

# Revista de Estudios Sociales

5

Enero 2000

Fin de Siglo

05

## Editorial

Jesús Martín-Barbero—Germán Rey

07

## Dossier

Beatriz Sarlo / Jaime Xibillé Muntaner / Norbert Lechner /  
Angelo Papacchini / Néstor García Canclini / Rossana Reguillo /  
Fernando Urrea Giraldo—María del Carmen Castrillón Valderrutén / Martín Hopenhayn /  
Angela María Estrada Mesa—Carlos Iván García Suárez /  
Alejandro Piscitelli / Juan Carlos Pérgolis

115

## Otras Voces

Soledad Acosta de Samper  
Montserrat Ordóñez  
Laura Restrepo  
Guillermo González Uribe  
Ana María Ochoa Gautier

139

## Documento

Tomás Moro / Federico Nietzsche / Walter Benjamin / Hannah Arendt

147

## Lecturas

Eric Lair



Bogotá

facultad de ciencias sociales, uniandes / fundación social

\$ 15.000 pesos (Colombia)



## Editorial

Jesús Martín-Barbero / Germán Rey, Fundación Social.

Para América Latina los tres fines de siglo han sido marcadores de procesos que rebasan lo nacional. El del siglo XVIII marcó la gestación de los movimientos de independencia que darán lugar a la formación de las naciones, el del siglo XIX señala la incorporación de estos países a la modernidad, y el del siglo XX su acelerada inserción en lo global. En el primero, las naciones resultan de un mismo movimiento: el estallido del Estado Colonial y un precario establecimiento de fronteras que necesitarán más de un siglo de luchas para afincarse y ser reconocidas de verdad. Será en el segundo cambio de siglo cuando adquirirá rasgos propios aquella "gramática de la diversidad" que enunciara Bolívar en la Carta de Jamaica, a la que se referirá Martí llamándonos la atención acerca de "con cuáles desordenados elementos se habían forjado las nuevas naciones con tanta prisa", y años después Mariátegui, adelantándose a Macondo, piensa América Latina como lugar en "donde hay que soltar la fantasía y liberar la ficción de todas sus viejas amarras para descubrir la realidad". Fue en el proyecto de hacerse "naciones modernas" cuando estos países se reencuentran, al mismo tiempo, con el mundo y consigo mismos. Pues si en el fin del siglo XVIII la clase criolla se hace nacional al darse un primer, y fallido, proyecto de Estados-Nación, serán las nuevas burguesías, las que en el paso al siglo XX lo harán realidad mediante la incorporación del pueblo a la nación, esto es dando cuerpo al deseo de una cultura nacional. Hoy esa cultura atraviesa un fuerte movimiento de des-ubicación, proveniente de una globalización que, al mismo tiempo, desarraiga las culturas y las empuja a hibridarse. Pero ese movimiento puede ser también la partera que ayude a alumbrar, después de doscientos años de soledad, una latinoamérica integral. Nunca ha sido tan vivo, por ineludible, el deseo de la integración latinoamericana, pues impelidos a integrarse al mercado mundial en su forma -económica y tecnológicamente- globalizada, estos países sólo podrán seguir siendo naciones si ellos mismos se integran en una comunidad transnacional. Esa la apuesta y el desafío que tensiona la pluralidad de siglas a través de las cuales nuestros países dicen la voluntad de juntarse para sobrevivir política y culturalmente. Es para sumarnos a esa apuesta, la del movimiento de reinvencción de América Latina, que diseñamos un número especial de la Revista de Estudios Sociales, dedicado a indagar algunos escenarios estratégicos de la transformación cultural que atraviesan nuestros países, y para lo que convocamos a algunos de los científicos sociales e intelectuales de mayor vigencia en la región, que junto con otros colombianos pusieran en común esperanzas e incertidumbres, rutas de búsqueda y señales de peligro. Todos los escenarios propuestos son

abordados desde un cierto lugar estratégico en la reflexión hoy: el de lo cultural. Ya que es por la cultura, como mediación estructural de las prácticas sociales, económicas y políticas, esto es como lugar de producción y expresión del sentido de la vida social, por donde pasan las mutaciones que señalan el cambio de época que, tan desconcertada y dolorosamente, estamos iniciando. Mirando desde ahí aparece la crisis de aquellos forjadores de la nación que han sido los intelectuales, los estallidos que rompen y que rehacen la ciudad y la socialidad, es decir el territorio y la ciudadanía, un mapa de los nuevos miedos, un trazado de políticas de integración cultural, y también algunas cartografías de los cambios que viven las religiosidades, los espacios, las subjetividades y los cuerpos.

Complementan este número las voces de cuatro grandes pensadores de la utopía en tiempos oscuros, y cuatro voces otras, a través de las cuales emerge la Colombia de fin de siglo: un relato que otea este fin de siglo desde la mirada de una escritora del otro fin de siglo, el XIX, junto con otro relato de una de las mejores escritoras colombianas del siglo XX, y otros dos que dan cuenta de la desgarradura en que vivimos cotidianamente los colombianos de hoy. Porque quizás como en ningún otro país del mundo, en Colombia conviven a la vez los miedos de este fin de milenio y los del anterior, los del año mil. En su lúcido y pedagógico libro, sobre la huella de nuestros miedos en los dos fines de milenio, George Duby nos ayuda a los colombianos a vislumbrar algunas claves del espesor de nuestras malhadadas violencias. Según Duby al finalizar el primer milenio poco importaba la muerte pues el salvajismo de los caballeros hacia que todo estuviera permitido y sólo la iglesia lograba imponer algunas reglas mínimas de convivencia. Entonces, hasta las bandas que asolaban los caminos no hacían la guerra los viernes ni los domingos y respetaban a las mujeres y a los monjes. Ya quisiéramos gozar de esos mínimos de convivencia los colombianos de hoy!. Había violencia por todas partes y cuando una fuerza militar no estaba encuadrada por una fuerza política se volvía devastadora. La propia caballería se había vuelto una empresa de extorsión a la que los campesinos resistían, pero todo se volvió más peligroso cuando una revuelta de campesinos ricos exasperó la brutalidad de los guerreros. La guerra duraba ya cincuenta años en todo el país!. Y por si fuera poco, Duby complementa el cuadro de las co-independencias aseverando que, a pesar de todo, aquella sociedad del año mil era mucho menos convulsa que la nuestra, menos trabajada por la perturbación interior. Ahí esta la pista sobre la densidad de las violencia en este país: a los miedos del año mil en Colombia se juntan los del dosmil, esa perturbación interior que es el vacío de sentido producido por la desmitificación de la tradición y

la alteración de los criterios de orientación axiológica, rompiendo la coherencia a los modelos culturales, de las coordenadas de la identidad social y psíquica de los individuos.

Ahí se ubica el otro objetivo de este número: ayudarnos a entender la razones y las pasiones que producen la perturbación interior que sufre la sociedad colombiana, sus dolencias de alma. Que esto se haga en una revista de estudios sociales dice los cambios que dinamizan el campo, las emborronaduras de sus fronteras interiores y de éstas con las de la filosofía. Pues la envergadura de las preguntas que nos acosan en este fin de siglo hace que éstas no quepan en los casilleros de los saberes separados, y exijan el desarme de las barreras, de los disciplinamientos del saber, tras los que nos atrincheramos para defender, en estos tiempos de expansión de la competencia a todos los campos, la especificidad de cada oficio. A lo que convocamos entonces, desde aquí, es a pensar el cambio de siglo con América Latina, y comprender así que los dolores de Colombia no podrán ser curados ni disolviéndose en la globalidad del mercado ni retornando a su tradicional aislamiento, sino reimaginando, reinventando la gramática de la diversidad que nos articula como latinoamericanos

## Intelectuales, un examen.

Beatriz Sarlo \*

Las antinomias del pensamiento y de la acción son las aportaciones auténticas de una descripción fenomenológica de la condición humana.

Raymond Aron

Adorno escribió: "Hölderlin no se deja disolver en los llamados contextos de historia del espíritu ni el contenido de su poesía se deja reducir ingenuamente a filosofemas; sin embargo tampoco permite que se lo aleje de los nexos colectivos en los que se formó su obra y con los que se comunica desde el interior de sus células lingüísticas"<sup>1</sup>. La cita es un programa. No es necesario adoptar la perspectiva estética de Adorno, ni acordar con su lectura de Hölderlin, para reconocer en el movimiento de su frase los problemas de la interpretación. Un poeta no puede ser disuelto en su contexto ni reducido a las ideas, pero tampoco puede ser alejado de aquel medio cuya hipotética disolución no permitiría ver la formación de su obra, su suelo en la lengua. La reflexión de Adorno no pretende ser metodológica; en primer lugar, señala un conflicto: la forma de una contradicción insuperable. En los últimos años, a propósito de los intelectuales, se ha escapado de este conflicto por la vía sociológica, reduciendo el problema a la presentación de sus condiciones. Podría explorarse ahora una perspectiva que, aceptando esas condiciones, focalizara el conflicto que emerge de ellas. Por ejemplo, podría decirse, invirtiendo el orden de las proposiciones enunciadas por Adorno: no es posible alejarse de los colectivos en los que los intelectuales se formaron y con los que se comunican, pero sus discursos no se dejan disolver en los contextos de la historia, ni el contenido de su práctica puede reducirse ingenuamente a las ideas. Hay que leerlos allí: en ese lugar permanentemente tensionado por la sociedad de la cual hablan y permanentemente separados de ella por la discontinuidad y la distancia crítica.

\* Catedrática de literatura argentina en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> T. W. Adorno, "Partassi; Sull ultima lirica di Hölderlin", en *Note per la letteratura*; 1961-1968, Turin, Einaudi, 1979, pág.140. Comenzar con una cita de Adorno: esto confirmará el prejuicio de que este artículo pertenece a los rincones elitistas de la ideología contemporánea. Citar a Adorno para que desde el principio, se creen condiciones de lectura contrarias a lo que se piensa que dice el texto. No buscar condiciones ideales de lectura.

Como la poesía de Hölderlin según Adorno, los intelectuales pisan el suelo histórico. En un sentido, se comunican más que nadie con ese suelo, pero si sólo leen lo que está inscrito en él, no son intelectuales (o, por lo menos, no lo son en el sentido que tuvo la palabra en el curso del siglo XX).

Un conflicto de distancias y de pertinencias, como el que se le plantea a la interpretación en la cita de Adorno sobre Hölderlin, no se resuelve con un "ni demasiado cerca, ni demasiado lejos"<sup>2</sup>. Ese término medio (que Roland Barthes criticó hace décadas)<sup>3</sup>, pasa por alto que la distancia o la proximidad son siempre conflictivas. No existe una "buena distancia". Precisamente, la situación intelectual pone en evidencia que cualquier distancia es un factor distorsionante, un cambio de óptica entre quien mira y quienes miran al que mira, un efecto análogo al de la inversión de una lente. Puede argumentarse que una determinada distancia fue exitosa en tal circunstancia histórica, pero esa medida es irrepetible porque, trazando la figura de un prisma más que la línea de un vector, articula varias distancias: la del intelectual con la sociedad, la de la sociedad con el intelectual (que no siempre es la misma, sino, por el contrario una fuente de malos entendidos), la del intelectual con lo que cree que es su práctica (la ilusión en el desinterés, por ejemplo, que ha sido definitivamente criticada por Pierre Bourdieu), la de esa práctica vista desde fuera de las creencias que la impulsan, la del intelectual respecto de las instituciones, etc.

<sup>2</sup> Michael Walzer, *The Company of Critics; Social Criticism and Political-Commitment in the Twentieth Century*, New York, Basic Books, 1988, lo dice más o menos así: los -intelectuales, para ser escuchados, necesitan tener una distancia media con la sociedad (la comunidad) a la que pretenden dirigirse y, sobre todo, deben construir y mantener una conexión con ella. Si se alejan demasiado, es decir, si su crítica es demasiado radical, no pueden ser escuchados. Water es un pensador optimista que señala el conflicto y tiene confianza en su resolución. El optimismo es 'bueno' pero da soluciones demasiado geométricas a un conflicto que probablemente sea mejor que quede irresuelto, en la medida en que de él surgen los impulsos críticos menos apegados al sentido común, es cierto, pero que logran cortar ese sentido común en un sentido de innovación. Los pensadores optimistas son, probablemente, mis democráticos. Confían en la capacidad intelectual y moral de ciudadanos a los que no es preciso indicarles todos los caminos. ¿El intelectual radicalmente democrático cava su propia fosa como intelectual?

<sup>3</sup> "Leímos en uno de los primeros números cotidianos del *Express* una profesión de fe crítica (anónima), que era un soberbio trozo de retórica equilibrada Su única idea, era que la crítica no debe ser 'ni un juego de salón, ni un servicio municipal; entiéndase que ella no debe ser ni reaccionaria, ni comunista, ni gratuita, ni política. Se trata en este caso de una mecánica de la doble exclusión que proviene, en gran parte, de ese furor numérico que ya encontramos muchas veces y que he creído poder definir, en líneas generales, como un rasgo pequeño burgués. Se examinan los métodos con una balanza, se cargan sus platillos como sea para aparecer como arbitro imponderable dotado de una espiritualidad ideal y, por eso mismo, justa". ("La critique ni-ni", en *Mythologies*, París, Seuil, 1957

No existe entonces distancia justa: la práctica intelectual se caracteriza por el desajuste del lugar que se cree ocupar con el discurso y la autoridad atribuida al discurso. Los efectos del discurso intelectual, del lado de la recepción, son pragmáticamente incontrolables; por eso están abiertos al conflicto moral donde se juzgan valores y responsabilidades<sup>4</sup>.

También existe otra responsabilidad, sobre la puesta en forma de la intervención donde están comprometidas no sólo las ideas (no sólo "ingenuamente" ideas), sino la construcción verbal de espacios, estrategias argumentativas, definición de interlocutores y, por lo tanto, cuestiones ideológicas, retóricas y poéticas. Para circular efectivamente en el mundo social, los intelectuales construyen, institucional y verbalmente, un lugar de enunciación, al cual se le atribuye una autoridad que puede no ser reconocida por sus destinatarios. Sin autorización del discurso no hay intervención intelectual. Los intelectuales hablan o escriben en tiempo presente. Quiero decir: si sus discursos no funcionan en el presente, una circulación diferida al futuro acentúa su profetismo, el efecto del que se los acusa, o su completa obsolescencia porque sólo excepcionalmente los discursos intelectuales funcionan desentendidos de sus contextos (salvo para los historiadores de las ideas). Esto es lo que diferencia radicalmente al discurso intelectual de la escritura literaria, que puede prescindir de la actualidad y remitirse a un tiempo no presente, a una utopía diferida. Por el tipo de intervención no hay diferimiento para el discurso de los intelectuales. La del intelectual es una práctica arraigada en un imaginario intervencionista. Puede haber diferimiento si esos discursos son también escritura. En la medida en que los discursos de los intelectuales están orientados a un fin, son decididamente intervenciones y están gobernados por una instrumentalidad fuerte, mientras que la escritura no es una intervención sino, en primer lugar, una presencia. Las mejores intervenciones de este siglo (pienso en Sartre, en Barthes, en Adorno, en Benjamín) hacen del discurso intelectual el teatro de una disputa entre la lógica de la comunicación y la de la escritura (que es una lógica, en primera instancia, no comunicativa aunque sea comunicable). Estas dos lógicas, en el límite, se oponen. Corresponde a cada situación de discurso las estrategias por las que se enfrenta esa oposición.

El desajuste entre un discurso, orientado

principalmente hacia fines de intervención, y la escritura, es sólo uno de los que definen la colocación intelectual. Pero no se puede escribir la palabra intelectual sin reconocer también un conflicto de fracciones sociales. La noción de "intelectual orgánico" (que formuló Gramsci y se volvió clásica) intentó tender un puente entre polos que por sus prácticas, y por la idea que tienen sobre ellas, entran en contradicción. Podría decirse que hay un desajuste constitutivo del intelectual orgánico respecto del grupo social que representa o quiere representar. En las últimas décadas, aprendimos que no existe representación sin desajuste, que toda idea de transparencia entre representación y sujetos representados es ilusoria, aunque esa ilusión esté en el núcleo de la creencia en una representación posible. El intelectual no habla en nombre de otros, aunque también hable en nombre de otros. Pero, en primer lugar, habla en su nombre y desde su nombre.

Ese lugar, el de su nombre, presenta también una anomalía porque el intelectual no habla sólo de aquello que le concierne directamente. Quien habla sólo de sus intereses no es un intelectual sino el portavoz de una fracción social o de sí mismo. De allí proviene la carga totalizante que tuvo el discurso de los intelectuales que hablan de la sociedad desde una perspectiva "abierta" que tiene como presupuestos el desinterés y la independencia. La perspectiva abierta (los técnicos dirían "generalista") está vinculada con una cuestión central de las prácticas intelectuales: su relación con valores y su actitud crítica. Los intelectuales se pensaron siempre como portadores o transgresores de valores, como críticos (desde la izquierda o la derecha) de lo existente.

Sin duda, los intelectuales no serían los únicos actores sociales cuya práctica se afirma en la creencia de una relación antes con valores que con intereses. Podría decirse que son los únicos actores sociales cuya identidad los lleva a pensar que deben responder primero a los valores y luego a los intereses, si éstos no contradicen a aquéllos (se entiende: pensar no es actuar). La idea de que se actúa independientemente de los intereses, incluso poniéndolos en riesgo, es constitutiva de la autoimagen del intelectual y explica la constancia con que intervinieron en cuestiones relacionadas remotamente con sus circunstancias de vida, aun en el caso en que sus posiciones estuvieran equivocadas<sup>5</sup>. Los intereses de la capa intelectual serían precisamente los sociales generales, en el marco de una

<sup>4</sup> ¿Se puede pensar en una ética de la responsabilidad para intelectuales como la definió Max Weber para el político?

conflictividad social sobre la que es preciso pronunciarse. Los intelectuales, pese a las diversas posiciones teóricas, estarían fuertemente unificados en la cuestión de cómo es la sociedad en su conjunto y sus intervenciones tendrían como presupuesto una idea de sociedad. Las cosas se complican cuando, como sucede en estas décadas, las sociedades han perdido su carácter sistemático, estructurado y estructurante, y se disgregan en comunidades de intereses o tribus culturales<sup>6</sup>. Si no existe algo reconocido por sus miembros como sociedad, las intervenciones que la tengan como presupuesto se vuelven obsoletas o inadecuadas, en la medida en que tienen un objeto de discurso/práctica que no coincidiría con una existencia real.

El discurso de los intelectuales, globalizante, de principios, articulado fuertemente en valores, se adecúa penosamente a una realidad fragmentaria, frente a la que no quedaría otro camino que el de la nostalgia de una totalidad destruida precisamente por esa forma, a la vez laxa y todopoderosa de lo total, que es la globalización. Los intelectuales son territoriales y se manejan mal en un mundo desterritorializado, donde más que unidades político-geográficas (lo que antes se denominaba "países") hay escenarios<sup>7</sup>

<sup>5</sup> ¿Por qué me pronuncio sobre la cuestión de si las mujeres deben llevar velo, cuando ese problema es completamente impensable, ajeno y extranjero en la sociedad donde vivo? ¿Me preocupo simplemente porque en mi país hubo dictaduras y razono metonímicamente, alegorizando un futuro? Fierre Bourdieu diría que ésta es la buena conciencia de (os intelectuales, pensarse como los únicos actores capaces de prestar una voz a una causa que no es (a propia, De todos modos, estoy definiendo una colocación teórica, no haciendo una sociología de la figura del intelectual. Para Bourdieu los discursos de autoconstitución de los intelectuales (o de los artistas) son decisivos incluso frente a los efectos sociales de esos discursos. Excepto, supongo, en el caso del propio Bourdieu.

<sup>6</sup> "Así correlativamente a la existencia de una sensación colectiva, veremos desarrollarse una lógica de red. Es decir que los procesos de atracción y de repulsión se harán de acuerdo con elecciones. Asistimos a la elaboración de lo que propongo llamar una 'socialidad electiva. Este mecanismo, por cierto, existió siempre, pero, en lo que concierne a la Modernidad estaba atemperado por el correctivo político que hacía intervenir el compromiso y la finalidad a largo plazo, superadores de los intereses particulares y del localismo. La temática de la vida cotidiana o de la socialidad (a diferencia de lo político y lo social), enfatiza en cambio que el problema esencial de lo social dado es el relacionismo, lo que puede traducirse de una manera más trivial como el cuerpo a cuerpo de individuos y de grupos". Michel Maffesoli, *Les temps des tribus; le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Paris, Meridiens Klincksieck-Poche, 1988, pág. 132.

<sup>7</sup> "Los paisajes de la identidad grupal -los etnopaisajes- ya no son aquellos objetos antropológicos que nos eran familiares, en la medida en que los grupos ya no están fuertemente territorializados, ni espacialmente limitados, ni son culturalmente homogéneos y con una conciencia histórica no autoconciente (...) la desterritorialización afecta las lealtades grupales (especialmente en el contexto de diásporas complejas), la manipulación transnacional del dinero y otras formas de riqueza, y las estrategias de los estados. El debilitamiento de los nexos entre pueblo, riqueza y territorio cambia radicalmente las bases de la reproducción cultural", Arjun Appadurai, *Modernity at Large; Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis-Londres, University of Minnesota Press, 1996, págs. 48-49.

Bauman llama "intérpretes" a los intelectuales (estilo

posmoderno, en sus propias palabras) que más fácilmente podrían adecuarse a una realidad de "escenarios" socio-culturales. Antes de ellos, opuestos a ellos, están los intelectuales "legisladores", 'un tipo ideal que se arraiga en el Iluminismo, movido, como el Iluminismo, por una pulsión pedagógica, fuertemente indicativa de lo que los hombres y mujeres deben ser. El despotismo ilustrado fue una de sus formas políticas; el despotismo de los intelectuales, su forma simbólica<sup>8</sup>. Los intelectuales, entonces, no importa lo democráticas que sean sus ideas o el relativismo que crean profesar, serían despóticos por efecto y defensa de su posición: algo así como los militares en los países latinoamericanos. O los vanguardistas en el campo del arte<sup>9</sup>.

En esta versión de la historia hay una verdad: el pluralismo, como rasgo de las ideologías intelectuales perteneció, en este siglo, sólo a fracciones excepcionales. Isaiah Berlín, Raymond Aron y la cohorte de intelectuales liberales, desde los años cuarenta; Norberto Bobbio, Raymond Williams y los intelectuales liberal-democrático-socialistas, desde hace unas décadas. Esos son ejemplos que, por lo notables, enfatizan que las ideologías intelectuales (de izquierda o derecha, para decirlo con los términos de una taquigrafía política) no se preocuparon tanto del pluralismo como de la defensa de algunos valores considerados superiores. En esa defensa, no sólo padeció la perspectiva pluralista sino también la propia coherencia del discurso intelectual que, sobre todo desde los años treinta y hasta los setenta, optó, dentro de su propio elenco de valores, por sacrificar unos en función de otros: libertad frente a igualdad, socialismo frente a derechos humanos, etc. La historia es bien conocida.

Este juicio sobre los intelectuales sintetiza los tópicos con los cuales las críticas construyen hoy su lugar común: pedagogismo autoritario, ausencia de perspectivas

<sup>8</sup> Intérpretes. "Lo que los intelectuales todavía pueden hacer es interpretar tales sentidos para que puedan entenderlos quienes no pertenecen a la comunidad que los sustenta; mediar las comunicaciones entre 'provincias finitas o comunidades de sentido'. No se trata de una tarea menor, dada la fisura imborrable que atraviesa el mundo de lo humano convirtiéndolo en una pléthora de tradiciones completa o parcialmente autónomas, institucionalmente constituidas, y 'fábricas de sentidos'." Intelectuales legisladores y educadores. "Visto de cerca, la sustancia del radicalismo ilustrado se revela en el impulso a legislar, organizar y regular, más que diseminar el saber. Lo que estaba en juego, más que ninguna otra cosa, era la necesidad de compensar la debilidad intrínseca de los individuos a través de un ilimitado potencial educacional' de la sociedad representada en su poder ejecutivo". Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters*, Oxford, Polity Press, 1987, págs. 197 y 74 respectivamente.

<sup>9</sup> Esta conclusión no hace sino proporcionara los mismos intelectuales una imagen totalizante y sin fisuras de su práctica, a partir de la cual pueden desencadenarse las autocríticas. Y la posmodernidad es una época religiosamente autocrítica

pluralistas, vanguardismo estético, político o moral. Los rasgos coinciden casi al pie de la letra con el juicio sobre las vanguardias como fenómeno institucional. Ambos, los intelectuales y las vanguardias, son objeto de crítica desde perspectivas que, para abreviar, llamemos posmodernas.

Una figura como la del intelectual por lo menos hasta los años setenta, sólo podría persistir sobre la base de modificaciones de su práctica y de las instituciones sociales que no son directamente moldeadas ni por los deseos ni por las profecías intelectuales. Cuando se dice que ha perdido la idea de una sociedad cuya cohesión estuviera dada por instituciones y por una cultura común, no se está afirmando que las sociedades hoy están disueltas. Más bien se señala que los principios de identificación pasan por redes que no son las de las instituciones ni configuran totalmente un acuerdo cultural bendecido por una elite (que, por otra parte, es bueno recordar que no existió nunca). Nuevas formas de colectivo intelectual, tan prestigiosas y mágicas como las anteriores, han emergido de la transformación hegemonizada por la cultura massmediática. El periodismo ha tomado a su cargo muchas de las funciones que el intelectual moderno creía suyas<sup>10</sup>. El periodismo y el entretenimiento audiovisual muestran cotidianamente porciones bastante globales y autoritarias de diversos "manuales": sobre costumbres, sentimientos y valores, educación y cultura, espiritualidad, política e ideales colectivos.

Si estos eran los temas de los intelectuales, si ellos se creían capaces y obligados a enseñar a la sociedad cómo debía pensar sobre cuestiones consideradas fundamentales y marcar posiciones en temas que no parecían al alcance de todos, por formación e información, esto es lo que hoy hace la industria de la comunicación guiada por la lógica del mercado capitalista. Y si el campo de los intelectuales se caracterizaba por tener algunas voces prestigiosas y más autorizadas que otras, lo mismo podría decirse del periodismo y del entertainment, que tiene sus estrellas y éstas trascienden, como los intelectuales modernos exitosos, las fronteras cada vez más tenues del espacio comunicacional global. A estos intelectuales colectivos (cuyas intervenciones se diferencian de las intervenciones de los intelectuales tradicionales en los medios no

<sup>10</sup> **La furiosa y a menudo justificada** reacción de Pierre Bourdieu contra los **periodistas tendría que leerse como la prueba de que este desplazamiento de funciones intelectuales ha sucedido** y que los intelectuales tradicionales como **Bourdieu encuentran, probablemente con toda razón, que no se ha ganado demasiado con el reemplazo».**

tradicionales), podría juzgárselos con toda la carga crítica que se ha usado contra los intelectuales.

Los intelectuales de la industria comunicacional (no sólo los periodistas sino los entertainers) difunden sus opiniones con la misma certidumbre y la misma fuerza impositiva que los intelectuales clásicos. Tienen, sobre ellos, la ventaja de audiencias gigantescas y de una adecuación mimética con esas audiencias. Esto les asegura una popularidad de la que no fueron beneficiados los intelectuales letrados y enorme impunidad respecto de sus responsabilidades, en un momento en que todas las formas de crítica de la cultura mediática tienen muy mala prensa en disciplinas como el análisis cultural.

Pero volvamos a la cita de Adorno. Ella nos coloca frente al conflicto de la interpretación de un modo que, aunque escrita a propósito de Hölderlin, provoca a pensar la ambivalencia del lugar de interpretación de nuestra propia historia, la historia de los intelectuales. Imposible separarla de la historia política e ideológica de este siglo: de los fracasos de la idea comunista, del autoritarismo revolucionario, de las opciones donde el presente era sacrificado a su redención futura, de la elección entre igualdad y libertad. Es decir, imposible separarla de lo que Adorno llama los "nexos colectivos". De todos los que escriben, los intelectuales están más indisolublemente ligados a esos contextos. Sin embargo, sus respuestas, surgidas de los "contextos de la historia", para modificar en ellos lo que se consideraba injusto o humillante, hoy pueden leerse como una dimensión del pensamiento de este siglo<sup>11</sup>. Y también, como capítulo de algunas transformaciones estéticas y morales decisivas. Por supuesto, es tan sencillo encontrar ejemplos como discutir esta hipótesis. Sin embargo, las repúblicas de ciudadanos (esas organizaciones que, después de la caída de las revoluciones tercermundistas y el "socialismo real", aprendimos a considerar con cierta justicia) requieren un tipo de figura que no se asimile inmediatamente a la del profesional de las industrias mediáticas ni al experto de estado o de academia. Alguien alguna vez apaga la televisión. Quizás esto también suceda en el próximo siglo.

<sup>11</sup> **Quien lea Situaciones pensando que Sartre fue, hasta casi demasiado tarde, un camarada de ruta del partido comunista y que, a diferencia de Raymond Aron, no denunció a tiempo los horrores del campo llamado socialista, no podrá leer Situaciones, porque (parafraseo a Adorno) lo reducirá ingenuamente a ideologemas, Sartre hubiera pedido que se lo leyera de ese modo totalizante. Pero hoy sabemos leer fuera de las grandes totalidades y no veo la razón de que le apliquemos a Sartre una lectura totalizante cuando nos enorgullecemos de reconocer fisuras productoras de nuevos sentidos incluso en el flujo macizo de los discursos emitidos por los medios.**

## La metrópolis finisecular como espectáculo

Jaime Xibillé Muntaner\*

\* Filósofo, doctor en Historia, Profesor Departamento de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Seccional Medellín. Director del Posgrado en Metrópolis Latinoamericanas.

\*...un mundo que quizá se ha cumplido en parte como una especie de "self fulfilling prophecy..."

## Presentes y futuros

Los que hemos vivido los últimos veinte años sumergidos en los debates del fin, de la continuación o del vislumbre de nuevos tiempos, tenemos por lo menos un referente de ese pasado que anunciaba nuevos futuros con el cual realizar un balance de esas perspectivas que intentaban clarificar los oscuros tiempos que se avecinaban. Desde los trabajos pioneros en el campo de la arquitectura y el urbanismo, de esa amplia gama de los llamados y denostados posmodernos, nos queda la sensación de que ellos anunciaban desde los años setenta y ochenta un mundo que quizá se ha cumplido en parte como una especie de "self fulfilling prophecy". Esto porque además, muchas ciudades emprendieron grandes intervenciones que por sí mismas se convertían en el presagio de cierto tipo de futuro metropolitano. El caso más espectacular quizá haya sido el del París de Mitterrand con sus grandes proyectos y esa nueva monumentalidad que instauraba un proceso de espectacularización y performatización urbanas. Paralelamente se creó un proyecto de clonación de urbanidades metropolitanas a pequeña escala que regionalizaba a la metrópolis en las llamadas ciudades nuevas que circundan a la matriz parisina, enlazadas todas ellas por medio de trenes de alta velocidad con parada en ciertas estaciones donde pueden realizar intercambios con el metro urbano.

Desde entonces y por doquiera, las ciudades han entrado por un camino de intervenciones cuyo objetivo de ser núcleos generadores de urbanidad se ha visto intervenido por las poéticas y retóricas de lo local y lo global, como un intento de recrear las imágenes para una época de competencia planetaria, bien como puntos seductores para la aventura turística o como posible lugar para las inversiones de todo tipo. Es así como ciudades vedette seleccionadas como sede de grandes eventos internacionales-exposiciones, juegos olímpicos, mundiales de fútbol, etc.-, han adoptado ciertas estrategias que intentan por doble partida obtener el maquillaje adecuado que se requiere para estas ocasiones y al mismo tiempo transformar los dispositivos metropolitanos actualizándolos con mejores estructuras o infraestructuras de todo tipo para afrontar el futuro inminente. Es a partir de estas macro-intervenciones, de ese presente para un futuro, que hemos analizado ciertas estrategias operativas de la metrópolis finisecular que anuncia al mismo tiempo la metrópolis que se avecina. En este trabajo nos hemos centrado en una de esas características que pensamos tendrá una gran influencia



en la estructuración de las metrópolis colombianas: la espectacularización. Hemos intentado, en un juego de vaivén, señalar cómo la emergencia de la metrópolis va inextricablemente unida a la de su propia teatralización y espectacularización, ambas continuadas durante el siglo XX y a punto de adquirir nuevas dimensiones como veremos más adelante en las metrópolis de nuestro futuro cercano. Vaivén entre el pasado, el presente y el futuro, que más que cerrar el azar de la historia en una única vía, intenta señalar uno de los futuros posibles o probables.

Quizá en otros aspectos relacionados con esta espectacularización: la disneylandización, la simulación, el sadismo urbano, etc., ciertos pronósticos vayan en contra de nuestros sueños, de nuestras preferencias, de nuestros deseos y quimeras. Es el caso del sadismo y también de las figuras de la destrucción medioambiental que deberían anunciar a contrapelo una nueva cultura ecológica donde la metrópolis sustentable fuera a la par con el despliegue de nuevas biotecnologías, de nuevas éticas y de una sensibilidad que permitiera la eclosión del ecopolita, es decir, de una nueva subjetividad para el siglo XXI.

## La ciudad teatral

No hay que decir demasiadas cosas para hacer evidente que Metrópolis y Espectáculo van inextricablemente unidos. La ciudad que emerge con la disolución del Andén Régime conlleva la instauración de nuevos dispositivos de organización social, nuevas formas de circulación de los cuerpos y objetos, así como la emergencia de una nueva imagen del espacio y del tiempo.

Pero es ante todo una ciudad teatral. La liberación de los signos aristocráticos puestos ahora a flotar en la sociedad democrática permiten todo tipo de apropiación y de falsificaciones. Los críticos protovanguardistas y protomodernos -de esa modernidad que llevaría a su término un nuevo imaginario maquinista para el siglo XX- la tildaron de falsa o, como en el caso de Viena en su ensanche de la Ringstrasse, de ciudad Potemkin, recordando los falsos andamiajes que se montaban en las estepas rusas para hacerle creer al zar que su imperio estaba lleno de hermosas ciudades. Podría hoy decirse de la ciudad ecléctica del siglo XIX que era una ciudad teatral al estilo de las montadas por Hollywood y Cinecittá.

Uno de los grandes méritos del trabajo de Walter Benjamín sobre Baudelaire es el desarrollo de una teoría de la gran ciudad y de las figuras de la vida urbana. En Poesía y capitalismo aparecen varias, y el autor se detiene

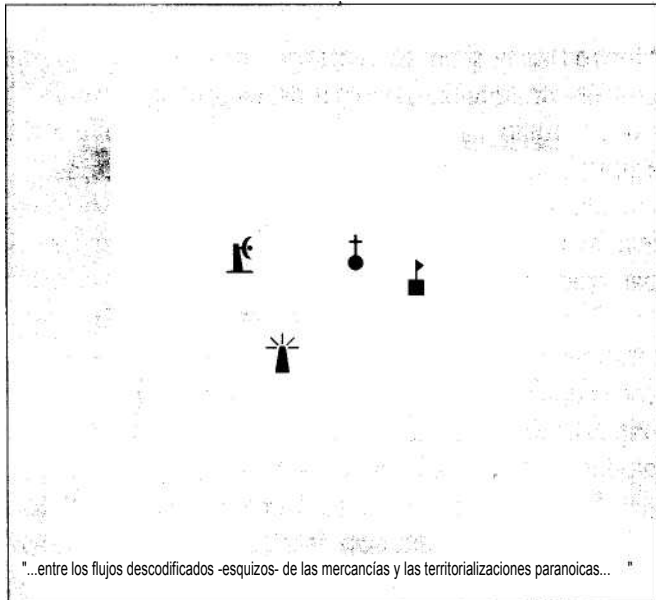
en las relaciones que ellas entablan con la ciudad; habría que decir que el trabajo benjaminiano consiste en desvelar los mecanismos por medio de los cuales la ciudad produce sus propias figuras humanas y sociales. La Bohemia es una de ellas y es analizada como un "dispositivo de configuración" que le imprime al individuo sus ritmos, sus veladuras, cierta territorialidad limítrofe, casi que se podría sintetizar en una marca o sello de estilo cuyos rasgos aparecen en la obra de Baudelaire.

El flâneur es otra de estas figuras urbanas: es el hombre que vagabundea, que callejea, el paseante sin finalidad precisa. Es la figura en la que se reconoce al pintor de la vida moderna, al artista, al escritor cuyo entorno de trabajo es la calle, el panorama urbano que se despliega a su alrededor. La literatura panorámica es una de las formas en que la ciudad se exhibe a sí misma, fijándose en su entorno, desarrollando tramas de peripecias urbanas o de primeros términos desarrollados por su potencial plástico, monumentalizando los acontecimientos que se suceden, desde las "baratijas callejeras" hasta los vestuarios de salón, fisiologías de todo tipo: tenderos, vendedores ambulantes en los bulevares, de los elegantes en el Foyer de la Opera, es decir, toda una gran gama que podría ser contemplada bajo la categoría de "figuras de la vida urbana"

En 1841 -señala Benjamin-, se llegó a contar con 76 fisiologías, y estas se desarrollan desde las "tipologías" antes enunciadas hasta las fisiologías de la ciudad (París de noche, París en la mesa, París en el agua, París a caballo, París pintoresco., París casado, etc.), las fisiologías de los pueblos, la fisiología de los animales, etc., por medio de las cuales se pasaba una "colosal revista de la vida burguesa".

Esta teatralización tuvo antes de Haussmann un lugar privilegiado con el desarrollo de los pasajes donde la vida burguesa desplegó sus rituales que aún no podían practicarse en los espacios públicos. Estos pasajes con sus entechados en vidrio, con sus paredes en mármol, con sus luces, configuraban un pequeño microcosmos para exhibir a los cuerpos ornamentados y a las mercancías como una de las más democráticas formas estéticas, espectacularizadas en las vitrinas.

Es lo que Walter Benjamín denomina las fantasmagorías del exterior que tienen por otra parte su faz oculta. Las fantasmagorías del interior burgués. Interior que a su vez prolifera como una especie de caja china con lugares reservados para lo masculino y lo femenino y con otros interiores más indecentes dedicados a la prostitución o al encuentro con la cocotte.



Emily Apter en *Cabinet Secrets*. Fetishism, prostitution and the fin-de-Siècle interior, establece esas dicotomías de la vida burguesa y esas fantasmagorías del interior donde se tejen las relaciones entre los flujos descodificados -esquizos- de las mercancías y las territorializaciones paranoicas y neuróticas que realiza el burgués: la prostituta como cuerpo mercancía, la experiencia sexual y erótica como algo coleccionable, la fetichización del objeto de arte, etc.

Las fisiologías "comerciales" son sin embargo reductoras de la nueva vida de la ciudad donde el ser humano adquiere nuevas identidades y en la cual se establecen unas relaciones inquietantes entre los metropolitanos, pues, en la multitud, las grandes masas de gente se ven pero no se escuchan; en los trenes, en los autobuses, se pasan largos minutos, a veces horas, sin dirigirse la palabra los unos a los otros. Las fisiologías neutralizan la parte inquietante de las relaciones en la gran ciudad y dan una alegre imagen de la vida parisina convertida en fantasmagoría seductora para el consumo y separada de la imagen real o a veces truculenta del nuevo entorno. Sin embargo la gran ciudad también puede convertirse en el gran Molloch pues allí se resquebraja el dispositivo relacional de la "comunidad" en el cual era fácil ubicar al "otro". Ahora el tejido se abre, se descompone el cuadro social y las redes que unen a los hombres entre sí vuelven cada vez más difícil ubicar al "semejante" en la gran trama de la sociedad urbana.

El París de siglo XIX es también el modelo de desterritorialización, de la des-simbolización y del marcaje espacial por una clase que, al igual que en Viena y Barcelona, comenzaba a desvelar su rostro: el rostro de las mil máscaras tal como sus monumentos, tal como las

fachadas de las grandes mansiones construidas en los nuevos bulevares, en las avenidas y en los paseos, lo señalan. Es por esta razón que la ciudad figurativa y teatral del siglo XIX podrá ser tachada de "falsa", pues el juego de sus formas y de sus contenidos, ha entrado al despliegue de los simulacros, o, mejor aún, donde las memorias desprendidas de sus contextos originarios, entran en forma fragmentaria al orden de los simulacros.

## Las ciudades teatro

Estamos hermanados con el espíritu finisecular de la ciudad ecléctica del siglo XIX. Luego de haber vivido los imaginarios futuristas del Movimiento Moderno y de la ciudad de la verdad, despojada de los figurativismos historicistas que caracterizaron a la ciudad de los neos.

Hoy vivimos también de retornos pero con una nueva característica. La ciudad de la memoria o, como propone Collin Rowe, una ciudad donde se teatraliza a la historia y al futuro. Si los grandes movimientos de la arquitectura moderna se decantaron por un funcionalismo que llegó a ser tautológico -la forma es la función-, y no logró plasmar en carne y piedra, su proyecto utópico, hoy nos encontramos ante una situación que reclama ese carácter teatral y escenográfico de la ciudad.

La ciudad moderna fue -por lo menos en su visión instrumental- iconoclasta y antitradicional; la ciudad teatral, que denomina Collin Rowe como collage, se ofrece como una amalgama de iconos en el espacio y del espacio como icono.

La gran queja de los estudiosos de la ciudad contemporánea se centra en la pureza que el urbanismo moderno quiso imponer expurgando de su seno al mito; una arquitectura que en su vertiente colosal y sublime llegó a crear entes autónomos, mientras la calle como lugar de la escenificación del espacio dramático iba desapareciendo hasta llegar incluso a privilegiar el automóvil frente al peatón. Velocidad, vías de circulación, metros, terminales de pasajeros aisladas de los contextos urbanos residenciales, etc., convirtieron a esta arquitectura en una especie de limpieza que tiene hoy su equivalente en la limpieza étnica.

Desde Robert Venturi y su aproximación pop a la ciudad, con su barroquismo lleno de signos y símbolos, con las referencias históricas y culturales, con su eclecticismo, con la democratización de las formas y de los iconos, emergía un imaginario constructor que privilegiaba el "melange" a las formas puras.

De pequeñas intervenciones espaciales y

arquitectónicas se pasó luego a proyectos de intervención de escala masiva como ha sucedido en muchos lugares: Berlín, Frankfurt, Stuttgart, Roma, Madrid, Barcelona, etc. El caso de esta última ciudad es bastante interesante por el juego de los simulacros, por las poéticas de la memoria que implemento y por haber entrado en la era de la globalización de las imágenes de la ciudad casi como un epílogo de lo ya enunciado por Guy Debord en su Sociedad del espectáculo.

## El "efecto Disney"

Existe una democratización del significante, un efecto retórico, si se quiere, de la verdad, del origen, de la raíz, de la identidad. Una verdad que prolifera aligerada en las imágenes que constantemente nos bombardean.

El fin de la Historia con mayúscula nos traslada a una nueva conciencia contemporánea o a una situación de fragmentaciones, a universos semánticos cuyas partículas a la deriva forman extrañas y monstruosas conjunciones en todo los ordenes: arquitecturas y espacios, diseños, muebles, obras de arte, adornos, vestimentas, etc., hasta penetrar en lo más profundo de la piel de los cuerpos, auténticos mutantes en muchos casos, que parecen más bien cuerpos cinematográficos que hubieran salido -como Woody Alien en la Rosa Púrpura del Cairo- de las pantallas para invadir los espacios metropolitanos.

Frederic Jameson señala cómo adoptamos, ya sin patología, el modo esquizofrénico de hablar, experimentando al significante en su forma puramente material y construyendo un mundo o muchos mundos que se ubican más allá de cualquier polaridad de orden moral, de "verdad" en sentido fuerte, como si ella se hubiera vuelto proteica.

El paso de la producción a la seducción sería un paso que caracterizaría a la sociedad contemporánea y a la nueva sensibilidad de los ciudadanos, moldeada por las nuevas formas de percepción que los medios masivos posibilitan.

El mundo Disney es en este sentido ejemplar, modelo para un universo emergente que en su espectacularización incesante recibe el feedback de esta forma de organizar espacios, dramas y acciones que se despliegan en los parques temáticos. Si una de las características más importantes de la experiencia de la modernidad tal como lo hemos mencionado, siguiendo a Simmel, era la del consumidor, esta experiencia se ha exacerbado hasta límites inimaginables, que va desde el consumo objetual al no objetual y al consumo del tiempo libre que denominamos ocio.

Se podría hablar de una estética sin profundidad del Mundo Disney, si por ello entendemos a las estéticas proliferantes que desprendidas de los contextos donde han emergido, liberadas de los cuerpos biológicos y étnicos que permitían su conservación, su cuidado, su abandono, su invención, pueden ahora transitar libremente por el planeta y ser utilizadas en forma pervertida: irónica, cínica, pastiche.

El mundo Disney sería así la central o factoría imaginaria más rica hoy en día de la producción encamada de los simulacros, donde la copia se prefiere al original y donde la reproducción suplanta a la producción.

Cita de todas las culturas, "lavado" de toda maldad, existe una disneylandización de la cultura que problematiza la noción aún moderna de la autenticidad tan proclamada por los críticos de la Escuela de Frankfurt y de todos aquellos que veían en forma apocalíptica el ascenso imparable de la cultura para las masas.

Pero constantemente estamos observando como el "efecto" Disney se expande por todas partes desde los centros comerciales, desde las plazas públicas, hasta la concepción de espacios cuya dimensión puede ser la ciudad entera -tal como ha sucedido en las Ciudades Nuevas Francesas- o en esas ciudades cuyas intervenciones las convierten en ciudades museo o en urbes teatrales.

## La ciudad mentirosa

La ciudad mentirosa es la adjetivación acuñada por Manuel Delgado para referirse a la Barcelona del 92, sede de los juegos olímpicos. En su adjetivación y en sus análisis se pone en evidencia esa extensión del "efecto Disney", de la museización y de la teatralidad como estrategias operativas de los arquitectos y urbanistas que están a cargo de las instituciones de Planeación y Ordenamiento Territorial.

Si se trata de la Memoria y de la Historia, del Figurativismo y del Ornamento con sabor local, ya se tenía como antecedente a la Bienal de Venecia que estuvo en 1980 dedicada a la arquitectura posmoderna. El portavoz del evento, Paolo Portoghesi, planteaba en su escrito de presentación para el catálogo esa nueva concepción aligerada de lo que el "pasado" y la "memoria" podían significar para las nuevas generaciones de arquitectos que se abrían a las influencias de la historia:

Se trataba de un "pasado del mundo", de una utilización masiva de todo lo que la propia disciplina

"...Quizá las dicotomías entre ciudad y urbe o polis y urbes arrastren consigo."

---

arquitectónica había gestado en su devenir, se trataba de descentrar los referentes y las referencias para que el habitante pudiera degustar un menú que no fuera monocéntrico, se trataba de volver a conectar con ese eclecticismo del siglo XIX que produjo, por primera vez y a escala masiva, la ciudad museo, la ciudad de simulacros donde la historia se convertía en un personaje de mil caras que iba encarnando el espacio de la ciudad burguesa. El eclecticismo propuesto por Portoghesi es posmoderno, corresponde a la época del fin de la Historia, del desencanto, del desfallecimiento de los mitos de la modernidad, al fin de los totalitarismos y de las fábulas unitarias. Ahora la relación con el pasado se transforma de manera similar a como los medios de comunicación han transformado las formas de representación y las relaciones del espacio y del tiempo, llevando a su culmen esa "época de la imagen del mundo", al convertir precisamente al mundo en imagen mass-mediada.

Es por ello que Manuel Delgado puede hablar de "la gran estratagema de maquillamiento", de "promoción de simbolismos espacialmente organizados capaces de significar a todos los grupos", de "una reinención de lo barcelonés" de "puestas en escena" que no se nutren de "la sentimentalización identitaria de vínculos de parentesco, religiosos, idiomáticos o de territorialidad", de una apoteosis de la escenificación y la producción significativa en un delirio semantizador para crear esa entidad imaginaria de la "barcelonidad".

El tono como se aborda esta especie de manifiesto contra la mentira, recuerda al crítico moderno y a las oposiciones metafísicas que de alguna manera oponían lo natural a lo artificial y la verdad al simulacro.

Quizá las dicotomías entre ciudad y urbe o polis y urbes arrastren consigo -inconscientemente- vestigios de esas antinomias jerarquizantes que el lenguaje, como escenario de la metafísica, continuamente pone en juego.

Desde una perspectiva posmoderna, tal como lo afirma Neville Wakefield, estaríamos ante la disolución de

las oposiciones que permitieron abordar a la cultura americana como lo otro del gran arte europeo y que en la jerarquía de los críticos alemanes se perfilaba como una falsa cultura.

Pero la desaparición de los altos valores en la estética de masas, en el kitsch y en la hiperrealidad, así como la desaparición de la historia y de lo real en la imagen televisiva, rechaza asumir la máscara de la tragedia o adoptar el pathos de la pérdida y en vez de ello invoca una especie de fascinación abyecta por los mecanismos de desaparición y de indiferencia absoluta. La hiperrealidad con su rechazo a distinguir entre la experiencia manufacturada (degradada) y natural (auténtica) nos niega de esta manera el lujo de la vieja crítica ideológica, apoltronada entre los términos de mala representación y falsificación<sup>1</sup>.

Ciertamente lo que se testimonia con estas puestas en escena es el triunfo de la retórica tanto desde el punto de vista cívico como desde la manera como hoy se articulan seductoramente las imágenes y mitos, -esos pequeños relatos- que alimentan a la sociedad de consumo. Y es lo que testimonia finalmente Manuel Delgado para Barcelona, cuando, refiriéndose a las encuestas, confirma que 9 de cada 10 habitantes están contentos con su nueva ciudad.

### **La museización de la cultura metropolitana**

En cierta medida los fenómenos estéticos analizados anteriormente están estrechamente relacionados con la ascendente museomanía que caracteriza en múltiples niveles a la cultura. Si antes hablamos del "efecto Disney", aquí tendríamos que hablar de ese "efecto museo" que ha adquirido una dimensión que merece cierta comprensión o interpretación, pues ha ido emparejada con el furor por la memoria en todos los campos y en un momento en que el aplanamiento del tiempo, gracias a los medios de comunicación y a la virtualización de la cultura, hacían pensar que entrábamos a una fase de amnesia acelerada.

Un pequeño texto de Roland Schaer titulado *L'invention des musées*, señala esa proliferación incesante de los museos y da cuenta de que hoy en día existen más de dos mil en Francia. Todo es susceptible de convertirse en museo: la estación que ha perdido su función, el matadero abandonado, la fábrica en desuso, la panadería

<sup>1</sup> Neville Wakefield, *Postmodernism: the twilight of the real*, Lomion, Pluto Press, 1990, págs. 100-101.



que recuerda los viejos tiempos artesanales, el vino, el tabaco, el queso, las canteras, las armas, los insectos, las palomas, los baldíos industriales, las construcciones agrícolas, etc. En el caso extremo tendríamos hoy la posibilidad de construir un mundo paralelo al real donde todo podría conservarse para la memoria de los pueblos venideros. Es lo que llama Pere Salabert "el museo del mundo" y dice al respecto:

Lo que sí existe es una abrumadora cantidad de museos. Y la sola intención de clasificarlos equivaldría a clasificar la totalidad de lo que contiene el mundo. Por eso tendría la virtud de invalidarse a sí misma nada más comenzar. Museos de arte: de escultura, de pintura, de grabado, de arquitectura, de artes aplicadas o de arte popular, arte renacentista o precolombino, gótico o romántico, moderno y contemporáneo. Y museos de arqueología, de antropología, del **"hombre"** o del holocausto. Y de historia, de historia de la ciencia, o de la ciencia y la técnica. Y de medicina, de ciencias naturales, de la imprenta o del erotismo. Y museos marítimos, y de la caza y de la pesca, y militares o de la guerra. Y del cristal, y de cerámica. Y museos de cera o **"de los horrores"**. Y de geología, o de minerales y plantas. Y de las telecomunicaciones, de la radio, del teléfono, etc.; y del cine y teatro, de la foto y la holografía. De la indumentaria o de la moda. De muebles. De trenes, de carros, coches; y perfumes o juguetes; y de la alimentación. Y museos monográficos de artistas, escritores, músicos, pintores, arquitectos, poetas. Y aún convendría añadir los jardines botánicos, los zoos y en general la política de **"parques nacionales"** entendidos como reservas naturales, todo eso sin olvidar las **"reservas"** humanas: raciales, étnicas, culturales. Sin darse cuenta, un país cuya principal fuente de ingresos procede del turismo es ya un museo vivo, cambiante, pero un museo al fin y al cabo que atesora e incluso inventa para el visitante particularidades, tradiciones, folclore, multiplica servicios, conserva o recicla monumentos, etcétera.<sup>2</sup>

Como puede colegirse de esta larga y graciosa pero contundente cita es que los problemas anteriormente planteados para la ciudad están relacionados con los nuevos imaginarios museísticos que atraviesan la cultura actual.

La época de la anti-tradición y de las estrategias del olvido, parece abrirse hoy a la exacerbación de la memoria pero en nuevas modalidades; quizá haya que decir que estamos ante la emergencia de nuevas poéticas y retóricas de las memorias. Estas prácticas que vemos emerger, involucran profundos cambios en las estrategias

museísticas y en las formas de exhibición, también en las transformaciones del público.

Podríamos partir de una premisa para llegar a articular la relación entre la museización y la espectacularización urbana: el museo contemporáneo es exhibicionista, espectacular, un medio articulado a otros medios, lugar de entretenimiento masivo y puesta en relación del ciudadano con los objetos que la obsolescencia del mercado hace desaparecer rápidamente.

Andreas Huyssen en su texto "Escapar de la amnesia: el museo como medio de masas" intenta señalar tres modelos explicativos de la museomanía contemporánea. Brevemente las podríamos exponer como sigue:

### 1º La tesis de la compensación.

Contemporáneamente viviríamos un mundo vertiginoso y procesos de desenraizamiento tanto físicos como mentales. Las tradiciones más referidas a contextos comunitarios se van atrofiando en los medios urbanos, en la ciudad las experiencias son fugaces, nada es estable ni duradero. Por otro lado, el progreso como consigna y la innovación como estrategia, han invadido todas las esferas de la cultura, dando como resultado una simultaneidad de lo no sincrónico y un encogimiento del presente.

El museo funcionaría así como una compensación de la inestabilidad, de la homogeneización, de la identidad cultural, de las estructuras de la percepción y de la experiencia. Una especie de oasis que preservaría al sujeto de todos los procesos disolutivos y de transformación de la subjetividad.

Este museo olvida ante todo -dice Andreas Huyssen-, que el tipo de experiencia más sintomático de nuestra época es el chute rápido. Esta experiencia se debe a una aceleración en el entorno, a una aceleración de las imágenes de todo tipo y a ese fenómeno de invasión de lo público en nuestra intimidad gracias a la ventana electromagnética, la cual permite que el mundo penetre y que los cuerpos digitalizados salgan o viajen por el ciberespacio.

El museo desde esta perspectiva olvidaría su misma transformación, sólo hay que fijarse en lo que se ha llamado la performatividad de espacios públicos, en la movida urbana tal como fue inaugurada en Madrid por Tierno Galván, y en la espectacularización de la vida cultural: Festivales, Bazares, Exhibiciones, Fiestas conmemorativas Regionales, etc.; tampoco explica el museo de la compensación, la apertura hacia otros

<sup>2</sup> Pere Salabert, "Museos, Ciudades-Museo y urbes teatrales", en Jaime Xibillé (Ed.), *Metrópolis: espacio, tiempo y cultura*. Revista Ciencias Humanas, No 24, Medellín, Universidad Nacional, Marzo de 1998.

tiempos y otras culturas. Nuevas figuras de la alteridad, de lo otro reprimido, que ahora emerge fragmentariamente y que permite, reconstruir fractalmente las identidades contemporáneas. La diferencia, la heteronacionalidad, la heteroculturalidad, lo hetero-genérico, etc., no entran al museo para compensar a una modernidad inalterada. Entran porque los paradigmas se están transformando en la vida y en los espacios museísticos.

## 2º teoría de la simulación y catástrofe de la museización.

Para Jean Baudrillard y Jean Pierre Jeudy el museo es el lugar del espectáculo y de la simulación. Las ciudades más importantes de los países industrializados se han gastado sumas ingentes en la construcción de los nuevos museos y han contratado a los arquitectos más prestigiosos para la monumentalización de estas arquitecturas que comienzan a despertar el interés de las masas por el arte. La gente va a los museos posmodernos para gozar de ellos y no de sus contenidos. Baudrillard decía sobre el Baubourg sorprendido de ese súbito interés de las masas por la cultura:

monumento a los juegos de simulación de masa, el centro funciona como un incinerador absorbiendo toda energía cultural y devorándola -algo parecido al monolito negro de 2001: convección carente de sentido de todos los contenidos venidos a materializarse, absorberse, y anonadarse en esta oscura y misteriosa masa.<sup>3</sup>

El museo, al igual que el mundo Disney o las reservas antropológicas de los Tasaday en Filipinas, o los resguardos arqueológicos con sus dobles protectores, como en Lascaux, sólo son dispositivos de simulación

garantes de que más allá existe la realidad. Para Baudrillard -dice Andreas Huyssen- la museización en sus muchas formas es el intento patológico de la cultura contemporánea de conservar, controlar, dominar lo real para esconder el hecho de que lo real agoniza debido a la extensión de la simulación. Lo mismo que la televisión la museización simula lo real y al hacerlo contribuye a su agonía. Museizar es justamente lo contrario de conservar: para Baudrillard, y análogamente para Jeudy, es matar, congelar, esterilizar, deshistorizar y descontextualizar. Son por supuesto, los eslóganes de la vieja crítica que desdeña el museo como cámara sepulcra<sup>4</sup>.

Si la fase primera de la modernidad se caracterizó por su movimiento explosivo y de expansión planetaria, hoy viviríamos en una época de implosión: las culturas entraron al juego de las diferencias y su domesticación semiúrgica hoy devenida en juegos de signos.

El museo sería así la garantía fantasmagórica e imaginaria de que lo real aún existe, de que la alteridad aún no ha entrado a lo mismo del código y de que la memoria aún es capaz de revivir, en un presente fugaz y cambiante, el original como mito y como símbolo de nuestra relación con el mundo. Aún más, llevada a su extremo esta hipótesis de las culturas como simulacro, consideraría el museo como mausoleo espectacular luego de pasada la fase productiva, para quedar instalados en nuestra actual condición de reproducción signica, de consumo inagotable de un mundo virtualizado donde la producción nos dejó con un mundo convertido en residuo o desecho.

Se podría aquí muy bien parafrasear el título que Barbara Mitchel le puso al texto con el cual participó en ¿es Troisièmes rencontres internationales de sociologie de l'art en Grenoble, dedicado a Baudrillard; "L'art, le mort, les restes". Así podríamos nosotros continuar con nuestro tema transformándolo en "El museo, la muerte y los restos". Las culturas y el mundo virtualizados y convertidos en resto, así como hemos convertido al mundo en objetos consumibles y desechables.

El consumo -dice Barbara Michel- se ha girado hacia lo desechable, lo inútil (el gadget) y lo obsoleto. Desde el plato hasta la estilográfica, a la rasuradora, todo es desechable. Y nosotros tiramos cada vez más aquello que se nos vende incluso sin consumirlo. Es el empaque. La mitad del peso de lo que consumimos es empaque, es

<sup>3</sup> Jean Baudrillard, Cultura y simulacro, Barcelona, Kairós, 1984, pág. 83.

<sup>4</sup> Andreas Huyssen, "Escapar de la amnesia: el museo como medio de masas", en AA.W., El paseante, N° 23-25 de 1995, Madrid, pág. 72.

casi los dos tercios del volumen de nuestros tachos de basura<sup>5</sup>.

La traspolación a todos los ámbitos de esta situación no deja de ser importante, pues nos lleva a preguntarnos qué hacer con los desechos, cuando el mundo, las culturas, los objetos, las obras de arte son desechos. Baudrillard responderá que "ya no es tanto una economía de la producción lo que nos dirige, sino una economía política del reciclaje -ecología y polución-, una economía política del resto".

En términos de las "culturas", o de las "memorias", o de los "objetos" en su fase de ritualización mass-mediática, el museo puede ser perfectamente el lugar de una resurrección anacrónica:

como decía Marx, refiriéndose a Napoleón III: ocurre que los acontecimientos se producen dos veces en la Historia. La primera vez tienen un alcance histórico real; la segunda no son más que un recuerdo caricaturesco, una transformación grotesca, que vive de una referencia legendaria. Así, el consumo cultural puede ser definido como la época y el lugar de la resurrección caricaturesca, de la evocación paródica de lo que ya no es, de lo que está consumado en el primitivo sentido de la palabra (acabado y cumplido). Esos turistas que parten en automóvil hacia el Gran Norte a rehacer los gestos de la fiebre del oro, a los que se alquila un batidor y una túnica esquimal para dar color local, esas gentes consumen: consumen en forma ritual lo que fue acontecimiento histórico reactualizado a la fuerza como leyenda. En Historia, semejante proceso recibe el nombre de restauración: se trata de un proceso de negación de la Historia y de resurrección inmovilista de los modelos anteriores<sup>6</sup>.

La actual naturaleza virtual en la que vivimos desterritorializa al mundo, sus objetos y sus culturas; todo es puesto a circular en su forma digitalizada para el consumo espectacular, pero, como muy bien lo dice Barbara Michel, todo consumo produce sus desechos y en la actual cultura del reciclaje cultural nos vamos convirtiendo cada día más en caníbales de la cultura, gourmets de lo muerto, o de lo vivo que se congela a nuestro paso.

La museización -dice Andreas Huyssen- aparece como síntoma de una era glacial terminal, como el último paso en la lógica de esa dialéctica de la ilustración que va de la autoconservación, pasando por la dominación del propio yo y del otro, hacia un totalitarismo de la memoria

<sup>5</sup> Barbara Michel, "L'art, la mort les restes", en M.W., Sans Oublier Baudrillard,

Bruxelles, La Lettre Volée, 1996, pág. 167.

<sup>6</sup> Baudrillard, La sociedad de consumo, Barcelona, Plaza & Janes, 1970, pág. 145.

<sup>7</sup> Huyssen, "Escapar de la amnesia...", pág.72

muerta colectiva más allá de todo yo y de toda vida (...y. El mundo es museizable pero su cadáver nos llega a la manera en que hoy se reciclan los cuerpos: por trozos. Habría que decir por trozos espectacularizados en nuestra actual cultura fractal.

### 3º Teoría de una Kulturgesellschaft

Esta teoría es particularmente interesante para señalar los mecanismos de espectacularización de la cultura, entendida esta como una forma contemporánea de socialización.

Una Kulturgesellschaft-dice Huyssens- es una sociedad en la que la actividad cultural funciona cada vez más como una agencia de socialización comparable, y a menudo incluso enfrentada, a la nación, la familia, la profesión, el estado. Sobre todo en las culturas o subculturas juveniles, las identidades se adoptan provisionalmente y se articulan mediante pautas de vida y complicados códigos subculturales. La actividad cultural en general no se ve como algo que ofrezca descanso y compensación para un sujeto deseoso de regenerar la estabilidad y el equilibrio en el espejo de una tradición unificada (o reunificada). El crecimiento y la proliferación de la actividad cultural se interpreta más bien como agente de la modernización representativo de una nueva etapa de la sociedad de consumo en occidente. En lugar de estar aparte de la modernización, el museo funciona como su agente cultural privilegiado<sup>8</sup>

Lo que aquí se plantea es la fragmentación de la cultura en un caleidoscopio de culturas cuyo lugar es la metrópolis. Estaríamos entonces ante ese fenómeno del pluralismo de las fábulas y la disolución de las identidades

fuertes. En esta situación la disolución de los referentes como la nación, la familia, el Estado, etc., conlleva el fenómeno de personalidades constituidas por los flujos permutantes de los signos estacionales, el establecimiento

precario de códigos que nacen y mueren, la proliferación heteróclita de los lenguajes.

Es lo que denomina Huyssen emergencia de las culturas o subculturas juveniles y de las identidades provisionales, lo cual corresponde perfectamente con la descripción del metropolitano contemporáneo que realiza Felix Guattari:

El ser humano contemporáneo se encuentra fundamentalmente desterritorializado. Sus territorios existenciales originarios -cuerpos, espacio doméstico, clan, culto-ya no están arrumados

<sup>8</sup> Ibid, pág.73.

en un suelo inmutable, sino enganchados, en lo sucesivo, a un mundo de representaciones precarias y un perpetuo movimiento. Los jóvenes que deambulan, con un walkman pegado a las orejas, están habitados por ritornelos producidos lejos de sus tierras natales. Sus tierras natales, por otra parte, ¿Qué podría querer decir eso para ellos?. Con toda seguridad no el lugar donde reposan sus ancestros, donde han visto el día, donde tendrán que morir. Ya no tienen ancestros; han caído allá sin saber por qué y así mismo desaparecerán<sup>9</sup>.

Es también la situación contemporánea de la sociedad mass-mediaticada, tal como la analiza Vattimo, una sociedad que ha perdido su principio de realidad fuerte en aras de la multiplicidad creciente de nuevos discursos que se encargan de transmitirla, es decir, de construirla en sus redes. De esta manera el tiempo de organización de los acontecimientos y de transmisión de las memorias deja de ser lineal para dar paso a los múltiples tiempos antes despreciados por esta historia unitaria.

Para esta sociedad fragmentaria y constituida en sus propias imágenes móviles y evanescentes ¿qué le puede ofrecer el museo? Y además ¿de qué museo estamos hablando?

La tesis de la Kulturgesellschaft aborda el problema de la industria de la cultura cuando sugiere que los medios de masas, sobre todo la televisión, han creado un deseo insaciable de experiencias y acontecimientos, de autenticidad e identidad que, sin embargo, la televisión no puede satisfacer. Dicho de otro modo, el nivel de expectativas visuales de nuestra sociedad se ha elevado a un punto en el que el deseo escópico de la pantalla se muda en deseo, de otra cosa<sup>10</sup>.

Ahora bien el desarrollo de esta tesis no es unívoco, más bien se despliega entre las ambigüedades de las experiencias estéticas, psicológicas y sociológicas de la vida contemporánea. Pregunta Huyssen: ¿qué diferencia se encuentra en el museo? ¿es la materialidad real, física, del objeto museístico, del artefacto exhibido, el que hace posible una experiencia auténtica, frente a la irrealidad siempre fugaz de la imagen sobre la pantalla?

Son preguntas inquietantes, pues están precedidas de los acontecimientos de la transformación de museos tradicionales como el Louvre, donde el objeto artístico podía observarse en un tête á tête íntimo, pero que, sin embargo, no atraía ni seducía a nuestras multitudes contemporáneas, a diferencia de museos como el

Baubourg que recibía con muchísimas menos obras a diez veces más visitantes, o el fenómeno del museo de D'Orsay, con sus filas interminables y una puesta en escena que confunde al espectador por las ambigüedades que se le presentan entre el fondo y la figura, diluyéndose a veces o predominando en otras el fondo del museo elevado a máxima categoría estética.

En el mundo postmoderno -dice Huyssen- esa venerable técnica museística se aplica a nuevos fines, realizada por una mise-en-scène espectacular y que obviamente cosecha grandes éxitos de público. La necesidad de objetos con aura, de encarnaciones permanentes, de la experiencia de lo fuera de lo común, parece ser indisputablemente un factor clave de la museofilia. Sobre todo los objetos que han perdurado a lo largo de los siglos quedan por eso mismo ubicados fuera de la circulación destructiva de los objetos-mercancías destinada a la basura. Cuanto más viejo sea un objeto más presencia puede encarnar, más distinto es de los objetos actuales que pronto serán obsoletos, lo mismo que de los objetos recientes y ya obsoletos. Ya eso sólo puede bastar para prestarle un aura, para reencantarlo más allá de las funciones instrumentales que pudo haber tenido en una época anterior. Puede ser precisamente el aislamiento del objeto, respecto de un contexto genealógico, lo que permita la experiencia a través de la mirada museística del reencanto<sup>11</sup>.

Reencantamiento del mundo, del objeto, de la imagen; nuevo fetichismo, más en el sentido freudiano o del coleccionista en la intimidad con sus objetos y sus pasiones. En este sentido los objetos-fetichismo del museo propiciarían, en una época que privilegia la Hipomnesis y las prótesis de la memoria, una experiencia anamnésica más cercana a lo sublime de la memoria. Nada puede igualar esta experiencia de la autenticidad, del estar presente junto al objeto que aún testimonia un aura de la realidad acontecida.

Andreass Huyssen no sale, con su apuesta por este museo propiciador de experiencias auténticas, de una serie de polaridades que aún no quedan resueltas: si la televisión es puro medio, es decir, medio y mensaje donde el mundo espectacularizado es sólo la experiencia de los simulacros y de la simulación, entonces el museo es el medio de un mensaje de lo auténtico; si los mass media propician la mala memoria hipomnésica, entonces el museo con su panoplia de objetos auténticos propicia

<sup>9</sup> Guattari Felix, El Constructivismo guattariano. Cali, Editorial, Universidad del Valle, 1993, pág. 207

<sup>10</sup> Huyssen, "Escapar de la amnesia...", pág. 74.

<sup>11</sup> Ibid



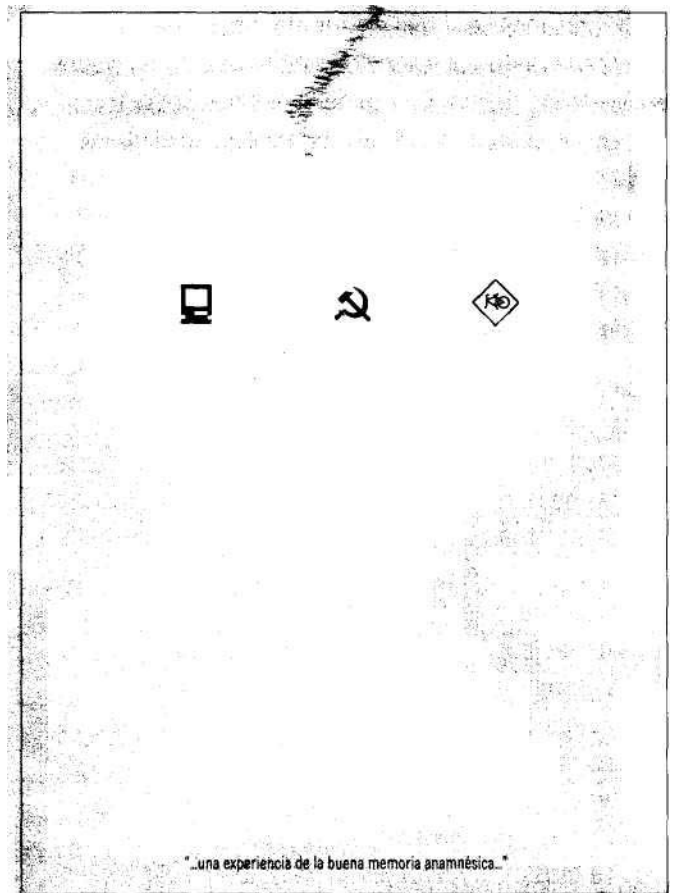
una experiencia de la buena memoria anamnésica.

Sin embargo como el mismo Huyssen constata, las cosas no son tan sencillas en los museos contemporáneos donde los diversos medios interactúan con el espectador y el objeto fetiche ahora también es espectacularizado y tomado a su cargo por las redes de la simulación. La materialidad de los objetos mismos parece funcionar como una garantía contra la simulación, pero -y ésta es la contradicción- su propio efecto anamnésico no puede jamás escapar totalmente de la órbita de la simulación, y se ve incluso realzado por la simulación de la mise-en-scène espectacular. Se podría decir, pues, que la mirada museística revoca el desencanto weberiano del mundo en la modernidad y reivindica un sentido de lo no-sincrónico y del pasado en la experiencia de un reencantamiento transitorio que, al igual que el ritual, puede ser repetido. Esa mirada a las cosas museísticas se opone también a la progresiva inmaterialización del mundo por obra de la televisión y de las realidades virtuales de las redes informáticas<sup>12</sup>.

De lo que se trata entonces es de ese estatuto escindido de las formas de construir la realidad a través de los medios de comunicación y de las nuevas redes informáticas. Estatuto también de la memoria de lo "propio" aligerado y de lo "otro" como fábula también legítima frente a un nosotros ya fragmentado.

El museo así concebido sería también la posibilidad de otorgarle la palabra a todos aquellos hasta ahora excluidos de la Historia Universal, pero sería un retorno débil, como dice Vattimo, pues quizá ya nadie sea capaz de enarbolar los principios fuertes de las racionalidades locales, en tanto, ya atravesados todos por los medios de comunicación masivos, parece como si se aligeraran en su ser; como si los modos de organizar los acontecimientos particulares y las tramas de las tradiciones, a través de las imágenes telematizadas, les quitaran seriedad y peso. La multiplicación de las imágenes de los seres étnicos permiten dar cuenta de su carácter de fábula y contemplarlos así, de otra manera menos seria, al igual que podemos mirar al otro con los ojos menos lastrados por nuestra unicidad de ser y aceptarlo como hijo y protagonista de otra fábula que bien hubiese podido ser la nuestra.

Frente a este "aligeramiento" quizá sólo quede, como experiencia "aún" auténtica, ese reencantamiento transitorio de un museo a su vez preso de las redes de espectacularización. Pero en ese contexto lo que se reivindica



es la expresión del otro, de una otredad que bien puede ser próxima o lejana y que se manifiesta con los medios expresivos y espectaculares que hoy nos caracterizan.

### El sadismo como "happening"

Quisiera finalmente mencionar otro de los grandes fenómenos que contemporáneamente forman parte de la espectacularización metropolitana. Se trata, en este caso, de ese flagelo que desde la obra de Mike Davis, *The City Of Quartz*, podemos llamar como el sadismo urbano y que toca varios fenómenos: cuando se habla de sadismo se está refiriendo de alguna manera al desfallecimiento de la libertad que caracterizó, tal como vimos en los espacios de la modernité, a la metrópolis emergente.

Las ciudades latinoamericanas han vivido en casi su totalidad estas transformaciones y otras como Cali, Bogotá y en especial Medellín, en el caso colombiano, se les ha añadido el terrorismo de izquierda y derecha y el sadismo revanchista de los brazos armados de los carteles, quienes, exasperados y acorralados, desencadenaron su furia en los espacios públicos, irrumpiendo en ellos de una manera tan atroz que terminaron por crear un auténtico pánico al placer de disfrutar los lugares de ocio, de diversión, de encuentro y actividades de nuestras ciudades.

<sup>12</sup> Ibid. ság. 76.

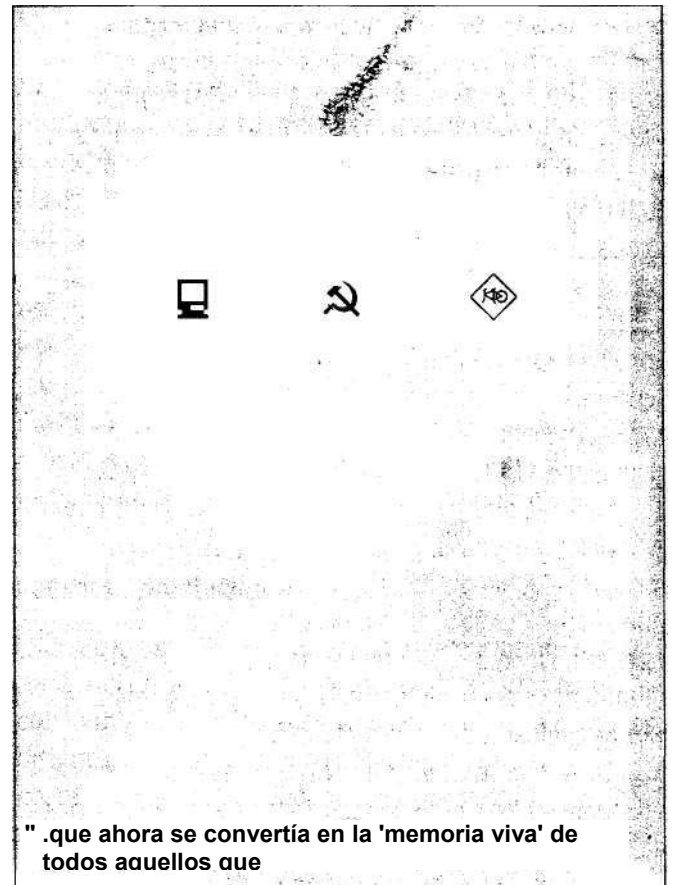
Podríamos decir que el sadismo urbano ha sido practicado tanto por los sectores públicos como privados. En Medellín tenemos el caso del saneamiento de Guayaquil, como punto final a un espacio en el que se habían "enraizado" las culturas variadas de gentes reunidas de todo el departamento de Antioquia, y que encontraba en un espacio abigarrado de comidas, vestidos, arquitecturas ornamentadas y pintadas en todos los colores, una escenificación de las memorias que habían traído de los pueblos a la ciudad: hospedajes, cantinas, bares, músicas e iconografías, imágenes populares, comercio de todo tipo, mercados, talleres, fábricas, etc.

Esta colcha de retazos de las identidades fractales de Guayaquil fue transformada en la imagen saneada e internacional del Centro Administrativo de la Alpujarra, que, a cambio de la cultura viva del pueblo, le entregó a la ciudad el imponente y sublime monumento a la raza (1979-1988) del escultor Rodrigo Arenas Betancur, que ahora se convertía en la "memoria viva" de todos aquellos que había expulsado a la periferia fragmentada.

El saneamiento de Guayaquil estaba articulado así a todo un proyecto de fragmentación de estos "nichos urbanos", reubicando en un round point de alta velocidad a la Central Minorista y construyendo dos terminales para el transporte terrestre, una en el norte y otra en el sur, logrando una higienización de la centralidad y al mismo tiempo un mejoramiento de la "función circulatoria".

Este mismo proyecto, extendido hacia la avenida Oriental, reconfiguró el área de San Antonio con el inmenso parque que articula espacialmente una zona que actualmente está en un proceso de reacomodación simbólica. El parque de San Antonio privilegia el vacío y recuerda esas plazas que se convirtieron en obsesión en las pinturas de De Chirico, llamada metafísica porque muestra ese aspecto inquietante y a veces siniestro que adquieren ciertos espacios urbanos cuando los humanos lo abandonan y le dejan lugar a las sombras de los edificios y esculturas en el silencio y a la desolación de la noche reprimida.

Así mismo, la descomunal urbanización de El Poblado, que, abandonando la tradicional retícula con manzanas y calles, se proyectó en una trama de redes con "urbanizaciones-isla", en la que se disuelven los dispositivos de sociabilidad pública de la antigua ciudad, como las plazas, las plazuelas, calles, parques, etc. La red privilegia al automóvil y, sin espacios de tránsito para el peatón, se convierte en una negación de la urbanidad | que se refugia en los centros comerciales dejando por a fuera a los indeseables y a los sospechosos al mismo



**" .que ahora se convertía en la 'memoria viva' de todos aquellos que**

tiempo que reivindicando sus espacios como los auténticos lugares urbanos, para una época en la que el espacio público ha adquirido connotaciones maléficas. Automóvil, redes y centros comerciales hacen que retornemos paradójicamente a la época de oro de los "pasajes", tan cara a Walter Benjamín, en los cuales nació la ciudad ecléctica, antes de que los urbanistas inventaran el "Bulevar" como dispositivo urbano para la teatralización de la vida pública.

La ciudad moderna nos ha dejado una imagen urbana con espacios diseminados y fragmentarios, una simbología maquinica que ha logrado dominar, a veces hasta su exterminio, a la naturaleza orgánica, rica y tropical de nuestro medio: avenidas aéreas, puentes, aviones, trenes metropolitanos lanzados a toda velocidad, todo conducido por una estética que ha hecho desaparecer muchas cosas debido al privilegio del tiempo sobre el espacio y al imperio de la velocidad sobre el cuerpo, paso -como dice Paul Virilio— de la democracia a la dromocracia<sup>13</sup>. Esto conlleva a que las cosas menudas, las pequeñas

<sup>13</sup> Paul Virilio, "Dromología: La lógica de la carrera", en M.W., Media Culture, Barcelona, ACC L'Angelot, 1955, pág. 71.

siglo XIX y luego en la era maquina en el Nueva York del siglo XX, parece indudable que el de hoy lo constituye la ciudad de los Angeles.

En uno de los capítulos más estremecedores de Mike Davis en City of Quartz titulado "Fortress LA.", nos damos cuenta, no sin angustia, que la angelización de las metrópolis colombianas hace ya rato camina dirigida por los mismos lineamientos:

Signos de poder y de intimidación.

Ciudadelas cerradas. Arquitecturas

"defendibles". Destrucción de los

espacios públicos.

Megaestructuras negadas a los espacios públicos y sus habitantes.

Una semiótica totalitaria desplegada por las grandes corporaciones.

Tratamiento maniqueo del microcosmos popular.

Amoblamiento humano imposible de habitar. Policías

rentados y robotización de la vigilancia. Tendencia al

cerramiento de barrios enteros. Haussmannización

invisible y retraimiento de lo público.

Filtraciones de las masas y orquestación skinneriana de los espacios lavados, etc.

## **Figuras artísticas efímeras de la metrópolis mutante**

Con lo expuesto hasta aquí se ha tratado de señalar cómo existe una línea de filiación que despierta con el concepto de Modernité en Baudelaire y que tiene como epígono contemporáneo a la estética espectacular de un gran número de artistas que, en su proceso, han decidido abandonar los recintos cerrados, las galerías y los museos, aún manejados como lugares de atesoramiento, conservación y exhibición de un patrimonio artístico propiedad de la institución, para salir a los espacios públicos e instalar allí su obra, no de manera permanente sino temporal. Tratan de interactuar con los espacios y con los transeúntes para reenfocar la experiencia urbana en sus múltiples facetas.

De igual manera las preocupaciones institucionales también han sido permeadas por este síndrome de la espectacularización de la cultura y han tratado de entablar una reconfiguración estética de los espacios públicos y de los ciudadanos que se abre hacia los principales problemas hasta aquí tratados.

monumento, la escultura, el espacio o la esquina de encuentro ocasional, plazas, plazoletas, parquecillos, hayan desaparecido para muchos ciudadanos. Podría ser perfectamente que en la construcción de nuestra ciudad haya existido -por contradictorio que parezca- una memoria del olvido, algunas personas la han llamado progreso, pero, en todo caso, consiste en borrar del mapa las huellas de los habitantes en beneficio de las marcas monumentales técnicas y científicas que se convierten no sólo en los nuevos hitos de la ciudad sino en los símbolos del poder económico y político: los grandes edificios que compiten por ser el más alto de todos cuantos se han construido, las residencias -amuralladas y bajo vigilancia privada y electrónica- que han llenado las lomas de El Poblado, salpicadas de monumentos y esculturas que nadie ama porque están aprisionadas y vedadas al ciudadano, siempre sospechoso e inquietante cuando va a pie.

Si el imaginario urbano y las formas dramáticas de la vida metropolitana tuvieron su modelo en el París del

El artículo pretende llamar la atención sobre la concatenación de tres procesos de transformación. Son evidentes, por una parte, los profundos y acelerados cambios de nuestras sociedades que conciernen tanto a las estructuras socioeconómicas como a la subjetividad de la gente. Dicha reorganización social conlleva, por otra parte, una transformación de la política. Esta pierde la centralidad que tuvo antaño en la regulación y conducción de la vida social. No debe sorprender entonces que tenga lugar una resignificación de la ciudadanía.

Esta aproximación descansa sobre el Informe 2000 del Desarrollo Humano en Chile, preparado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, y que se podrá consultar a partir de marzo en la página web [www.pnud.cl](http://www.pnud.cl). Se trata pues de una reflexión sobre el caso de Chile, pero que tal vez ofrezca pistas sugerentes para otros países latinoamericanos.

A partir de los resultados de una encuesta nacional, realizada en junio de 1999, se aprecian dos tendencias. Primero, parece confirmada cierta asociación entre la disposición de capital social y la participación ciudadana. Vale decir, la fortaleza del vínculo social contribuye a una mayor participación ciudadana. Segundo, existen indicios para suponer que "ser ciudadano" no se refiere tan sólo a la política institucional, sino progresivamente a la vida social. En síntesis, la calidad de la vida social sería una condición favorable para el ejercicio de la ciudadanía a la vez que su objetivo.

"Dicha automatización relativa de los sistemas tiene dos consecuencias para la política..."

\* Profesor de FLACSO, sede Chile, e investigador del PNUD para el Desarrollo Humano en Chile. La reflexión es de responsabilidad exclusiva del autor y no compromete ninguna de las instituciones.

## La transformación de la política

La política ya no es lo que fue. Ella fue un conjunto de instituciones y procedimientos más o menos claramente estructurados, con amplia penetración en la sociedad a través de mecanismos clientelares y corporativos. Hasta hace poco, la política fue la principal instancia que ordenó y articuló la vida social. Y los ciudadanos esperaban de la política que ella cumpliera precisamente esa función. Hoy en día, la situación ha cambiado por diversas razones<sup>1</sup>. Para comprenderla hay que tomar en cuenta 1) los cambios estructurales ocasionados por los procesos de diferenciación y de globalización y 2) los cambios en la dimensión simbólica de la política.

## Cambios estructurales

Una razón radica en el proceso de diferenciación funcional de la sociedad. Comparando nuestros países con lo que eran en los años sesenta, se observa cómo los distintos sistemas funcionales (llámense sistema económico, jurídico, educacional y, por supuesto, el sistema político), devienen relativamente autónomos y autorreferidos en torno a sus respectivas lógicas específicas. Dicha autonomización relativa de los sistemas tiene dos consecuencias para la política. Por una parte, socava su centralidad. Vivimos en una sociedad policéntrica donde la política ya no representa el vértice ordenador de la pirámide social. Ello cuestiona la "unidad" de la sociedad tal como ella nos era familiar. Reaparece la "cuestión del orden" como un problema. Esa crisis de la política como núcleo organizador de la vida social es la que subyace a muchas de las coyunturas dramáticas que sufren los países latinoamericanos.

Al descentramiento de la política se agrega, por otra parte, la restricción del campo de la acción política. La causa visible es la expansión del mercado. En realidad, ella refleja la mencionada autonomización de los diversos sistemas; en este caso, del sistema económico. La diferenciación implica que las diferentes "lógicas funcionales" reaccionan a los estímulos de su entorno solamente cuando tales señales pueden ser traducidas a su lenguaje interno. Por consiguiente, la política dispone de menos capacidad de intervención que antes. La jerarquía es un recurso menos aplicable en situaciones de gran complejidad. Ahora se requieren relaciones más

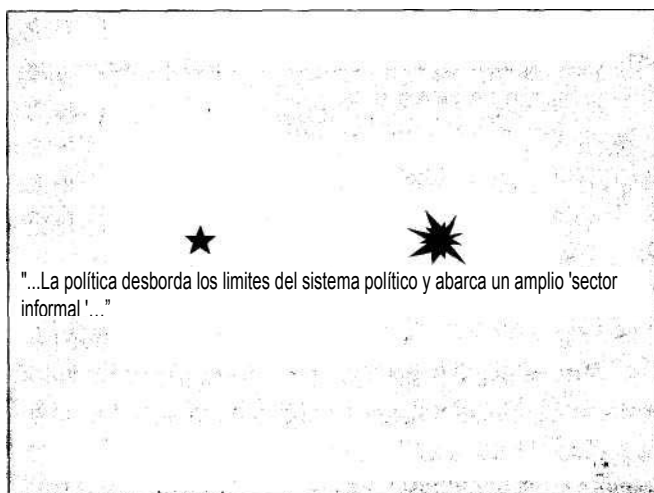
<sup>1</sup> Norbert Lechner, "¿Por qué la política ya no es lo que fue?", en Revista Foro 29, Bogotá, mayo 1996.



horizontales de coordinación. Es precisamente lo que ofrece el mercado como un mecanismo de coordinación descentralizada entre las personas. Pero, como nos recuerdan diversas experiencias recientes, el mercado presupone ciertos factores (como reglas de juego y relaciones de confianza y cooperación), que él mismo no produce. La vida social sigue exigiendo la coordinación política, pero basada en otro instrumental, más adecuado al nuevo contexto.

La restricción de la soberanía popular es acompañada de una redefinición de la soberanía nacional. Los procesos de globalización rompen con el marco nacional de la política y el monopolio del Estado. Existe una especie de "soberanía compartida" entre diversos actores. En realidad, el campo de acción de la política se encuentra redimensionado por procesos transnacionales (p.ej. las turbulencias financieras, pero también Internet), que escapan al control del gobierno nacional, o por normativas internacionales (p.ej. normas del comercio o de protección medioambiental), que obligan a una adaptación de la legislación nacional. A la par con esta desterritorialización y tal vez más importante aún que el redimensionamiento del espacio es la redefinición del tiempo. La globalización relativiza también el dominio del Estado nacional sobre el tiempo, desde la hora hasta la historia. Se aprende a vivir a la hora de otros países y a anticipar el futuro fuera del marco nacional.

Todo ello no hace desaparecer a la política, pero le da otro cariz. La política desborda los límites del sistema político y abarca un amplio "sector informal". Buena parte de la política realmente existente ocurre en una trama de "redes" formales e informales, nacionales y transnacionales. Se trata de un mecanismo ágil y flexible para responder a la creciente complejidad de los problemas del país. Cuando ni el Estado ni los actores



económicos disponen por sí solos de los recursos para enfrentar los retos, la articulación ad hoc de las instancias pertinentes favorece la negociación y ejecución de las eventuales soluciones. En cambio, la red no asegura que sean tomados en cuenta los intereses no organizados, que los acuerdos sean fiscalizados políticamente y que sean publicitados debidamente. A la complejidad de la política se suma así una creciente opacidad, fomentando suspicacias (reales o imaginarias) acerca de los llamados "poderes tácticos"

## Cambios del discurso político

En los últimos años se ha debilitado la dimensión simbólica de la política. Particularmente notorio es el desperfilamiento de las ideologías. El fenómeno tiene que ver con el colapso del sistema comunista, pero especialmente con las profundas transformaciones que caracterizan este cambio de época. De cara a tales procesos a la vez complejos y viscosos, la llamada "desideologización" refleja la erosión de las claves interpretativas que anteriormente otorgaban inteligibilidad a la realidad social. Carecemos de códigos mentales para dar cuenta de los cambios sociales y ello se expresa en las dificultades que tiene la política para "dar sentido" al desarrollo social.

El discurso político pierde poder de convocatoria porque ya no logra ofrecer códigos interpretativos ni señas de identidad fuertes. En la medida en que las identidades de clase se diferencian y dan lugar a una multiplicación de agrupaciones tenuemente perfiladas, se diluyen los "intereses representados" políticamente. Pierden perfil los grandes clivajes sociales que eran escenificados por la lucha política. El resultado es una "neutralización" de los conflictos políticos. Enfriar la política como arena institucional de los conflictos tiene, sin embargo, una consecuencia inesperada: la brecha entre el sistema político y la ciudadanía aumenta. Las luchas políticas ya no logran representar a la diversidad de intereses focalizados y, a la inversa, los ciudadanos tienden a considerar aquellas pugnas como meras rencillas entre políticos.

Está a la vista lo difícil que es para la política simbolizar la unidad de una sociedad cada vez más diferenciada y compleja. En un mundo globalizado y en constante reestructuración, ¿qué símbolos de integración social puede ofrecer la política?

Un ejemplo ilustrativo son las políticas sociales: la lucha contra la pobreza y las inversiones en salud y educación suelen representar los esfuerzos prioritarios del

Estado. Sin embargo, dichas medidas no están acompañadas de discursos públicos que tematizen y expliciten el sentido de las mejoras materiales, vinculándolas a la subjetividad de la gente. Ella no busca solamente una atención médica oportuna, una educación de calidad para sus hijos; exige ser reconocida en su dignidad individual, protegida como un miembro de la comunidad, valorada por sus esfuerzos y sacrificios. Mas la política tiende a desaprovechar tales oportunidades para otorgar sentido a la convivencia social. Y las personas a su vez, difícilmente se reconocen en una política que no les brinda reconocimiento social, un sentimiento de seguridad colectiva y de pertenencia a una "comunidad".

El desvanecimiento de la dimensión simbólica de la política tiene su contraparte en la individualización de los ciudadanos. Este proceso típico de la modernización, muchas veces toma la forma de una privatización. Las personas tienden a abandonar el espacio social y a encerrarse en la casa. Es una individualización de espaldas a la sociedad y la política. Sin abordar las posibles justificaciones, cabe constatar el resultado: una subjetividad fuertemente privatizada. Dicha retracción parece potenciada por el redimensionamiento del ámbito público como espacio mediático. Gracias a la televisión, existe un acceso privado y selectivo (según las preferencias personales) a lo compartido. Y ello modifica la carga subjetiva de la política. Prevalece una política des-subjetivizada. Comparado con décadas anteriores, las personas ya no suelen invertir sus afectos y emociones en la política.

La privatización refleja asimismo las decepciones de una subjetividad vulnerada. Para muchos el compromiso político se revela como un engaño que los indujo a sacrificar sus vínculos familiares y de amistad. Y la transmisión de tal memoria a las generaciones jóvenes confirma sus aprehensiones: la política no cambia nada y sus promesas son vanas ilusiones.

En resumidas cuentas, crece la desafección por la política. Salvo en períodos "calientes", la política no es algo relevante en la vida cotidiana de los ciudadanos. No sabemos lo que fue la democracia en la polis griega, pero en los tiempos modernos la gente suele estar más preocupada del empleo y del sexo, de la familia y de la salud. El desinterés resulta plausible considerando la limitada influencia de la política respecto al protagonismo de la economía y la ausencia de un discurso público en el cual la subjetividad pueda reconocerse. Entonces no sorprende una doble reacción. Por una parte, las personas tienden a exigir del sistema político por sobre todo eficiencia. Asumiendo el discurso económico, se "mide" a la política por su capacidad de

resolver los problemas concretos de la gente. Simultáneamente empero, por otra parte, la subjetividad huérfana reclama una instancia que dé voz y visibilidad a las demandas de reconocimiento, seguridad y pertenencia. De allí esa mezcla de tecnocracia y populismo que caracteriza actualmente buena parte de la región.

## **La resignificación de la ciudadanía**

Por lo general, se concibe a la ciudadanía por referencia al Estado y el sistema político. Ha sido el ámbito político-estatal quien otorga reconocimiento a los ciudadanos, los integra como miembros de la comunidad y les asegura la seguridad debida. Y las personas se han pensado y sentido como ciudadanos en esa esfera político-estatal. Participando de ella construyen sus identidades colectivas, defienden sus intereses y manifiestan sus opiniones. Ahora, el redimensionamiento del referente político-estatal altera la noción de ciudadanía.

Cuando el sistema político pierde su centralidad y su jerarquía vertical, cuando la acción política desborda, tanto el marco nacional como el marco institucional, cuando el discurso político ya no escenifica una verdad autoevidente, cuando las bases del "contrato clientelista" se diluyen; en fin, cuando el Estado pierde su aura de poder sacrosanto, también cambia el papel del ciudadano. La erosión de la "política institucional" obliga a las personas a concebir de manera nueva su rol de ciudadanos. El orden político ha perdido su halo de naturalidad inamovible y, por tanto, los procesos de identificación y adhesión se vuelven reflexivos. La individualidad reclama su autonomía y desconfía de las ideas e identidades heredadas. En ausencia de las grandes ideologías, las personas están forzadas a formarse su propia idea acerca de los problemas y prioridades del país. Los "electorados cautivos" se dispersan y los ciudadanos comienzan a hacer un uso selectivo y reflexivo de su relación con los actores políticos.

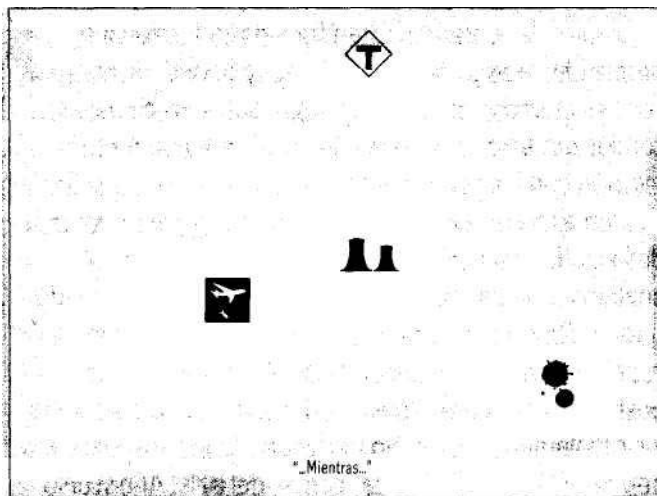
En este contexto parece tener lugar una redefinición de la ciudadanía. Propongo distinguir en términos analíticos al menos dos tipos de ciudadanía. Por un lado, una ciudadanía que puede denominarse instrumental por cuanto considera a la política como algo ajeno y, no obstante, se dirige al sistema político en tanto solución a los problemas sociales. No pretende participar en la toma de decisiones ni moldear la marcha del país. Al discurso

abstracto opone su mundo concreto y reclama una gestión eficiente en favor del bienestar de la gente. Lo que cuenta son los servicios tangibles que presta. Dicho de modo esquemático: la "ciudadanía instrumental" descrea de la política y cree en la administración (particularmente la municipal).

Por otro lado, parece emerger lo que puede llamarse una "ciudadanía política". El segundo tipo de ciudadanía se refiere no tanto a la "política institucionalizada" en el sistema político como a la acción colectiva de los propios ciudadanos. Analizaré el fenómeno en dos pasos. A partir de la encuesta realizada por el PNUD pretendo mostrar para el caso de Chile: 1) la relevancia del "capital social" para la participación ciudadana y 2) la presencia de una ciudadanía volcada precisamente a ese vínculo social.

### Capital social y ciudadanía

"Será difícil construir capital social, pero es la clave para hacer funcionar la democracia". La frase final de Making Democracy Work resume la tesis con la que Robert Putnam (1993) actualizó el debate sobre las condiciones sociales de la democracia. Si la tesis encontró eco de inmediato en los debates académicos y políticos, ello se debe a la constatación que la sustentabilidad de cualquier "modelo de desarrollo" depende en buena medida de la relación entre política y vida social. En las sociedades de alta complejidad y contingencia, como la de los grandes países latinoamericanos, de poco sirve implementar desde arriba grandes reformas de la estructura económica si no involucra la creatividad y concertación de las personas. Y dicha participación es requerida no sólo en el mercado sino muy especialmente en las instituciones sociales y políticas -desde la confianza y las normas morales hasta la institucionalidad democrática-, en las cuales se inserta el funcionamiento del mercado.



La tesis de Putnam afirma que el buen funcionamiento de las instituciones democráticas depende del capital social existente. Y entiende por capital social ciertos rasgos de la organización social como la confianza social, las normas de reciprocidad y las redes de cooperación cívica que pueden mejorar la acción colectiva. Numerosos autores señalaron con razón que el enfoque carece de precisión conceptual, que rinde tributo excesivo a una visión romántica (tocquevilliana) de la asociatividad cívica a la vez que deja poco espacio a la construcción deliberada de ese capital social<sup>2</sup>. Estas y muchas otras críticas son ciertas y, no obstante, conviene prestar atención al tema. Obviando las connotaciones economicistas de la noción de capital social, cabe preguntarse por las formas de vínculo social existentes en una sociedad y sus relaciones con las estructuras macrosociales.

En el mérito del concepto radica también su principal dificultad: ¿cómo cuantificar el capital social de un grupo o de una sociedad? La medición ha de combinar criterios individuales (pertenencia a organizaciones, confianza en los demás) con indicadores sociales (existencia de normas de reciprocidad y de compromiso con fines cívicos). Una aproximación práctica ofrece el World Values Survey de 1990/91<sup>3</sup> aplicado en varios países latinoamericanos. Replicando las variables pertinentes de dicho cuestionario, la encuesta realizada por el PNUD en Chile brinda una primera evaluación. Junto con un índice de capital social se construye un índice de participación política y un índice de desafección política.

Los resultados empíricos parecen confirmar la tesis de Putnam: a mayor disposición de capital social las personas entrevistadas suelen tener mayor participación ciudadana. Y a la inversa, cuanto menor sea su capital social mayor tiende a ser su desafección política.

La relación plantea una serie de interrogantes. En primer lugar, la acumulación desigual del capital social. Mientras que los entrevistados del grupo socioeconómico alto disponen de un alto nivel de capital social, los encuestados del grupo socioeconómico bajo muestran grandes carencias. Ello confirmaría una experiencia conocida: la pobreza tiene que ver no sólo con

1 Alejandro Portes, "Capital social: sus orígenes y aplicaciones en la sociología moderna", en J. Carpio e I. Novakowsky (comps.), De igual a igual. El desafío del Estado ante los nuevos problemas sociales, México, FLACSO, 1998; Christian Grooteert, "Social Capital: The Missing Link?", Social Capital Initiative Working Paper 3, World Bank, 1998; Stefan De Vylder, "Sustainable Human Development and Macroeconomics", UNDP Discussion Paper, New York, 1995; entre otros. 3 Ronald Inglehart, Modernization and Postmodernization, Princeton University Press, 1997

condiciones económicas sino igualmente con la falta de

redes sociales. Y puede ser precisamente esa carencia de vínculo social lo que impide a la gente aprovechar eventuales oportunidades.

De lo anterior se desprende, en segundo lugar, el desafío de construir capital social. Ello implica contrarrestar dos condicionantes negativas. Por un lado, la escasa confianza social. Los Latinobarómetros de 1996, 1997 y 1998 indican que, en general, en los países latinoamericanos las personas tienden a desconfiar de los demás. El otro, especialmente cuando es un desconocido, suele ser considerado más como eventual agresor que como posible colaborador. En tales circunstancias resulta difícil establecer lazos de cooperación. A ello se agrega, por otro lado, la percepción de los entrevistados de que no existe reciprocidad. Tanto en sus relaciones de trabajo (o estudio) como, por sobre todo, en las relaciones con el Estado, las personas tienden a pensar que ellas no reciben a cambio lo mismo que entregan. Esta percepción tiene que ver con la opinión mayoritaria de la gente encuestada de que existe discriminación y desigualdad en las relaciones sociales. Tales opiniones parecen prevalecer también en los otros países de la región. Vale decir, la "constructibilidad" dependería de factores macrosociales como la igualdad social y un trato justo que no son favorecidos por las actuales estrategias de desarrollo.

Putnam enfoca el capital social como un stock acumulado a lo largo de siglos (Italia) o, al menos, de varias décadas (Estados Unidos). Como él mismo reconoce, tal perspectiva es desalentadora para quienes impulsan reformas institucionales. En nuestras sociedades, un débil capital social inhibiría el funcionamiento de la democracia y, a la inversa, las reformas políticas no podrían modificar en el corto plazo un proceso secular. Dicha desazón crece aún más cuando Putnam constata la disminución del capital social en años recientes<sup>4</sup>.

Mas el fenómeno puede ser interpretado de manera diferente. El capital social -en tanto constelación específica del vínculo social en miras de promover la acción colectiva- puede ser visualizado como un proceso social y, como tal, sometido a cambios. Es decir, no se trataría de un stock, sino de un flujo. Visto así, lo que puede estar ocurriendo no sería una erosión del capital social, sino su transformación.

La transformación del capital social estaría impulsada

por las dinámicas de individualización y la definición de las identidades colectivas que se observan por doquier. Considerando el "clima posmoderno" que reina en algunos sectores de nuestras sociedades, es plausible suponer que las personas rehusen la asociatividad formal, muchas veces basada en organizaciones burocráticas y pesadas, y busquen formas más flexibles y espontáneas de asociarse. En consecuencia, estimo oportuno reemplazar el enfoque de Putnam centrado en un stock de capital social. Parece más fructífera la hipótesis que presume un desplazamiento desde el capital social formal hacia un capital social informal.

En el caso de Chile, no se dispone de datos históricos que permitan averiguar y cuantificar la presencia de un capital social informal en el pasado. Por ende, no se puede constatar si ha tenido lugar el supuesto desplazamiento. Pero al menos cabe una aproximación al grado de capital social informal actualmente existente. Usando los mismos indicadores -confianza, reciprocidad y compromiso cívico- se pueden diseñar variables que den cuenta del carácter informal de las redes sociales (p.ej. confianza para conversar con familiares y personas cercanas y anónimas; percepción de reciprocidad en el trabajo). Dado que las exigencias del capital social informal son menores, no sorprende que pueda constatar una disposición superior. Particularmente los entrevistados jóvenes y del grupo socioeconómico medio -cuyas identidades colectivas se encuentran sometidas a una profunda reformulación- poseen bastante más capital social informal que formal. En cambio, los encuestados del grupo socioeconómico bajo tienden a estar tan desposeídos de capital social informal como del formal. Así y todo, es dable constatar que existen más lazos de confianza y cooperación social que lo que insinúa el nivel de asociatividad formal.

De modo similar al capital social formal, se observa que la disposición de capital social informal está asociada con grados mayores de participación ciudadana. A la inversa, quienes poseen menos capital social informal tienden a exhibir grados mayores de desafección política.

De lo anterior se desprenden dos conclusiones de relevancia práctica. Primero, la ciudadanía tiene que ver con la fortaleza del vínculo social. Y, por el contrario, la desafección política está vinculada a la debilidad del vínculo social. De ser así, el fortalecimiento de la ciudadanía pasaría por un fortalecimiento de la vida social. Vale decir, el vigor de la acción ciudadana en nuestros países parece depender no sólo (y no tanto) del ámbito de la política institucionalizada (sistema político), sino también de la vitalidad de la sociedad. En suma, sería

4 Robert Bowling Putnam, "Alone America's Declining Social Capital", en *Journal of Democracy*, Vol. 6, No. 1, 1995; "The Strange Disappearance of Civic America", en *The American Prospect* 24, 1996.



mediante el fortalecimiento de la vida social que podría impulsarse la democratización. Ello implica, en términos concretos, que la llamada "crisis de los partidos" no debería ser un obstáculo insalvable para avanzar en el proceso democrático.

Segundo, el análisis de los procesos políticos no puede restringirse al sistema político, a las instituciones y los procedimientos democráticos. Hemos visto que la política depende de condiciones -el vínculo social- que ella misma no produce. Sin embargo, ella puede crear un entorno favorable a la acción colectiva. En consecuencia, es menester indagar acerca de las medidas políticas que favorezcan el despliegue de lazos de confianza y cooperación cívica. Es dable suponer que los vínculos sociales se fortalecen en la medida en que las personas dispongan de más ámbitos de conversación y de encuentro, de más "zonas de contacto" y de experiencias compartidas. Se requiere, en suma, de un ámbito público de mejor calidad.

Además de espacio público, la formación de capital social exige tiempo. Difícilmente hay acción colectiva si no hay un horizonte de futuro, la expectativa de un "mañana mejor". Una de las tareas fundamentales de la política consiste precisamente en generar tales horizontes temporales que permitan "poner en perspectiva" las opciones del presente. Y cabe agregar un tercer momento indispensable: el lenguaje. No hay vínculo de confianza y cooperación, no hay acción colectiva sin comunicación. Ello es un desafío mayor en nuestras sociedades multiétnicas y pluriculturales que exigen una continua labor de traducción o conversión entre los diferentes códigos.

En suma, la creación de este "entorno favorable"

plantea un vasto campo a la acción política, siempre y cuando ella logre trascender sus intereses inmediatos. Dicha exigencia, sin embargo, parece ineludible porque -y ello representa otro resultado sugerente de la investigación- el restablecimiento de la confianza en las instituciones representativas podría ser la consecuencia de la confianza aprendida en las relaciones cotidianas. Ahora bien, la producción de espacios, temporalidades y lenguajes adecuados no es una responsabilidad exclusiva de la política institucional. Es también una tarea ciudadana.

### **La ciudadanía activa**

Constatar las condiciones sociales de la ciudadanía no parece novedoso. Es evidente que el debate ciudadano se nutre de las experiencias y los hábitos que adquieren dichos ciudadanos en su diario quehacer. Pero al mismo tiempo la ciudadanía establece un doble corte respecto a ese mundo social. Por un lado, consagra el principio de igualdad entre los ciudadanos ("una persona, un voto"), neutralizando las desigualdades socioeconómicas y las diferencias culturales entre los individuos. Y ese vínculo entre iguales crea una responsabilidad compartida por lo común. Se supone, por otro lado, que el ciudadano puede hacer abstracción de sus intereses privados y formarse un juicio acerca del bien común. Cuando los ciudadanos participan en la toma de decisiones colectivas (mediante su voto u otra manifestación de opinión) no sólo defienden sus intereses personales o corporativos; también deciden sobre el tipo de sociedad que desean. Vale decir, hay una relación circular entre sociedad y política. La convivencia social es el supuesto del ejercicio ciudadano a la vez que su finalidad.

Quiero hacer hincapié sobre esta doble cara: la calidad de la vida social condiciona las bases efectivas de la ciudadanía al mismo tiempo que representa un objetivo de la acción ciudadana. En efecto, parece tener lugar una resignificación de lo que es un ciudadano. Este abarca distintas dimensiones igualmente relevantes, pero que pueden ser enfatizadas de manera distinta, según el momento histórico. Tampoco en este caso, se dispone de series temporales de encuestas que permitan explorar posibles desplazamientos. Aún así, son interesantes los resultados de la encuesta del PNUD.

Un tercio de los entrevistados estima que es ciudadano quien cumple las leyes del país. Esta concepción legal sería acorde a la tradición legalista de Chile. Poco más de diez por ciento de las personas encuestadas identifica al ciudadano con la elección de

"...Se requiere, en suma, de un ámbito público de mejor calidad..."

autoridades. En cambio, el dato significativo me parece ser el valor atribuido a las opciones "participa activamente en los asuntos de la comunidad" o "se siente responsable por el rumbo que tome el país". Cuatro de cada diez personas comparten esta concepción. La preferencia por estas dimensiones del "ser ciudadano" representa, a mi entender, una concepción novedosa de lo que puede denominarse una "ciudadanía activa".

En el contexto chileno, esta "ciudadanía activa" es innovadora en tanto guarda más relación con el vínculo social que con el sistema político. Quienes adhieren a esa "ciudadanía activa" expresan una adhesión mayor a la democracia, pero no tiene más interés político ni mayor auto-identificación ideológica que la media de los entrevistados. La diferencia radica en otro punto. El ciudadano activo está más dispuesto a organizarse con otras personas y no retrotraerse a la vida privada. La preferencia por la ciudadanía activa suele estar asociada a una mayor participación en organizaciones sociales, mayor confianza interpersonal y social y una mayor percepción de la reciprocidad.

Probablemente la relación entre dicha "ciudadanía activa" y la fortaleza del vínculo social opere en doble sentido. La calidad de la vida social sería el requisito de una concepción más activa de la ciudadanía y, a la inversa, el ejercicio activo de la ciudadanía apuntaría al fortalecimiento del vínculo social.

El hecho de que los ciudadanos más activos no manifiesten más interés político ni mayor identificación política sugiere que no tienen al sistema político por referente principal. El ámbito de la "ciudadanía activa" parece ser menos la política institucional que el desarrollo societal; estaría motivada por la convivencia social. En tal dirección apunta la relación existente entre ciudadanía activa y valores postmaterialistas. Quienes se pronuncian más favorablemente por una ciudadanía activa son igualmente quienes mayor importancia otorgan a una sociedad más humana y donde las ideas cuenten más que el dinero. En cambio, quienes están menos preocupados por los asuntos de la comunidad tienden a privilegiar valores materialistas: una economía estable y la lucha contra la delincuencia.

En síntesis, una proporción significativa de "ciudadanos activos" estaría prestando mayor atención al modo de vida social que al sistema político. En la medida en que la política institucional ve disminuido su campo de acción, la sociedad -las formas de convivencia social- devienen objeto de la acción colectiva de los ciudadanos. Podría estar ocurriendo un desplazamiento (por cierto,

parcial) del interés ciudadano desde el sistema político hacia la trama social.

Dicha transferencia no debe ser confundida con una despoliticación. Más que un desinterés por temas políticos parece tener lugar una socialización de la política. Posiblemente sea una reformulación de la subjetividad política similar a la ocurrida en otras latitudes.

Lo que aparentaba ser una retirada política a la vida privada, una nueva intimidad o la cura de las heridas emocionales, en la antigua interpretación de la política, puede representar, cuando es contemplado desde el otro punto de vista, la lucha por una nueva dimensión de lo político<sup>5</sup>.

Son las personas en su interacción cotidiana las que deben generar y cuidar los vínculos sociales. Ello implica empero, que el quehacer diario adquiere una dimensión política. La política no residiría únicamente en las instituciones formales sino también en la trama social al alcance de la experiencia concreta de cada cual. En este sentido puede hablarse de una ciudadanización de la política: la recuperación de la política como una capacidad propia de los ciudadanos.

Sería fatal que tal ciudadanización de la política avance por oposición a la institucionalidad democrática. Como expuse en otras ocasiones<sup>6</sup>, a veces la invocación de la "sociedad civil" tiende a apoyarse en un rechazo a las instituciones representativas, privándose de su interlocutor privilegiado. No hay, por el contrario, sociedad fuerte sin Estado fuerte. La ciudadanización logrará potenciarse sólo en la medida en que existan partidos políticos capaces de procesar y proyectar la acción ciudadana. Al mismo tiempo cabe recalcar que la vitalidad de las instituciones democráticas presupone ámbitos públicos que estimulen, dinamicen y fiscalicen a los actores políticos.

"...se pronuncian más favorablemente por una ciudadanía activa..."

<sup>5</sup> Ulrich Beck, A.Giddens, Lash, Modernización reflexiva, Madrid, Alianza Universidad, 1997, pág.36.

<sup>6</sup> Norbert Lechner, "La problemática invocación de la sociedad civil" en Perfiles Latinoamericanos, No. 5, México, FLACSO, diciembre 1994.

## El porvenir de la ética: La autonomía moral, un valor imprescindible para nuestro tiempo

Angelo Papacchini\*

En los últimos años la Modernidad ha sido objeto de fuertes críticas por parte de quienes intentan, desde diferentes perspectivas, desenmascarar los rasgos sombríos de un proyecto aparentemente exitoso, y cuestionar muchos de los mitos tejidos alrededor de ella. Las denuncias de los posmodernos parecen a menudo confundirse con las voces de quienes añoran ideales y valores premodernos. Así MacIntyre destaca el fracaso de la Modernidad en el plano moral: el legado de la Ilustración sería la confusión del lenguaje moral, la falta de fundamentos de los preceptos éticos y la incapacidad de resolver los innumerables debates acerca de cuestiones controvertidas como la moralidad de la guerra, el aborto o la eutanasia. De acuerdo con este diagnóstico sombrío, la ética de la Modernidad sería una colcha de retazos y abarcaría una serie de preceptos sin fundamentos. El destino de la Modernidad parecería ser la falta de conexión entre valores, la carencia de criterios seguros para enfrentar los múltiples dilemas morales, y en últimas una actitud ética centrada en el emotivismo, el escepticismo y el nihilismo.

Mi valoración de la Modernidad es menos apocalíptica. En contra de la tesis de MacIntyre, creo que la Modernidad nos ha dejado un sistema coherente de valores -dignidad, autonomía, solidaridad-, que es necesario promover y desarrollar. El objetivo de este ensayo es el de esbozar un balance crítico de la autonomía moral, uno de los valores más peculiares de la Ilustración. Intentaré responder a las objeciones y críticas de quienes ven en ella un espejismo peligroso, una amenaza para la libertad o simplemente un peligro para los valores comunitarios. El debate acerca de la 'conveniencia o no de seguir concibiendo la libertad en términos de autonomía moral, y de las diferentes .. estrategias diseñadas para asegurar su realización, nos permitirá al mismo tiempo esbozar una visión panorámica de las principales corrientes del pensamiento ético contemporáneo: teorías éticas inspiradas en la tradición kantiana -constructivismo, éticas dialógicas-, proyectos de inspiración aristotélica acerca del ethos y la vida buena -comunitaristas, defensores de la eticidad hegeliana en

contra de la moralidad abstracta, etc.-, y posturas posmodernas que pregonan ideales ético-estéticos de autorrealización personal.

### Un valor fundamental y controvertido

La importancia creciente que va adquiriendo la autonomía, principio básico de la democracia y valor prioritario en la esfera privada, contrasta con la multiplicidad de acepciones de este concepto<sup>1</sup>, y con la suspicacia de la que es objeto por parte de comunitaristas y posmodernos, pensadores católicos, teóricos de las ciencias sociales, feministas, etc.

A juzgar por las reivindicaciones formuladas por diferentes sujetos y actores sociales, la autonomía parecería conservar intacto su brillo y fuerza de arrastre sobre individuos y grupos: las demandas de una autonomía siempre mayor en las decisiones relacionadas con proyectos de vida o en la participación de la esfera pública así lo indican. Es suficiente mencionar la importancia adquirida por la autonomía en la bioética, o el papel desempeñado por las demandas de un mayor grado de decisiones autónomas en la inconformidad creciente con el Estado paternalista y asistencial. Día a día se incrementa la tendencia a creer que la solidaridad por parte del Estado no justifica la violación de los valores y preferencias -en últimas la dignidad y autonomía- de las personas que se benefician de las políticas de bienestar. Y la nueva disciplina surgida para enfrentar las posibilidades abiertas por el desarrollo científico y tecnológico en las disciplinas relacionadas con la vida, ha asumido la autonomía como uno de los tres principios éticos básicos para enfrentar cuestiones controvertidas como la eutanasia, el aborto, el trasplante de órganos, etc.

A pesar de lo anterior, no faltan las voces críticas de quienes a destacar la ambigüedad e indefinición de un concepto utilizado con múltiples acepciones, ponen en entredicho la posibilidad de llevarlo a la práctica o, peor todavía, denuncian la carga represiva encubierta bajo una noción aparentemente libertaria.

#### Interpretaciones encontradas de lo que se entiende

<sup>1</sup> "El respeto" por las elecciones autónomas de otras personas es un principio bien arraigado en la moralidad común, y sin embargo casi no existe acuerdo acerca de la naturaleza y fuerza de la autonomía) o acerca de los derechos relacionados con ella". Childress Beauchamp, Principios of Medical Ethics, Oxford, Oxford University Press, 1979, pág.120. Este nada unívoco es utilizado para designar 'autogobierno, derechos de libertad, privacidad, elección individual, libertad de la voluntad, determinar la propia conducta...".

por autonomía. Para algunos exponentes del liberalismo, la autonomía se identifica con la capacidad del individuo de formular preferencias y deseos, y con la consiguiente obligación para los demás de no interferir con estas elecciones, sin importar su nivel de racionalidad o moralidad. Pensada en sintonía con la libertad negativa, esta forma de concebir la autonomía exige la no intervención en una esfera privada, y se abstiene de calificar qué clase de conducta se ampara detrás de ella. Otros autores, por el contrario, conciben la autonomía en términos de autocontrol y autogobierno, como una conducta responsable, en la que el sujeto se somete libremente a una serie de normas; lo que significa que una conducta sólo merece ser considerada como autónoma si responde a determinados criterios de racionalidad y moralidad. Tales criterios pueden variar: desde la capacidad del sujeto de someter a reflexión crítica y revisar sus preferencias de primer orden<sup>2</sup>, hasta la identificación de la conducta autónoma con la capacidad de autolegislación universal. En este último caso la persona es autónoma sólo en la medida en que sigue una ley que brota de la dimensión más elevada de su ser, independientemente de determinaciones ajenas o del influjo de emociones y pasiones. La autonomía se transforma así en una característica de la persona comprometida con el punto de vista moral.

Constituye también objeto de disputa la forma de concebir las relaciones entre autonomía y libertad: para algunos la diferencia estaría en el hecho de que la primera se aplica a una acción puntual, en una condición determinada, mientras que la segunda sería un rasgo de la personalidad que se construye a lo largo de toda una vida. Otros relacionan la autonomía con la deliberación racional, y la libertad con la praxis humana en sentido más amplio, en la que la decisión autónoma se enfrenta con la resistencia de deseos y apetitos en la esfera interna o con obstáculos externos.

En fin, entre los pensadores posmodernos es muy común encontrar una noción estética de la autonomía, asimilada a la posibilidad de moldear una existencia

<sup>2</sup> La autonomía designaría la capacidad de las personas para asumir una distancia crítica frente a sus preferencias y deseos, y eventualmente de modificarlos a la luz de preferencias de orden superior. "La autonomía - anota G.Dworkin- es la capacidad de la persona de reflexionar críticamente acerca de, y después de intentar aceptar o cambiar sus preferencias, deseos, valores e ideales. La idea de autonomía moral es un caso particular de esto, y la idea principal es que las personas son responsables por, y tienen la capacidad de, determinar por ellos mismos la naturaleza de las razones morales, consideraciones y principios de acuerdo con los cuales ellas actúan". G.Dworkin, "Autonomy, Science, and Morality", en *The Inner Citadel, Essays on Individual Autonomy*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pág.234.

hermosa, peculiar e irrepetible. Ellos coinciden con los autores liberales o libertarios en el rechazo de cualquier clase de interferencia externa, pero insisten en los rasgos estéticamente atractivos de una existencia bien lograda, capaz de dejar huellas duraderas en la apreciación de los demás. De acuerdo con esta perspectiva ético-estética, la persona desarrolla un mayor grado de autonomía en la medida en que logra plasmar un proyecto de vida coherente y bello, creando por sí misma, al igual que todo artista auténtico, las reglas para su propio despliegue y realización, sin necesidad de someterse a normas impuestas por otros. El individuo autónomo hace de su vida una obra de arte, creando su propia normatividad y sus criterios de sentido, y se cuida de dejar en los demás la memoria de una bella existencia<sup>3</sup>.

Un espejismo imposible. Las críticas no se agotan en la dificultad o imposibilidad de lograr un acuerdo satisfactorio acerca del sentido de la autonomía. Quienes trabajan en las ciencias humanas resultan por lo general algo escépticos acerca de la posibilidad real de lograr una conducta autónoma, ante la evidencia abrumadora del determinismo económico, social, psicológico, etc. A la luz de los resultados de estas disciplinas, la posibilidad de una conducta autónoma no pasa de ser una hermosa quimera: la autorregulación moral sería en realidad el reflejo de instancias biológicas o sociales, más que de una voluntad consciente, el resultado de programaciones conductuales conformadas a través de la evolución de la especie, o simplemente la introyección e incorporación de normas impuestas por una cultura o comunidad determinada. Por consiguiente, la conciencia supuestamente autónoma sería en realidad la respuesta a condicionamientos externos biológicos y sociales, o simplemente a impulsos inconscientes<sup>4</sup>.

De otro lado, el universo unidimensional, parecería transformar en utopía la idea de un sujeto autónomo.

<sup>3</sup> G. Vilar destaca las raíces románticas de este concepto estético de autonomía, y las semejanzas entre el esteta posmoderno, el genio romántico y la concepción heroica de la existencia, que merece la eternidad por su carácter singular y ejemplar, como toda auténtica obra de arte. Véase "Autonomía y teorías del bien" en O.Guariglia (ed.) *Cuestiones morales*, Madrid, ed. Trotta, 1996. Esta concepción de la autonomía ha sido objeto de muchas críticas. "Resulta preocupante - anota J.Rubio Carracedo- la insistencia de ciertos representantes de la postmodernidad en una autonomía moralde signo individualista, que se sustenta en una subjetividad voluntarista, con ribetes estéticos, cuando no de franco narcisismo". *Ética constructiva y autonomía personal*, Madrid, Tecnos, 1992, pág.236.

<sup>4</sup> El determinismo mecanicista reduce la libertad a ignorancia de los móviles de la acción; el determinismo de clase acentúa la dependencia del individuo frente a los prejuicios de clase; y el determinismo psicológico asume las experiencias de los primeros años o los procesos de condicionamiento como un factor determinante de la conducta individual.

Muchos autores llaman la atención acerca del desfase creciente entre el reconocimiento formal, siempre más generalizado, del derecho básico de todo ser humano al mayor grado posible de libertades, y el cierre progresivo de opciones y posibilidades, en un mundo que parece marchar, de manera inexorable, hacia la homogenización y la masificación. El penoso contraste entre el incremento inflacionario de las promesas de libertad y la multiplicación de barreras y límites, que parecerían acentuar día a día el desencanto y la frustración, constituye para algunos una de las paradojas de nuestro tiempo. La modernidad es la época de la constitución del sujeto autónomo y libre, pero también de su opacamiento y declive: el énfasis en el ideal de un sujeto autónomo y responsable contrasta con la homogeneización creciente, propiciada desde afuera por el poder de los medios, y desde adentro por el miedo a la libertad. Para muchas corrientes de pensamiento del siglo XX -lecturas en clave determinista del marxismo y del psicoanálisis, conductismo, cibernética, etc.-, la libertad no sería nada más que ilusión o sueño.

Un espejismo peligroso. No faltan, en fin, quienes cuestionan la exaltación del sujeto autónomo como una actitud arrogante y pretenciosa, una amenaza para los valores comunitarios o, simplemente, como una manera de encubrir y legitimar formas más sutiles de dominación, que se esconden bajo el disfraz de la libertad.

a. La autonomía, un peligro para una cosmovisión sustentada en una noción ontológica y religiosa del bien. La desconfianza y recelo de muchos autores católicos frente a la autonomía moral ilustra muy bien la dificultad o imposibilidad de conciliar este valor tan peculiar de la Modernidad con sistemas ético-religiosos que apelan a instancias trascendentes para perpetuarse e imponerle al individuo unos códigos de conducta incuestionables y sagrados<sup>5</sup>. A pesar de su compromiso con la Modernidad y los derechos humanos, Maritain no esconde cierto fastidio por la pretensión de filósofos como Rousseau y Kant de fundar un sistema moral sobre la autonomía moral. Desde la perspectiva del pensador católico un intento de esta naturaleza supone el olvido, por parte del ser humano, de su condición de criatura y la pretensión de ocupar el lugar de la divinidad, la única fuente de toda

<sup>5</sup> Como bien lo aclara Vitar, de acuerdo con esta perspectiva 'el conflicto moral no consiste tanto en dilucidar qué es lo correcto y cómo lo fundamentamos y justificamos; sino en ver cómo adaptarse al código o a las formas morales que se consideran valiosas'. 'Autonomía y teorías...', pág. 80. La creencia en la autonomía, concluye el autor, es incompatible con una teoría fuerte del bien.

legalidad moral. Si las normas acerca de lo correcto y lo bueno están ya dadas de antemano, a la voluntad no le queda otra alternativa que la de adecuarse a ellas, previo el recurso a la razón para descifrar y precisar esta legalidad ineludible y sagrada, a todas luces incompatible con el concepto moderno de autonomía moral<sup>6</sup>.

b. El énfasis en la autonomía, una amenaza para los lazos comunitarios. Los autores comunitaristas, por su parte, destacan los peligros de desarraigo, atomismo y fragmentación de los lazos sociales presentes en la acentuación unilateral de la autonomía individual, o simplemente ponen de manifiesto la escasa utilidad que ofrece la apelación a la autonomía para resolver conflictos o dilemas morales. Un sistema ético como el elaborado por Kant, articulado alrededor de la autonomía moral y caracterizado por la dicotomía tajante entre lo bueno y lo correcto, acabaría por acentuar la pérdida de raíces de un sujeto "desembarazado" y "descontextualizado", sumido en una soledad insalvable y carente de criterios eficaces para resolver los múltiples problemas morales originados por sociedades siempre más complejas. A juicio de autores como MacIntyre, Sandel, Walzer o Taylor la comunidad y la tradición serían fuentes de valor de mayor densidad que la simple razón, puesto que le permiten al individuo orientarse con mayor facilidad frente a situaciones controvertidas. Más que en la exaltación del carácter autónomo y soberano del sujeto moral, que acaba por dejarlo de hecho disminuido y desenraizado, habría que hacer énfasis en el carácter eminentemente social de la persona, que sólo en el horizonte de la comunidad a la que pertenece encuentra el espacio apropiado para realizarse y resolver las dudas relativas a la conducta más apropiada<sup>7</sup>. Los autores comunitaristas

<sup>6</sup> Maritain no esconde su inconformidad con el racionalismo moderno y con el proceso de secularización que acaba por relegar la divinidad a una respetuosa lejanía. "Si tenemos presente la 'revolución copernicana', de acuerdo con la cual ya no existe una naturaleza en sentido ontológico, puesto que el objeto de conocimiento es prefabricado, hecho, construido por el entendimiento humano -anota el filósofo francés- tenemos una moral del imperativo categórico, en el que la autonomía de la voluntad humana sustituye a la voluntad divina y establece la ley sin el intermediario de la naturaleza". J. Maritain, *Nove Lezioni sulla legge naturale*, Milano, Jaca Book, 1985, pág. 120. Los esfuerzos convergentes de Rousseau y Kant hacia la consolidación de una racionalidad moral autónoma, desligada de instancias trascendentes, habrían propiciado, a juicio de Maritain, un proceso de degeneración de la ley natural.

<sup>7</sup> Véase A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, Editorial Crítica, Grijalbo, 1987, págs. 95-96; Ch. Taylor, "El atomismo", en J. Betegón y J.R. De Páramo: editores, *Derecho y moral*, Barcelona, Ariel, 1990; M.J. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, New York University Press, 1984; y C. Thiebaut, *Los límites de la comunidad*, Las críticas comunitaristas y neor aristotélicas al programa moderno, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

cuestionan la reducción del agente moral autónomo a sujeto vacío y aislado, desligado o liberado de los valores socialmente compartidos por la comunidad en que se encuentra inscrito. A su juicio, el énfasis unilateral en la autonomía individual acabaría por fomentar indiferencia y desarraigo; al tiempo que la neutralidad frente a las diferentes concepciones de vida buena -corolario de la autonomía liberal- desarmaría a la sociedad, ante la imposibilidad de promover e impulsar valores cívicos articulados alrededor de la idea de bien común. De allí su tendencia a concebir la libertad como la posibilidad de identificarse con una totalidad armónica de sentidos y valores compartidos, más que en términos de albedrío individual o de privacidad. La lealtad hacia la comunidad pesa más que la lealtad hacia la propia conciencia; así como el derecho de la ciudad a conservar su identidad y patrimonio moral o cultural prima sobre los derechos y la autonomía de la conciencia individual.

Desde la óptica comunitarista los derechos clásicos ligados con la autonomía moral son percibidos con ojos críticos. Incluso cuando se los valora como un logro de la modernidad -en el caso de los comunitaristas que, como Taylor o Walzer, intentan asimilar los ideales de la Ilustración-, el acento recae en los efectos colaterales negativos o perjudiciales ligados con la consolidación de esta clase de derechos: desarraigo, soledad, atomismo, carencia de un suelo firme y de puntos de referencias sólidos a partir de los cuales forjar concepciones y formas de vida coherentes. En el mejor de los casos, la autonomía constituye un valor subordinado, que por consiguiente cede frente a los intereses superiores de la comunidad y puede ser sacrificado cuando se lo perciba como un factor perturbador capaz de debilitar los lazos sociales. Incluso la reivindicación de la *privacy* es considerada por los comunitaristas más conservadores como una pérdida, en comparación con el fuerte sentido de pertenencia e integración en una totalidad más amplia. Este talante tendencialmente intolerante se expresa en el debate acerca de la pertinencia y legitimidad de determinadas prácticas ligadas con la sexualidad, el uso de drogas, y en general acerca de las conductas "desviantes" "Desde un punto de vista práctico -anota Sandel-, no es clara la posibilidad de asegurar la cooperación social con base en la sola fuerza de los derechos de autonomía, en ausencia de alguna medida de acuerdo acerca de la permisibilidad moral de las prácticas en cuestión"<sup>8</sup>.

8 MJ. Sandel, "It discourse morale e la tolleranza libérate" en Ferrara (ed.), *Coimunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 1992, pág.271.

La teoría comunitarista parecería justificar así conclusiones parecidas a las que se desprenden de los sistemas éticos de naturaleza religiosa antes mencionados: si es cierto que la comunidad constituye al mismo tiempo la clave y la garantía de la moralidad, la función de la razón individual se agota en la tarea de descifrar los códigos imperantes en su comunidad, para desentrañar los valores y preceptos encrustados en determinadas tradiciones y costumbres. Por consiguiente la autonomía individual queda subordinada a los intereses superiores de la comunidad y al acatamiento de un determinado clima moral y de valores comunitarios compartidos.

c. La dimensión normativa de la autonomía, blanco de críticas de los posmodernos. En esta visión panorámica de las posturas críticas que cuestionan, desde diferentes horizontes teóricos, la idea de autonomía, resulta ineludible mencionar a los llamados posmodernos, comprometidos con una concepción más radical e individualista de la autonomía personal, y por esto mismo inconformes con la versión de la autonomía elaborada por los clásicos de la Modernidad. Lo que ellos destacan es el hecho de que esta herramienta del siglo de las Luces esconde, bajo la promesa de liberación, una postura represiva frente a inclinaciones y pasiones, una actitud intolerante frente a las diferencias y una inclinación imperialista frente a valores peculiares de tradiciones culturales distintas de la de Occidente. Con la autonomía la instancia de dominio no desaparece; simplemente se introyecta. Los autores posmodernos consideran un fracaso la pretensión de unir libertad y ley, cuestionan la idea de un yo autónomo autotransparente, y reivindican como sujeto • de libertad al individuo concreto de carne y sangre más que a un yo nouménico abstracto e indiferenciado<sup>9</sup>.

## Un intento de delimitación conceptual

En este aparte intentaré precisar el concepto general de autonomía, al igual que los nexos entre autonomía en general y autonomía moral. Analizaré de manera conjunta lo que se designa como acción autónoma

9 Al concebir la conducta autónoma en términos de sometimiento a normas universales, anota Baumart, los exponentes de la ilustración y de la Modernidad habrían fomentado de hecho la heteronomía del individuo concreto, y acentuado "su escasa confiabilidad como sujeto autónomo". La proclamación de la libertad como autonomía habría cumplido la función de facilitar la aceptación de las normas sociales por parte de un individuo expropiado de hecho de su libertad y de su capacidad de decisión moral autónoma. Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, Milano, Feltrinelli, 1996, pág.72.



-capacidades y ejercicio concreto, en términos de conducta y del sujeto de la misma-, sus prerequisites y las obligaciones correspondientes para el propio sujeto y los demás.

Los prerequisites de la autonomía. Existen unas condiciones mínimas para que un individuo pueda desarrollar algún grado de autonomía moral: capacidad de elegir entre posibles cursos de acción, sentido de responsabilidad por los resultados de una conducta determinada, habilidad para lograr los fines escogidos, etc. El ejercicio de la autonomía supone un agente dotado de deseos y raciocinio, capaz de actuar de manera intencional y con pleno conocimiento de lo que hace, habilitado para deliberar y elegir por sí mismo, independientemente de disposiciones externas<sup>10</sup>. "Ser autónomos en este sentido mínimo -anota Len Doyal- significa poseer la capacidad de elegir, con base en la información disponible, qué hacer y de qué manera. Esto supone la posibilidad de formular objetivos, la posesión de creencias acerca de la modalidad de alcanzarlos y, en fin, la capacidad de evaluar el suceso de tales creencias a la luz de la evidencia empírica (...) Concebida en estos términos mínimos, la autonomía es equivalente a la capacidad de acción: es una precondition fundamental para considerarse y ser considerados capaces de realizar cualquier clase de acto, y ser considerados responsables por ello"<sup>11</sup>

Cuando un individuo cumple con estos requisitos mínimos para ser considerado una persona capaz de decisiones autónomas, las demás personas, las comunidades y los Estados tienen la obligación de reconocerlo como un sujeto competente y responsable, y de honrar en principio sus deliberaciones, siempre y cuando no constituyan una amenaza para la libertad de los demás. En cambio no se debería hablar de autonomía cuando faltan capacidades mínimas de decisión racional y de realizar tareas elementales<sup>12</sup>. Lo que podría eventualmente justificar formas de intervención en caso de personas gravemente discapacitadas, con problemas de identidad personal, continuidad del yo en el tiempo, etc.

<sup>10</sup>"En cambio, una persona con una autonomía limitada o disminuida -anota Beauchamp- es controlada por otros o es incapaz de deliberar y actuar sobre la base de sus deseos a planes". Principles of Medical..., pág. 121.

<sup>11</sup>Len Doyal, Ian Gough, Una teoría del bisogno umano, Milano, Franco Angeli, 1999, pág. 85.

<sup>12</sup>"El principio no debería ser utilizado para personas que no pueden actuar de una manera suficientemente autónoma (y no se las puede transformar en autónomas) puesto que son inmaduras, discapacitadas, ignorantes, objeto de coerción o explotadas: Niños, individuos irracionalmente suicidas y pacientes fármaco-dependientes son ejemplos típicos". Beauchamp, Principles of Medical..., pág. 127.

La autonomía como no-interferencia. Una vez esbozadas las capacidades cognitivas y volitivas mínimas indispensables para una conducta autónoma, quedan por analizar las diferentes modalidades en las que se despliega la decisión de un sujeto de ejercer y llevar a la práctica esta capacidad tan peculiar de su personalidad moral: el derecho de formular preferencias y de tratar de realizarlas, al amparo de interferencias externas; la decisión de someter las preferencias a criterios de racionalidad estratégica y moral formulados y aceptados por el propio sujeto; la fidelidad a un ideal peculiar del yo elaborado a lo largo de toda una vida.

En la primera acepción, la autonomía designa la capacidad del sujeto de elegir y actuar sin impedimentos externos, y las conductas que expresan esta capacidad. Es solidaria de la concepción negativa de libertad, pensada como la esfera "dentro de la cual el sujeto -una persona o grupo de personas- está o debería ser dejado libre de hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin interferencias de otras personas"<sup>13</sup>. El individuo es autónomo en la medida en que formula determinadas preferencias, y éstas no se enfrentan con obstáculos externos impuestos por otros seres humanos para su realización, salvo que dichas preferencias violen derechos básicos de los demás.

Esta noción de autonomía supone una dimensión descriptiva y una normativa: a) afirmo que alguien es autónomo cuando pone de manifiesto determinadas capacidades de expresar preferencias y deseos; b) los demás y la sociedad están obligados a respetarlos, a menos de que se constituyan en un peligro para los demás miembros del cuerpo social. Se considera valioso el hecho de que un individuo cualquiera formule preferencias, y que los demás las tomen en serio y no interfieran con ellas, puesto que nadie es mejor juez que uno mismo de sus intereses. De acuerdo con este concepto de autonomía, nadie está autorizado a impedirles a otros hacer lo que quieren de sus vidas, incluso cuando considere que determinadas elecciones son irracionales o equivocadas. Esta clase de autonomía no califica ni selecciona las preferencias y deja abierta la posibilidad de utilizar la razón para elecciones irracionales.

La autonomía como autogobierno. La autonomía negativa recoge un aspecto importante y esencial, pero a mi juicio insuficiente de lo que consideramos una

<sup>13</sup> Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", en Four Essays on Liberty, Oxford. University Press, 1969, págs. 121-122.

conducta autónoma. De acuerdo con esta teoría es suficiente la existencia de una preferencia para que se plantee para los demás y el Estado la obligación de respetarla y honrarla. No se toma en serio aquello sobre lo que vierten nuestras preferencias, y en el fondo ni siquiera al sujeto de las mismas, rebajado a menudo a simple soporte de deseos. Además, como bien lo destaca Veca, este concepto de autonomía "es indiferente a la historia o génesis de las preferencias, y responde exclusivamente al hecho de que existen preferencias en el mundo, más que al hecho de que alguien las posee en un tiempo determinado"<sup>14</sup>

La autonomía positiva supone algo más que la simple expresión de preferencias al amparo de instancias coercitivas e interferencias externas. De acuerdo con este enfoque, solidario de la que Berlin denomina libertad positiva<sup>15</sup>, una conducta determinada merece ser calificada como autónoma a condición de que las preferencias respondan a criterios de autocontrol, coherencia, racionalidad pragmática y ética. Una persona actúa de manera autónoma cuando sus decisiones y elecciones ponen de manifiesto la realización de un proyecto vital y el logro de algún ideal de perfeccionamiento y excelencia<sup>16</sup>. En el caso de la autonomía negativa, existe una diferencia significativa entre acción libre y acción racional, puesto que la decisión autónoma abarca por igual conductas malas, perversas, irracionales<sup>17</sup>. Con la autonomía positiva, por el contrario, racionalidad y moralidad se transforman en elementos constitutivos e insustituibles de lo que se considera una conducta autónoma. En el primer caso el individuo queda apegado a las preferencias que le acontece poseer; en el segundo puede y debe elegir la persona que quiere ser, analizando de manera crítica sus

<sup>14</sup>S.Veca, "Due concetti di autonomia", en Cittadinanza, Milano, Feltrinelli, 1999, pág.67.

<sup>15</sup>Esta clase de libertad "deriva del deseo que tiene el individuo de ser su propio señor. Yo deseo que mi vida y mis decisiones dependan de mi mismo, no de fuerzas externas de ninguna clase. Quiero ser el instrumento de mis propios actos de voluntad, no de los actos de otros hombres" I Berlin, "Two Concepts of...", pág.131.

<sup>16</sup>Beauchamp la define como "el dominio personal de sí mismo, libre de interferencias de control por parte de otros y de limitaciones personales que impiden una elección con sentido, como un entendimiento inadecuado". Principles of Medical..., pág.121. Somos autónomos, anota a su vez Veca, 'en la medida en que podemos desear y preferir aquello que deberíamos desear y preferir, a la luz de algún criterio que hace parte de una más amplia teoría normativa de fondo, de una teoría de la justicia'. "Due concetti...", pág.70.

<sup>17</sup>Incluso en el caso en que la voluntad estuviese completamente determinada por el mercado o los medios, no habría que hablar en sentido estricto de una ausencia de autonomía, puesto que no existen impedimentos externos: el mercado y los medios influyen, pero no obligan ni le impiden a nadie hacer algo con la fuerza.

propios deseos. De acuerdo con el enfoque de la autonomía positiva sólo merecen ser denominados autónomos los sujetos racionales capaces de vincular sus acciones y conductas a la luz de algún criterio de moralidad racionalmente aceptado<sup>18</sup>. La autonomía positiva se despliega en una serie de niveles, articulados en una escala de complejidad creciente.

a. Una práctica coherente en términos de racionalidad pragmático-instrumental. Es esencial que el individuo exprese la voluntad y capacidad de asumir el control de su propio ser, su mayoría de edad. Esta decisión se puede a su vez encauzar hacia opciones distintas. La primera, y la más obvia, es la que concibe el papel rector en función de la elección de fines o intereses valiosos, y de los medios más apropiados para lograrlos. El esfuerzo hacia la autodeterminación se concentra así en la elección de metas consideradas prioritarias, y en el empleo de las estrategias consistentes con ellas. En este sentido la autonomía se identifica con la sagacidad del sujeto en la escogencia de los fines apropiados, con la persistencia y coherencia en su compromiso con ellos y con la consistencia en cuanto al empleo de los medios más apropiados. Se contraponen a una conducta incoherente y arbitraria, marcada por la indecisión en cuanto a los objetivos prioritarios, o por el recurso a herramientas o estrategias irracionales, claramente inapropiadas para alcanzar las metas anheladas.

b. Estrategias de acción compatibles con criterios de imparcialidad. Identificada con el desempeño independiente de la racionalidad estratégica, al servicio de la felicidad o de cualquier otro fin o interés cualquiera, la autonomía es algo apreciable, pero no reviste necesariamente un carácter moral. Para que la decisión de autogobierno y el compromiso con el logro de fines libremente escogidos adquieran una dimensión propiamente moral se requiere un paso ulterior, que supone en el individuo la voluntad de verificar la compatibilidad de los fines escogidos con pautas de imparcialidad y con criterios éticos ligados con el reconocimiento de los demás como sujetos igualmente libres y autónomos. En este aspecto más elevado se enriquece el sentido de la autodeterminación de la

<sup>18</sup> En este caso el sujeto da "un paso atrás" frente a sus preferencias y deseos inmediatos. En términos similares Puig concibe la autonomía como la capacidad de dar respuesta a problemas o dilemas morales siempre más complejos y "la facultad que permite formarse opiniones razonadas sobre lo que debe ser". J.María Puig, La construcción de la personalidad moral, Barcelona, Paidós, 1996, pág.106.

voluntad, que abarca no solamente la independencia frente a instancias ajenas y la fidelidad a los fines vitales escogidos, sino también -y sobre todo-, el sometimiento a una exigencia de universalidad y a una norma ética que obliga a reconocer en términos de igualdad a los demás sujetos de voluntad.

A este aspecto de la autonomía se refiere Kant cuando habla de la "determinación del libre albedrío mediante la forma legislativa universal", o Rawls y Habermas cuando hablan del uso propiamente moral de la razón<sup>19</sup>, o de lo razonable como distinto de lo racional. Particularmente significativos resultan los aportes de Kant en esta dirección. A juicio del filósofo alemán, en cuyo pensamiento se percibe por lo demás la influencia de Rousseau, la libertad debe ser pensada como autonomía responsable, más que como albedrío absoluto y ciego. La libertad no significa ausencia de leyes, sino la disposición a obedecer a leyes que el propio sujeto considera racionales, y por consiguiente percibidas como una emanación de su propia razón<sup>20</sup>. La persona moral reivindica, con justos títulos, el derecho de rehusar la obediencia a leyes impuestas desde afuera, incluso cuando quien las impone pretenda sustentarlas en la voluntad divina. Sin embargo, tiene el deber igualmente irrestricto de confrontar las pautas que rigen su vida con criterios de imparcialidad y universalidad. La libertad negativa, pensada como el desprendimiento de la conciencia individual frente a pautas morales sustentadas en costumbres, tradiciones, normas sagradas, voluntad del soberano o voluntad divina, constituye el primer paso hacia la autodeterminación del propio sujeto, por medio de normas libremente asumidas. La libertad como autonomía exige la superación del albedrío egoísta, centrado exclusivamente en sus intereses particulares, y su transformación en "una voluntad universalmente legisladora"<sup>21</sup>. El imperativo de la universalización de las máximas nos obliga a salir del estrecho horizonte de

nuestra singularidad, para mirar en qué medida la máxima particular puede ser extendida a todos, y si estamos dispuestos a que lo que queremos para nosotros valga también para los demás<sup>22</sup>.

Como sinónimo de responsabilidad moral la autonomía corresponde a una etapa más desarrollada de la formación de la persona, en la que el deseo unilateral de realización queda condicionado y supeditado a la posibilidad de que resulte compatible con los deseos de libertad de los demás, y con el respeto que todos ellos merecen como agentes morales. Lo contrario de la autonomía sería una existencia guiada sin más por el principio del placer y el egoísmo. Esta nueva y esencial dimensión de la autonomía pone de manifiesto que ésta no tiene nada que ver con la espontaneidad sin ley: la potestad legislativa atribuida a cada individuo en sus decisiones morales no es albedrío ciego, sino una voluntad responsable y desinteresada, en el sentido rousseauiano del término, que legisla de acuerdo con criterios de imparcialidad. La persona moral debe decidir y actuar como si fuese un miembro legislador universal de una comunidad universal, lo que implica una actitud responsable y el esfuerzo constante para que la parte más elevada de su ser se imponga por encima de intereses particulares, apetencias y pasiones. Es necesario saber qué es lo moralmente correcto, pero también lo que resulta posible en una condición determinada. Es la superación del punto de vista egocéntrico, la capacidad de situarse en un punto de vista general, desinteresado, imparcial, el llamado "punto de vista moral".

c. Una existencia auténtica, no marcada por el mercado. Concebida como autolegislación racional universal, la autonomía parecería dejarle poco espacio al despliegue de la singularidad, ante la necesidad prioritaria e impelente de que el querer particular se sublime en voluntad universal. Sin embargo, la demanda de autonomía ha venido abarcando también, de manera paulatina, un derecho a la diferencia, a la singularidad ya la autenticidad. Se hace siempre más claro que el relativo

<sup>19</sup> J. Habermas, "Uso pragmático, ético e inórale della ragione pratica", en Teoría del la morale, Bari, Latera, 1994, págs. 103-122.

<sup>20</sup> El sujeto moral actúa como colegislador soberano, en la medida en que su propia razón reconoce la racionalidad de las leyes como otra suya: "La voluntad -anota Kant- no está meramente sometida a la ley, sino sometida de tal manera que tiene que ser mirada ella misma también como autolegisladora; es ésta la razón fundamental que justifica el sometimiento a la ley (de la que la voluntad misma puede ser considerada autora)". I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Band VII, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, pág. 64.

<sup>21</sup> Ibid., pág. 63. El énfasis kantiano en la universalización como criterio de lo bueno, al igual que su desconfianza o pavor por los móviles e intereses particulares, en el que se refleja en cierta medida el miedo de Rousseau por el peligro de que los intereses de pequeños grupos interfieran con el interés universal o logren transformarse subrepticamente en voluntad general.

<sup>22</sup> La noción de ley universal, al igual que la noción rousseauiana de voluntad general, sirve de criterio ideal de confrontación: toda máxima que no resista este examen y se contradiga al ser universalizada tendrá que ser abandonada como inmoral. Así como en Rousseau una voluntad general en cuanto a su génesis y general en cuanto a sus objetivos es el fundamento de validez y legitimación de una ley, en Kant la conformidad con una voluntad legisladora universal constituye el fundamento del valor moral de una máxima determinada. Por cierto ninguna asamblea o voluntad popular podría imponerle al individuo normas éticas; sin embargo, el sujeto moral encuentra en la referencia ideal a una legislación universal un criterio objetivo para distinguir una máxima egoísta de una norma moral.

desprecio, por parte de Kant, del individuo fenoménico y su tendencia a considerar la autonomía como un atributo y un privilegio exclusivo del sujeto nouménico acaba por empobrecer el contenido de este valor. La capacidad de asumir una perspectiva imparcial y una voluntad universal constituye sin duda una condición indispensable para el desarrollo de la autonomía; pero igualmente importante resulta el fomento de una personalidad propia, constituida por rasgos peculiares que, lejos de constituir un obstáculo para la autonomía, la enaltescen y enriquecen. La individualidad ricamente desarrollada filtra a través del prisma de su personalidad inconfundible las opciones de racionalidad estratégica o moral, que se amoldan a pautas universales -y por consiguiente pueden ser comprendidas y compartidas por todo ser racional- pero expresan al mismo tiempo el talante propio de una singularidad que se ha venido constituyendo como una perspectiva novedosa y en cierta medida irrepetible sobre el universo.

En este sentido más amplio el sujeto autónomo se caracteriza por su fidelidad a un ideal del yo, que queda claramente plasmado como un sello inconfundible en cualquier clase de actividad o trabajo. Incluso en las tomas de decisiones de carácter estrictamente moral, la vida cotidiana, con su complejidad, nos enfrenta a menudo con conflictos serios o dramáticos, difícilmente dirimibles con la mera apelación a principios generales universales. En estos casos la persona tiene que asumir su responsabilidad plena por una elección que, ante la inoperancia práctica de los principios universales, tendrá que guiarse por el criterio aparentemente más arbitrario de conservar cierta fidelidad a los dictados de su yo más auténtico. El ejercicio de la autonomía se confunde así con la búsqueda de autenticidad, una de las preocupaciones prioritarias de nuestro tiempo. En todas sus opciones el sujeto quiere conservar cierta coherencia con su personalidad peculiar, producto de esfuerzos y trabajo, y de una historia y un destino particulares o irrepetibles<sup>23</sup>. Lo opuesto de la autonomía como autenticidad es el afán de uniformidad y el miedo a la originalidad, actitudes cuestionadas en páginas magistrales por Mili y denunciadas como uno de los peligros más serios para el desarrollo de la libertad. A diferencia del consumidor manipulado -quizás la mejor

<sup>23</sup> "La persona autónoma -afirma Feinberg- no: es solamente, aquella cuyos gustos y opiniones son auténticamente suyos; es también aquella cuyas convicciones morales y principios - si es que los tiene - son genuinamente suyos, arraigados en su propio, carácter y no simplemente sobrepuestos", J. Feinberg, "Autonomy", en Inner Citadel..., pág.36.

ilustración de la renuncia a la autonomía y a la autenticidad-, la personalidad autónoma se cuida de someter a escrutinio las opiniones y los gustos que asume como suyos. No significa, por supuesto, que un individuo tenga que crear de la nada sus valores, creencias y opiniones; lo novedoso es la organización original de los mismos.

La autonomía como un deber. La autonomía positiva constituye un ideal de vida altamente deseable y un derecho para todo individuo de tratar de realizarlo<sup>24</sup>. Por esto mismo implica, a diferencia de lo que acontecía con la autonomía negativa, una serie de elementos normativos que obligan en primera instancia al propio sujeto autónomo: la obligación de tomar las riendas de mando en el desarrollo de su existencia, y de conservar una coherencia mínima en sus planes de vida y cierta fidelidad a lo que considera parte integral de su yo más auténtico; el deber juzgar la licitud moral de sus máximas a la luz de criterios de imparcialidad y universalidad; la obligación de escuchar y aprender de los demás para afianzar la capacidad de autocontrol y el logro de un proyecto de vida valioso y original. La toma de posición frente a un dilema moral depende en últimas del dictado de nuestra conciencia, una responsabilidad que no podemos eludir. Sin embargo, esto no significa que estemos condenados a quedar encerrados en nuestra conciencia. Por el contrario, el diálogo y la actitud comunicativa constituyen un elemento enriquecedor indispensable para el ejercicio responsable de la libertad de pensamiento y conciencia. Resulta por igual comprensible el hecho de que la autonomía positiva imponga límites a la libertad de elección: a menudo el sujeto se siente obligado a abstenerse de una opción determinada por la necesidad de conservar cierta coherencia en su vida y cierta fidelidad a las elecciones previas<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Para expresarlo con las palabras de un kantiano ortodoxo como Rawls, en cuanto individuos- autónomos tenemos derecho a que las normas morales "satisfagan la prueba de nuestra razón", y nadie puede privarnos del derecho "de formar, revisar y proseguir racionalmente una determinada concepción del bien". Sobre las libertades, Barcelona, Paidós, 1990, pág.45. De la autonomía se derivan otros derechos específicos; como los de libertad de pensamiento y expresión, el derecho de cada cual de buscar la felicidad a su manera, etc.

<sup>25</sup> La libertad de elección es sólo un aspecto de la libertad y de su expresión más, elevada -la autonomía-, pero en ningún momento agota su sentido. Incluso es posible concebir a un sujeto libre y autónomo en cuya existencia libertad de elección cumple un papel relativamente marginal, debido a la seguridad lograda, acerca de determinados fines vitales considerados como prioritarios, la fidelidad a un estilo de vida y el compromiso con opciones u obligaciones libremente asumidas: el ejercicio responsable de la libertad acaba por delimitar el espacio de las opciones, pero permite la realización de una existencia con sentido.

Además de las obligaciones del individuo con su propia autonomía, la autonomía positiva impone por igual obligaciones a individuos, grupos sociales y Estado de tomar en serio y respetar la autonomía de los demás. También en este aspecto encontramos diferencias significativas en relación con la autonomía negativa: lo que es objeto de tutela y merece respeto ya no son las preferencias sin más, sino las preferencias calificadas, compatibles con criterios de moralidad y racionalidad, y sobre todo los sujetos morales que actúan de esta forma. La modificación en cuanto a la dimensión descriptiva se traduce inevitablemente en cambios igualmente radicales en el aspecto normativo: si alguien es de verdad autónomo, o posee un nivel superior de autonomía, cuando posee la capacidad de analizar de manera crítica sus preferencias y deseos, y de contrastarlos con determinados criterios de vida buena, de coherencia o de principios éticos, es obvio que la sociedad y los demás estarán obligados a calificar y jerarquizar el respeto debido a diferentes proyectos de vida, de acuerdo con su grado de acercamiento al paradigma de una conducta considerada racional y moralmente correcta. La obligación resulta más compleja debido a la necesidad de diferenciar los niveles de no interferencia, y también al hecho de que el desarrollo de un proyecto de vida exige para los demás deberes positivos de respaldo y solidaridad, más allá de las obligaciones negativas de no interferencia<sup>26</sup>.

Autonomía en general y autonomía moral. En sentido estricto, esta última constituye una clase específica de autonomía: es la aplicación a problemas propiamente morales del derecho-deber del individuo a la mayoría de edad y al uso crítico de su propia razón. Ocupa así un lugar específico, al lado de la autonomía religiosa, económica, política, estética; o, para utilizar las categorías del texto ya citado de Habermas, frente a la autonomía en el uso instrumental o ético de la razón. Así como ejerzo de manera autónoma e independiente mi propia razón cuando se trata de arreglar una herramienta o cuando me veo obligado a elecciones particularmente significativas, que marcan el curso de mi existencia -elección de una profesión, de una pareja estable, decisión de casarse, etc.-, tengo también derecho a resolver por mí mismo un determinado problema o dilema moral.

Sin embargo, entre autonomía y moralidad existen

nexos más estrechos y específicos, puesto que no es posible concebir una ética cualquiera sin una conciencia capaz de elegir de manera autónoma y responsable. En palabras de Puig, "no es posible retrotraerse a una comprensión de lo moral en que la voluntad autolegisladora del sujeto quede relegada en segundo plano o simplemente desaparezca de la tarea de orientar la propia existencia. Ser moral supone desentrañar lo que nos parece personalmente correcto ante situaciones controvertidas, y supone también sentirse obligado por sí mismo a cumplirlo con independencia de los puntos de vista y presiones circundantes(...). La autonomía de la conciencia puede estar condicionada por infinidad de factores, pero no determinada por ellos"<sup>27</sup>. La capacidad de autonomía se transforma así en la condición de posibilidad de la moralidad, al tiempo que posee ya por sí misma, como ejercicio general de la autonomía y como despliegue de libertad en la esfera religiosa, política o económica, un valor moral en sentido amplio.

Un logro de la Modernidad. La autonomía constituye una de las banderas del movimiento ilustrado y uno de los logros más significativos de la Modernidad. Ante el proceso de secularización y el debilitamiento de las cosmovisiones religiosas, los clásicos de la modernidad, desde Grocio hasta Rousseu y Kant, se atreven a reivindicar la autonomía de la razón humana y su capacidad de orientar la conducta, sin necesidad de acudir a fuentes externas de legitimación. La reivindicación de la autonomía moral supone antes que todo la confianza en la autonomía de la razón, y un corte radical con el enfoque tradicional que articulaba la norma moral con la ley natural y con la racionalidad divina, fundamento absoluto, incuestionable y necesario de la validez de todo precepto ético. En este sentido Rousseau y Kant llevan a cabo una verdadera "revolución copernicana" en el terreno moral: los imperativos y preceptos sustentados en la razón no tienen necesidad de apelar a ninguna instancia de legitimación distinta de su propia racionalidad intrínseca. De mero instrumento para descifrar e interpretar la legalidad natural y los signos de la voluntad divina, la razón humana adquiere así el rango de legisladora autónoma. La renuncia a una fundamentación teológica o trascendente de la ley moral resulta a su vez estrechamente ligada con el cuestionamiento por parte de los clásicos de la Modernidad de la noción de un bien objetivo e independiente de la voluntad humana, al que cada ser

<sup>26</sup> Algunos autores destacan el hecho de que el respeto de la autonomía sigue siendo de todas formas un deber *prima facie*, que en una circunstancia específica puede ser superado por otro principio.

<sup>27</sup> Puig, La construcción de la..., págs.76-77.

debería adecuarse pasivamente. La voluntad buena y la intención de hacer lo correcto adquieren una prioridad absoluta frente a los diferentes bienes en los que esta voluntad se materializa. El desarrollo de la reflexión ética de la Modernidad se caracteriza por la superación gradual "del supuesto tradicional de que la moralidad debe proceder de alguna fuente de autoridad fuera de la naturaleza humana, hacia la creencia de que la moralidad puede surgir de recursos internos a la propia naturaleza humana"<sup>28</sup>. La preocupación prioritaria es la de explicar y justificar "el punto de vista moral" desde una perspectiva intramundana, ante la desvalorización de la fundamentación de corte religioso<sup>29</sup>.

Conviene además anotar que lo que se reivindica no es solamente la autonomía de la razón humana en general, sino el derecho de cada persona a obedecer a normas que cuentan con el aval de su propia conciencia. El derecho a la autonomía reivindicado para la humanidad en general le pertenece a cada uno de los sujetos concretos, autorizados a hacer un uso autónomo de su propia razón y a disfrutar de su mayoría de edad. "La conciencia moral - anota Hegel en la Filosofía del Derecho - expresa la absoluta justificación de la autoconciencia subjetiva, de su derecho a saber, en su propio interior y a partir de sí, lo que es el derecho y el deber, al igual que su derecho a reconocer exclusivamente lo que ella percibe como bueno, con lo que al mismo tiempo ella afirma que lo que ella sabe y quiere es de verdad el derecho y el deber"<sup>30</sup>.

### **Una concepción integral de autonomía en un contexto social**

Las diferentes dimensiones de la autonomía antes analizadas, asumidas por muchos autores como incompatibles y excluyentes, pueden ser pensadas a mi juicio como elementos estructurales de una concepción más amplia y abarcadora, que incluye al mismo tiempo la libertad frente a intromisiones externas y la libertad para desarrollarse de acuerdo con criterios y pautas libremente elegidos, la "libertad de" y la "libertad para". La autonomía es impensable por fuera de cierto nivel de independencia frente a trabas, vínculos, restricciones o

interferencias externas; pero resulta igualmente difícil imaginarla sin referencia a un telos que oriente las conductas y les confiera sentido a las preferencias.

¿Autonomía represiva? La objeción más seria a la posibilidad de articular los diferentes aspectos en un concepto más amplio de autonomía es quizás la relacionada con el carácter tendencialmente antiliberal y totalitario de la autonomía positiva. La posibilidad de calificar las preferencias de otros de acuerdo con criterios de racionalidad y moralidad nos llevaría, por una pendiente resbaladiza, hacia formas de discriminación, justificadas y amparadas por la imposición de un código excluyente de moralidad. Como bien lo destacaba Berlín en su famoso ensayo, la libertad positiva se transforma a menudo en "un disfraz engañoso de la tiranía más brutal". El camino hacia el despotismo empezaría con esa modificación aparentemente inofensiva de la idea de libertad en términos de autodominio racional: la idea de autocontrol supone en efecto un desdoblamiento de la persona en una dimensión fenoménica de pulsiones e instintos y en una instancia racional de control, y favorece la tendencia a creer que la libertad "verdadera" es directamente proporcional a la capacidad de autodominio. El sujeto acaba por identificar su libertad con la realización de la parte más propia y elevada de su ser. La exigencia originaria de no ser esclavo de nadie se transforma así, de manera paulatina e imperceptible, en el deseo compulsivo de no depender sino de su voluntad más auténtica, de su yo verdadero y autónomo, identificado con el yo en su punto de excelencia. Pero este último desborda la dimensión meramente individual y se transforma en una instancia superior al individuo: una tribu, una raza, una iglesia, un Estado, etc.

La autonomía como autodominio racional se ve así obligada a subir al banquillo, para mostrar su inocencia ante la sospecha de quienes la consideran un aliado poco confiable en la lucha contra el totalitarismo y una cabeza de puente para el enemigo. Sin embargo, el precio a pagar por esta fidelidad a toda prueba al concepto negativo de libertad es la renuncia a valores que se han transformado en patrimonio irrenunciable de la modernidad: autenticidad, integridad, autocreación, fidelidad al ideal del yo, nociones que concretan y especifican el despliegue de la autonomía en la esfera privada. Ejercer la autonomía supone una búsqueda de integridad y autenticidad, y una lealtad a toda prueba a principios libremente asumidos, al igual que la tendencia a adecuar la conducta a valores arraigados en el carácter del agente y considerados parte esencial de su personalidad. El sujeto autónomo intenta establecer una

<sup>28</sup> J.B. Schneewind, "La filósofa moral moderna", en Singer (ed.), Compendio de ética, Madrid, Alianza Editorial, 1995, págs.217-218.

<sup>29</sup> Véase J.Habermas, L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica, Milano, Feltrineli, 1998, pág. 19.

<sup>30</sup> G.W.F.Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Frankfurt, Ullstein, 1972, pág.125.



relación coherente entre valores, disposiciones, actitudes y creencias, y su búsqueda de autenticidad se expresa en la tendencia a plasmar por sí mismo opiniones, ideales, fines y valores, que por consiguiente no son el reflejo pasivo de valores o juicios ajenos, y adquieren por el contrario el sello inconfundible de su personalidad.

Es conveniente además anotar que, si bien es cierto que Kant ha ofrecido la conceptualización más clara de la libertad como autonomía, la defensa actual de este principio no supone de manera inevitable el dualismo antropológico kantiano entre ser nouménico y dimensión fenoménica, y por supuesto tampoco exige una fidelidad sin límites al rigorismo kantiano, en apariencia, uno de los supuestos de la argumentación de Berlín<sup>31</sup>. Tampoco es necesario pensar la autonomía como aniquilación de la diferencia propia o de las diferencias ajenas: la idea de un uso autónomo y responsable, por parte del individuo, de su propia razón supone una capacidad de control "razonable", sin que esto suponga la renuncia a la posibilidad de escoger medios específicos para determinados fines, de organizar de manera peculiar un proyecto de vida, e incluso de resolver de manera original determinados conflictos morales, en los que juegan un papel importante la constitución del sujeto moral o la fidelidad a un ideal de yo construido, en especial cuando no existen criterios fuertes para actuar de una manera u otra.

Una alternativa posible al paternalismo y a la tolerancia indiferente. La actitud paternalista desconoce una determinada preferencia, alegando una falla del sujeto en su capacidad de racionalidad en general o en la aplicación de su racionalidad al caso específico, la inconsistencia entre esta preferencia y un plan de vida consistente, o su incompatibilidad con un determinado régimen de moralidad. Se trata sin duda de un desconocimiento perjudicial de la libertad y autonomía individual. Sin embargo, resulta igualmente insatisfactoria la alternativa de un liberalismo que pregona la necesidad de tolerar y valorar por igual cualquier clase de preferencias.

El debate entre perfeccionismo y actitud liberal o libertaria, estrechamente vinculado con el tema de la

autonomía, se podría reconstruir de acuerdo con el modelo kantiano de las antinomias de la razón.

a. Tesis libertaria. Nadie está autorizado a interferir, bajo ningún pretexto, en las preferencias de otros, salvo el caso de conductas que atenten contra la seguridad e integridad de los demás. De lo contrario, se acabaría por imponer un paternalismo totalitario<sup>32</sup>.

b. Tesis perfeccionista. Puesto que algunas preferencias son más racionales, o social y moralmente valiosas que otras, es lícito fomentar las unas y desestimar o desconocer las otras. En caso de aceptar el principio del laissez-faire y de la tolerancia indiferente, la sociedad propiciaría a la larga su autodestrucción, puesto que las creencias y conductas sustentadas en valores y virtudes cívicas recibirían el mismo trato que las que pregonan la falta de compromiso, el egoísmo y la anarquía.

Una solución podría ser, para seguir con la analogía con Kant, la de encontrar diferentes ámbitos de validez para superar esta antinomia aparentemente insoluble. Por ejemplo, se podría pregonar el principio libertario de autonomía negativa y de la no interferencia para la esfera privada, y el ideal perfeccionista para la esfera pública. Sin embargo, resulta ya muy difícil distinguir lo privado de lo público, puesto que las fronteras entre ellos se vuelven siempre más fluidas. Una respuesta más satisfactoria se podría encontrar en el hecho de que las dos posturas no resultan de verdad antinómicas e incompatibles: en un caso se habla de "no interferir" con determinadas preferencias personales; en el otro de fomentar o desestimar unas en provecho de otras. Interferir puede significar, de manera más específica: a) la posibilidad de impedir con la fuerza física o con amenazas directas que alguien lleve a cabo una preferencia cualquiera; b) eliminar las condiciones de posibilidad para poderla ejercer; c) colaborar con o desestimar una conducta determinada. El rechazo radical de la primera forma de interferencia (salvo el caso de conductas criminales) es en principio compatible con la posibilidad de una interferencia en el tercer sentido: un conjunto social

<sup>31</sup> Me refiero al dualismo entre "yo empírico" y "yo nouménico" o racional, y al rigor implacable con el que, de acuerdo con la antropología kantiana, el segundo controla y juzga al primero. En palabras del propio Kant, la persona percibe su conciencia como una instancia propia y extraña a la vez, como un poder amenazante, inflexible e insobornable, que "lo sigue como su sombra, cuando él trata de escaparle". Con razón Habermas ha subrayado el residuo de platonismo presente en la forma kantiana de concebir la autonomía, al asimilarla con la decisión racional libre e independiente frente a toda clase de motivos empíricos. Véase J.Habermas, "Delucidazioni sull'etica del discorso", en Teoría della morale..., pág.141.

<sup>32</sup> "Siendo valiosa la elección individual de planes de vida y la adopción de fe e ideales de excelencia humana, el Estado (y los demás individuos) no debe interferir en esa elección o adopción, limitándose a diseñar instituciones que faciliten la persecución individual de esos planes de vida y la satisfacción de los ideales de virtud que cada uno sustente e impidiendo la interferencia mutua en el curso de tal persecución". C.S.Nino, Etica y derechos humanos, Buenos Aires, Astrea, 1989, pág.204. Queda vedada toda clase de interferencia estatal en conductas que no afecten a terceros.

puede tolerar en principio toda clase de preferencias y fomentar las que aparecen como más racionales y meritorias a la luz de valores comunitarios y de principios éticos universalmente aceptados<sup>33</sup>.

La antítesis de la teoría liberal se encuentra más bien en la postura defendida por Lord Devlin en los años 50, cuando sostenía el derecho para el Estado de "prohibir todo acto considerado inmoral de acuerdo con las pautas de la moral positiva o vigente". Es evidente, en contra de esta posición, que el derecho no puede estar dirigido a imponer modelos de virtud personal o planes de vida.

Otro camino para intentar conciliar estas tendencias aparentemente irreductibles es la de distribuir de manera desigual las obligaciones relacionadas con las diferentes clases de autonomía. Como lo veíamos antes, el principio de autonomía supone al mismo tiempo un derecho-deber para el individuo en cuanto al desarrollo y ejercicio de sus preferencias y capacidades de autocontrol racional, y una serie de obligaciones frente a la autonomía de los demás. Una estrategia para evitar el peligro de que la autonomía positiva degenera en despotismo podría ser la de diferenciar las obligaciones que el sujeto tiene con su propia autonomía, de las que se derivan del respeto de la autonomía de los demás. En el primer caso, se podría exigir una noción bien exigente de autodespliegue y desarrollo moral, acorde con el concepto de autonomía positiva; en el segundo, en cambio, debería privilegiarse un concepto más limitado de autonomía, respetando o no interfiriendo con las preferencias y tratando de reducir al máximo el juicio valorativo sobre ellas.

La autonomía en un contexto social. Es bastante común concebir la autonomía como el atributo de una voluntad individual originariamente asocial, pensada como espontaneidad libre de cualquier restricción cultural o social. La exaltación algo delirante de un yo autosuficiente y autotransparente, propia de muchas teorías de la conciencia, parecería sancionar una contraposición radical entre sujeto y sociabilidad, condenando al yo autónomo al encierro en el círculo irrebalsable de su propia soledad. Sin embargo, esta ontología ferozmente individualista y atomista queda desmentida por la toma de conciencia siempre más clara del carácter originariamente social del ser humano, quien sólo puede constituirse y desarrollarse como sujeto autónomo en un contexto social de reconocimiento.

Cualquier plan coherente de vida supone un horizonte de relaciones sociales, que precisan las posibilidades concretas de elección para una existencia con sentido.

Es un mito la idea de un individuo originariamente espontáneo y libre, que sólo en un segundo momento accede a establecer nexos y lazos sociales. Por el contrario, la libertad individual se va configurando gracias al cruce de miradas y deseos. En su inmediatez, el individuo es un ser natural, un conjunto de pulsiones, deseos y apetencias. La conciencia de la libertad se afianza gracias a la interacción -marcada a menudo por enfrentamientos y luchas-, por la cual el individuo toma conciencia de que el reconocimiento de la libertad del otro, en condiciones de simetría, es condición de posibilidad para su propia libertad. Sale así a relucir el rol constitutivo de las relaciones sociales para el desarrollo de la conciencia individual como sujeto de libertad. El ser humano no nace libre, y debe luchar para llegar a serlo: la libertad es un logro y una conquista, más que un dato inicial, mediada por los procesos de reconocimiento en un contexto social. Además del papel jugado en la formación de una conciencia libre, la interacción social resulta : igualmente indispensable para el ejercicio de las libertades específicas. En el proceso de deliberación racional y en la toma de decisiones autónomas el sujeto tiene que asumir una postura crítica frente a los valores y principios consolidados, y frente a los condicionamientos sociales que han incidido en su propia actitud vital; sin embargo, esta misma toma de conciencia supone a su vez la interacción social, que posibilita perspectivas siempre más amplias y abarcaduras.

Es claro, por lo anterior, que la autonomía no significa el encierro del sujeto en su individualidad. Como bien lo aclara Charlesworth, "no existen razones para identificar la autonomía individual con esta forma de aislacionismo e individualismo antisocial. La autonomía no significa que yo no pueda pedirle consejo a los demás sobre mi vida y mi muerte, o que no pueda confiar en el juicio ajeno, ni me impide aceptar la cura o incluso la compasión de otros. Significa, sin embargo, que soy yo, como agente autónomo, el encargado de tomar estas decisiones. No puedo renunciar a mi autonomía personal o reducir la importancia que le reconozco..."<sup>34</sup>.

"...no significa el encierro del sujeto en su **individualidad**..."

<sup>33</sup> En términos similares se expresan Haksar y Niño. Habría que fomentar los planes de vida que expanden la autonomía de los individuos, sin que por esto los individuos que los ejecutan 'sean considerados inferiores o merezcan menos respeto' Véase Niño, *Ética y derechos...*, pág. 207.

<sup>34</sup> M.Charlesworth, *L'etica della vita*, Roma, Donzelli editare, 1996, pág.22.

El deber de pensar de manera autónoma no significa en ningún momento apegarnos ciegamente a nuestros juicios y apreciaciones; presupone, por el contrario, la obligación de confrontar puntos de vista con las opiniones de los demás. Para que esta libertad no se reduzca a arbitrariedad irresponsable es necesario que el individuo aprenda a cultivar su entendimiento y a desarrollar sus capacidades, para poder confrontar los dictados de su conciencia con el legado de la cultura<sup>35</sup>.

Pensar por sí mismo implica también ponerse en el lugar del otro, abrirse al diálogo. La autonomía supone así una actitud radicalmente opuesta a la que asume la personalidad autoritaria, que se la ingenia para neutralizar el peligro de que la libre circulación de información pueda minar la fidelidad obsesiva y excluyente a la autoridad sagrada de un texto o de una autoridad. La defensa unilateral del aspecto negativo de la autonomía sigue esclava del atomismo individualista, una ideología que desempeñó un papel esencial en el desarrollo de los derechos humanos a lo largo de los siglos XVII y XVIII, y que resulta sin embargo insuficiente para dar cuenta de las ricas y complejas formas de interacción humana. La idea del individuo-mónada desconoce el hecho de que la libertad es el resultado de una serie de procesos de socialización, interacción y reconocimiento, más que un dato originario, y desconoce o deja de lado el carácter originariamente social del ser humano.

Este concepto más integral de autonomía permite también salirle al paso a quienes establecen una incompatibilidad radical entre conducta autónoma y lealtad hacia determinados compromisos afectivos, sociales o políticos. Es sin duda muy arraigada la tendencia a creer que la voluntad es libre y autónoma sólo en la medida en que es capaz de evitar cualquier compromiso con personas, valores, principios, etc. Condición de la libertad parecería ser la indeterminación e indefinición permanente, la capacidad de quedar flotando en el aire, huyéndole a cualquier lealtad o elección estable que nos amarre de manera permanente. El individuo tiende a creer que cualquier compromiso consigo mismo o con un contexto de valores comunitarios constituye un recorte de su libertad inicial, y esta falsa creencia le impide crear, producir y afianzar

relaciones sociales fuertes. La capacidad del individuo de hacer abstracción de todo contenido concreto y de referirse a sí mismo como voluntad pura, no marcada por objetos o estímulos determinados, constituye, como bien lo destaca Hegel, un momento indispensable de la voluntad libre. Pero es igualmente importante la posibilidad de que la voluntad se concrete en elecciones y compromisos concretos. Al ubicar a la autonomía en un contexto social, en consonancia con la dialéctica hegeliana del reconocimiento, quedan sin piso muchos de los reparos formulados por los comunitaristas, que sólo dan en el blanco cuando críticas se dirigen a las ontologías de la conciencia que identifican el sujeto autónomo con una individualidad desligada de cualquier lazo o compromiso social. Lo que se desprende de las tesis hegelianas, asumidas a menudo como fuente de inspiración de los argumentos comunitaristas, permite una concepción más integral de la autonomía, capaz de dar cuenta al mismo tiempo del momento de decisión propiamente individual, y del proceso de interacción sin el cual la decisión autónoma corre el riesgo de degradarse a mero arbitrio irracional. Más allá de las críticas dirigidas a la Ilustración, Hegel no se cansa de subrayar la función progresista desempeñada por el movimiento ilustrado, que contribuyó de manera significativa a la consolidación de un sujeto autónomo y de un sistema de libertades. A diferencia de muchos críticos comunitaristas de la Ilustración, que insisten en el "fracaso" del modelo ilustrado y añoran los valores de modelos premodernos de sociedad, en el caso del filósofo alemán la denuncia de los límites de la Ilustración y de la filosofía de la subjetividad no implica en ningún momento la añoranza de comunidades orgánicas indiferenciadas. Su crítica hacia el futuro, hacia la posibilidad de hacer viable el proyecto ilustrado, y de crear las condiciones para el reconocimiento del individuo en su dimensión ética, jurídica, como un sujeto de derechos, sin sacrificar su dimensión social y comunitaria. Para Hegel la gran tarea de la reflexión filosófica consiste en intentar dilucidar y precisar un nuevo paradigma de libertad y de organización social, capaz de integrar el ideal clásico del hombre como ser social (libertad substancial), con la autonomía moral y política (libertad subjetiva) que se ha venido afianzando con la modernidad. Y es claro que la atención prestada a la deuda social del individuo no implica necesariamente el desconocimiento de la subjetividad como uno de los valores más peculiares e irrenunciables de la modernidad.

En este mismo orden de ideas, es posible una lectura

<sup>35</sup> "Hoy ya no podemos creer -anota Vilar- en ese sujeto de la Ilustración desvinculado de los lazos sociales que lo constituyen. Y así se entiende que el proyecto de la Modernidad es también el de crear un tejido de relaciones intersubjetivas que respeten la autonomía de los individuos". G.Vitar, "Autonomía y teorías...", pág.51.

no organicista o monista de la eticidad, que puede ser interpretada como un esfuerzo para hacer más viable el ideal de la autonomía, más que un intento de eliminarla. El debate comunitarismo-liberalismo se cruza a menudo con el que se realiza entre los defensores de la moralidad centrada en la subjetividad del individuo aislado y los que plantean la necesidad de articular la moral subjetiva con instituciones, tradiciones y costumbres. Los primeros insisten en el valor de la libertad individual, considerada como la condición indispensable para cuestionar ideales de vida o para asumir una postura crítica frente a normas, instituciones y prácticas de una sociedad determinada. Los segundos cuestionan en cambio el paradigma ahistórico, individualista y universalista propio de los sistemas éticos de la Ilustración y recuperan las críticas dirigidas por Hegel al formalismo y carencia de perspectiva histórica de la ética kantiana para denunciar el carácter formal y vacío de una moral meramente procedimental, construida sobre la base de una concepción abstracta y vacía del yo. En el contexto de este debate, las críticas hegelianas han sido utilizadas a menudo para interpretar la eticidad en términos de negación-aniquilación de la moralidad subjetiva. Por mi parte tiendo a creer que estas lecturas resultan difícilmente compatibles con la valoración por parte de Hegel del desarrollo de la subjetividad libre, considerada por él como el logro más valioso de la modernidad. De manera reiterativa el autor destaca como una tendencia inarrestable la toma de conciencia siempre más generalizada por parte de los individuos de su derecho a ejercer de manera autónoma y crítica sus facultades intelectuales y morales.

Una lectura desapasionada muestra también que Hegel no se opone a la moral kantiana, valorada por él como un logro de la cultura y como la expresión más madura de la visión del mundo propia de la modernidad. Lo que impulsa e inspira su actitud crítica es la inconformidad con el paradigma estrechamente individualista que sigue alimentando la moralidad kantiana y la sospecha acerca de la eficacia de la ética del deber. Su proyecto ético intenta asegurarle concreción y eficacia a estos principios abstractos y universales, desligándolos al mismo tiempo de su dependencia demasiado estrecha frente a una ontología marcadamente individualista y atomista. Por lo anterior, resulta más razonable interpretar el paso a la eticidad en términos de superación-integración en un contexto social, jurídico y político: la *Aufhebung* de la moralidad no significa la aniquilación de la conciencia moral, la renuncia a la autonomía o la negación de los derechos

humanos individuales. Al contrario, el esbozo de una moralidad concreta expresa el deseo de que lo moral no quede encerrado en el ámbito individual de la interioridad, y al contrario impregne las diferentes dimensiones de la sociedad civil y del Estado, afiance su presencia en la vida productiva y goce también del respaldo del ordenamiento jurídico y de las instituciones. La propuesta de integrar la moral en la eticidad responde al deseo de asegurarle a la primera las condiciones de posibilidad para su desarrollo, al tiempo que se esfuerza por pensar la problemática moral desde una concepción no atomista de la libertad y de conciliar los valores ligados con el paradigma individualista de la modernidad con la tradición clásica del hombre como ser social.

La concepción de la autonomía en un contexto social de reconocimiento permite en fin matizar las críticas dirigidas a este valor por parte de quienes lo identifican, desde la perspectiva del multiculturalismo, con el individualismo peculiar de la tradición europea. La resistencia por parte de muchos autores de Asia o África a describir la libertad en términos de autonomía se debe en parte a la concepción atomista y monádica de la propia autonomía moral, percibida por esto -y no sin razón- como un peligro para un conjunto de valores articulados alrededor de la conservación de fuertes lazos comunitarios. Una vez cuestionada esta visión monádica de la libertad, es posible que las resistencias disminuyan, incluso en horizontes culturales en los que la armonía con la comunidad tiene un peso mayor que la decisión libre de individuos y grupos.

La autonomía, condición para una vida digna para el hombre de la Modernidad. El ser humano se destaca por encima de los demás seres vivientes gracias a la racionalidad instrumental y a la capacidad de organización social, por medio de los cuales ha impuesto su dominio sobre las demás especies. Sin embargo, eminentes filósofos coinciden en la opinión de que su valor superior no se encuentra en este poder casi que ilimitado de amoldar la naturaleza a sus fines, sino en la capacidad de darse por sí mismo su propia ley. Es la autonomía moral la que le confiere el valor incondicionado de fin en sí. Para expresarlo con palabras de Kant, "sólo la humanidad en cuanto capaz de moralidad puede tener dignidad"; lo que significa que "es la autonomía el principio de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional"<sup>36</sup>.

Al mismo tiempo el imperativo relativo al respeto por

<sup>36</sup> | Kant, *Grundlegung zur Metaphysik...*, pág.69.

la dignidad se expresa de manera prioritaria en el ejercicio de la autonomía y en el reconocimiento de la autonomía de los demás: la autonomía constituye el fundamento de la dignidad y una expresión particularmente importante de la misma. De un lado, la obediencia a leyes que tienen su origen en nuestra razón no tiene nada de humillante y por el contrario enaltecen nuestro valor; del otro, es claro que el deber general de reconocer el valor intrínseco de todo ser humano incluye el deber específico, y prioritario, de reconocerlo como un sujeto capaz de mayoría de edad y de elecciones autónomas. Así que irrespetar su dignidad el sujeto que acepta el sometimiento y la dependencia, abdica de su "vocación al libre pensamiento" y renuncia a la mayoría de edad. Pero resulta igualmente violatoria de la dignidad humana la conducta de quienes aprovechan el miedo a la autonomía y la angustia frente a la elección personal para imponer su propia voluntad de poder y reducir al individuo a un sujeto pasivo al servicio de su voluntad.

Las relaciones entre dignidad y autonomía se vuelven todavía más estrechas, en la medida en que no resulta arbitrario definir la autonomía como una clase específica de libertad, que se caracteriza por el hecho de aceptar el conjunto de restricciones impuestas por el respeto debido a la propia persona y a los demás. La libertad regulada desde adentro por el reconocimiento del valor interior de la propia persona y el respeto debido a los demás se transforma en autonomía, la autorrealización más auténtica y madura de la libertad humana. No faltan quienes acentúan las diferencias entre autonomía y libertad e incluso llegan a separarlas de manera tajante: la autonomía estaría ligada con proyectos, valores, exigencias, fines, deseos, relativamente duraderos, a diferencia de la libertad, pensada como posibilidad de elegir en un momento determinado. Esta contraposición sólo tiene sentido si se empobrece la idea de libertad hasta el punto de identificarla con la elección puntual. Parece más acertado considerar la autonomía no en contraposición a la libertad, sino como el nivel de expresión más elevado de la misma.

Conviene en fin anotar que esta concepción de la libertad como autonomía es un producto peculiar de la edad moderna y supone la consolidación de un sujeto soberano en sus decisiones vitales. La conexión de la libertad con la ley se encuentra ya en la idea clásica de democracia participativa de la polis. Sin embargo, en ese caso la autonomía en la esfera de la política es concebida de manera prioritaria como la identificación con los intereses superiores de la totalidad que el ciudadano percibe como la raíz y el sustento de su propio ser. Incluso

queda ausente en tradiciones culturales en las que la prioridad aplastante acordada al interés de la comunidad deja en la sombra la posibilidad de un desarrollo autónomo del individuo. La autonomía moderna expresa, por el contrario, la exigencia del individuo de ejercer su poder soberano en la organización de su vida privada, como correlato indispensable de la "libertad de los antiguos".

Lo que queda por hacer. El esfuerzo por asegurarle a la moralidad un fundamento inmanente en la racionalidad humana y la propuesta innovadora de articular libertad y ley, constituyen un aporte invaluable de la Modernidad. No se trata, sin embargo, de una tarea acabada. Queda mucho trabajo por hacer, en cuanto a la necesidad de precisar el contenido y alcance de la autonomía moral, profundizar en las tensiones latentes en este original y atrevido intento de hacer compatibles libertad y el sometimiento a normas, y sobre todo poner al alcance de todos un derecho a la autonomía que sigue siendo un privilegio de pocos.

a. Condiciones de posibilidad para su realización. La autonomía se ha transformado en una necesidad vital y a ineludible para el hombre de la Modernidad. Frente a quienes destacan su imposibilidad, ante la supuesta evidencia engeguedora del determinismo, me limito a destacar el hecho de que la posibilidad misma de vislumbrar la idea de autonomía resultaría impensable e imposible en caso de que el ser humano careciese de una disposición para lograrla<sup>37</sup>. La dificultad de realizar plenamente la autonomía no es un argumento serio en contra de este ideal de realización de lo humano. Se impone en cambio como un reto impostergable la creación de las condiciones indispensables para que un número creciente de seres humanos pueda gozar de ella. Como bien lo destaca Bauman, "la autonomía y la heteronomía individuales quedan repartidas de manera muy desigual y se constituyen en factores significativos de la estratificación social"<sup>38</sup>. A algunas personas no se les

<sup>37</sup> Lo que sostengo presenta analogías con la refutación del determinismo absoluto por parte de Apel: "si estuviéramos completamente determinados por nuestra psicología o por la sociedad al hacer una elección, ética o de otro tipo, posiblemente no podríamos plantear demandas de validez o demandas de verdad". Cito de A.Heller *Ética general*, Madrid, 1995, pág.75. Por su parte, Heder destaca el hecho de que el determinismo absoluto es incompatible con las creencias que se materializan en actos de habla como advertir, juzgar, instigar. *Ibid.*, pág.75.

<sup>38</sup> Bauman, *Le sfide dell'etica*, pág. 35. Rubio Carracedo insiste en la necesidad de "recuperación de una cierta autonomía efectiva del sujeto ético concreto, histórica y socialmente situado, que habla sido casi enteramente secuestrada por la autonomía racional del sujeto trascendental". *Ética constructiva...*, pág. 33.

permite tomar decisiones autónomas, porque consideradas incapaces de hacerlo; otras simplemente carecen de medios, chances y oportunidades.

De manera más específica, la autonomía moral resulta muy difícil sin la autonomía en cuanto a medios y formas de vida, o sin un derecho generalizado y efectivo a la educación. Si de verdad queremos que la autonomía moral se transforme en una prerrogativa, y un deber, para la mayoría de los seres humanos, habrá que seguir impulsando la luchas para la consolidación de una ética pública laica, desligada de cosmovisiones religiosas, por el derecho de cada persona a un juicio autónomo y responsable acerca de los asuntos de su existencia o a las políticas de la sociedad a la que pertenece, y por una serie de derechos sociales -a la educación, a la salud, a una vida digna- sin los cuales resulta difícil o imposible la constitución de un sujeto capaz de formular decisiones autónomas, y de vivir en consonancia con ellas. La lucha contra las diferentes formas de paternalismo debe ir acompañada por el compromiso con una ampliación progresiva de la autosuficiencia económica y de las libertades políticas. En nuestro medio resulta particularmente evidente el hecho de que la autonomía moral es una utopía cuando existen una cantidad apreciable de necesidades insatisfechas. Se impone por igual de manera perentoria la necesidad de neutralizar o contrarrestar un fenómeno inédito en la historia de la humanidad: un control siempre mayor ejercido sobre los voluntades atomizadas por parte de un Poder eficaz, que parecería ir reduciendo de manera progresiva el espacio para la autonomía.

b. Una proyección más decidida en la esfera pública. El valor de la autonomía concebida como un valor moral de la persona debe trascender hacia la dimensión jurídica, la esfera política y el mundo de la producción. De lo contrario, la exaltación de la autonomía y dignidad corre el riesgo de transformarse en mera retórica<sup>39</sup>. Tomar en serio la autonomía individual significa asegurarle un valor real en el espacio público, en cuanto a posibilidades de actividad política, participación en las decisiones relativas a la asignación de recursos, a cuestiones de guerra y paz, etc. Se impone por igual una legislación más abierta y tolerante en la esfera del derecho penal, para que el

sujeto pueda tomar decisiones autónomas en cuestiones vitales para su existencia, como la relativa a la modalidad y el tiempo de su muerte, sin tener que temer por eventuales represalias por parte del Estado. La autonomía moral, reconocida por muchos ordenamientos normativos como un "valor superior", tiene que proyectarse en la esfera jurídica, política y económica; de lo contrario, el sujeto moral autónomo corre el riesgo de esfumarse en una abstracción vacía.

Para ilustrar lo anterior, resulta particularmente apropiado el caso de las políticas de bienestar, relacionadas con la toma en serio de los derechos sociales y con la concepción del Estado en términos de Estado social de derecho. Desde la óptica de la autonomía moral, es antes que todo evidente el hecho de que el espectro de libertades en que se concreta la autonomía individual - libertad de conciencia y de expresión, decisiones autónomas en cuanto a la elección de un estilo de vida, etc.- se transforman en simple quimera cuando el sujeto se ve obligado a concentrar sus energías en la lucha apremiante por la satisfacción de las necesidades básicas y la mera supervivencia. La utopía libertaria, que rechaza de plano cualquier obligación de solidaridad con los más débiles, resulta particularmente sombría en los países del tercer mundo, donde la confianza en el dinamismo del mercado para la satisfacción de las necesidades básicas se traduce en un crecimiento desbordado de la pobreza absoluta y de la violencia: los efectos más evidentes de la mano superior son esos cinturones de miseria donde no es posible mencionar la dignidad sin despertar una mueca irónica y amarga. Por consiguiente, tomar en serio la autonomía individual supone un compromiso serio con los derechos sociales y con una política de bienestar.

Sin embargo, la experiencia lograda a través de las políticas de bienestar en muchos países europeos muestra otra faceta de las relaciones entre autonomía individual y promoción de los derechos sociales. La crítica más seria al Estado de bienestar tiene que ver con el peligro de que los proyectos de solidaridad social se impongan de manera arbitraria desde arriba y de manera homogénea para todos, desconociendo la autonomía de los diferentes sujetos y el derecho de cada individuo a una respuesta apropiada a sus necesidades específicas. Debido a la tendencia creciente a imponer de manera coercitiva medidas que pretenden ofrecer bienes que los sujetos no reconocen como tales, el Estado de bienestar corre el riesgo de transformarse en un Estado paternalista. En este caso la lucha por la dignidad se traduce en la protesta contra la reducción de la política de bienestar a un conjunto de respuestas mecánicas y estandarizadas a las necesidades de sujetos distintos: se cuestiona un aparato burocrático que desconoce las diferencias de las situaciones personales concretas. Es

<sup>39</sup> Como bien lo anota G.Lipovetsky, en una época marcada por la (aparente) "hegemonía de lo moral", la ética corre el riesgo de quedar reducida "masa una operación cosmética que a un instrumento capaz de corregir los vicios o excesos de nuestro universo individualista o tecnocientífico". El crepúsculo del deber, Barcelona Anagrama, 1994, pág.16.



claro que la solidaridad social no justifica la violación de los valores y preferencias -en últimas la autonomía y dignidad- de las personas que se benefician de las políticas de bienestar.

c. Interrelación entre autonomía moral y autonomía política. La autonomía en las decisiones propias de la esfera privada -en cuanto a búsqueda de la felicidad, planes de vida, etc.-, tiene que complementarse con la participación autónoma en las grandes decisiones acerca de la distribución de la riqueza, las cargas sociales y el poder. Nadie mejor que Habermas ha subrayado esta estrecha interdependencia entre la autonomía en la esfera privada y pública.

"Los ciudadanos del Estado-anota el teórico de la ética dialógica- pueden hacer un uso adecuado de su autonomía pública sólo si son suficientemente independientes gracias a una autonomía privada garantizada en términos de igualdad. Del otro lado, sin embargo, ellos pueden lograr una reglamentación consensuada de su autonomía privada sólo si, como ciudadanos del Estado, pueden hacer un uso apropiado de su autonomía política"<sup>40</sup>. En este sentido la traducción en términos morales del ideal de autonomía realizado por Kant debería ir acompañado por un desarrollo paralelo y una consolidación progresiva de la democracia participativa. Esta segunda requiere de una fundamentación moral y de unos sujetos responsables, al tiempo que las instituciones democráticas constituyen el terreno apropiado para la formación de unos ciudadanos con un fuerte sentido de sus compromisos éticos en la esfera privada y pública. Se va configurando así una relación de interdependencia recíproca: la participación autónoma en el poder es la mejor garantía para las libertades y la autonomía en la esfera privada y para una distribución más equitativa de las riquezas, al tiempo que la autonomía y autosuficiencia económica facilita el ejercicio de la democracia y la posibilidad de realizar un proyecto autónomo de vida.

---

"...un proyecto autónomo de vida."

---

<sup>40</sup> J.Habermas, L'inclusione dell'altro-, pág. 256. En términos similares se expresa Rubio Carracedo: "La autonomía moral reclama, y a la vez potencia, la autonomía política. Y viceversa: no hay autonomía política posible sin una fuerte base de carácter moral. En cualquier caso, parece claro que el concepto de ciudadano moral, pero apolítico, es un contrasentido". *Ética constructiva...*, pág.246.

## A manera de conclusión

La autonomía, valor básico del proyecto emancipatorio de la Ilustración, sigue constituyendo un punto de referencia obligado para el debate ético contemporáneo. La apelación reiterada al respeto de la autonomía individual en asuntos tan distintos como las cuestiones más controvertidas en la esfera de la bioética -eutanasia, aborto, cuidados médicos, etc.-, o los problemas relacionados con políticas de asignación o redistribución de los recursos así lo indica, es una prueba de ello.

Un argumento adicional a favor de la vigencia y actualidad de este valor la ofrecen algunas de las propuestas en el terreno ético y político formuladas por quienes cuestionan la Modernidad y propugnan por un corte más a o menos radical con lo moderno. De manera algo sorprendente, en estas propuestas de éticas posmodernas los temas relativos al respeto por el otro y a la autonomía individual siguen jugando un papel preponderante. El texto ya citado de Z.Bauman ilustra lo anterior. A juicio de Bauman, la modernidad se enfrentó con la necesidad de llenar el vacío dejado por el ocaso y la crisis de una legalidad sustentada de manera trascendente en la racionalidad divina. La Ilustración intentó encontrar en una razón secularizada, protagonista del progreso científico, aquella autoridad incontrovertible atribuida antaño a la ley divina. Sin embargo, los productos de esta racionalidad agresiva -a barbarie inhumana de Auschwitz, Hiroshima, del Goulag- habrían puesto en entredicho su legitimidad. De aquí la necesidad de pensar en otra clase de referencia, que no puede ser otra que la propia conciencia individual, con su carga de dudas, ambivalencias e incertidumbre. En contra de una Razón ávida de normatividad y de códigos universales, que mira con desconfianza el apego del individuo a su voluntad peculiar e irreplicable, habría que fortalecer la capacidad de autonomía individual, constantemente amenazada por la Ley heterónoma impuesta por el poder<sup>41</sup>.

De esta forma la autonomía se transforma de hecho en el valor último. Lo relativamente novedoso frente a la tradición kantiana es el énfasis en el carácter

<sup>41</sup> "La responsabilidad moral sólo existe en cuanto exigida al individuo y asumida por él. Los deberes tienden a transformar a los individuos en hombres semejantes; la responsabilidad los transforma en individuos. La humanidad no es prisionera de denominadores comunes: quedaría sumergida por ellos y desaparecería". Bauman, *Le sfide dell'etica...*, pág. 59. "La moral es lo que resiste a la codificación, a la socialización y a la universalización. La moral es lo que queda cuando la tarea de la ética, de la Gleichschaltung se ha desarrollado". *Ibid.*, pág. 60.

originariamente individual de la decisión autónoma, más que en la normatividad inherente a ella. Lo que implica la acentuación de algunos rasgos de la decisión autónoma casi desapercibidos en la descripción kantiana de la autonomía, o incluso la puesta de relieve de elementos incompatibles con ella. Me refiero al acento puesto por Bauman en el carácter algo imprevisible, fortuito e irracional del querer autónomo, al igual que a la insistencia en el hecho de que, en contra del optimismo kantiano, no siempre es posible encontrar una opción moralmente correcta a los múltiples dilemas morales con los que nos enfrentamos en nuestra experiencia cotidiana. Sin embargo, la opción por la responsabilidad originaria del individuo frente a sí mismo y a los demás constituye un desarrollo, más que una ruptura radical con la idea propiamente moderna de autonomía moral. En este sentido, se la podría denominar una postura neo-moderna, para utilizar una expresión de S. Cotta, que toma en cuenta las experiencias negativas y positivas de la modernidad para redefinir el sentido y alcance de algunos valores básicos.

Resulta arriesgado y atrevido predecir si las reflexiones y preocupaciones éticas del próximo milenio seguirán teniendo por eje temático la autonomía moral, un valor básico que se ha transformado de manera paulatina en el mapa de navegación para el hombre de la modernidad<sup>42</sup>. Por lo demás, quien trabaja en filosofía no tiene por qué ostentar dotes proféticas; como bien lo aclara Hegel, su tarea es más bien la de intentar comprender la realidad de su tiempo. En este sentido no cabe duda de que la dilucidación del sentido y alcance de la autonomía moral, y de su proyección en la dimensión jurídica, en la esfera religiosa, en la participación política, en la consolidación de la democracia y del espectro entero de los derechos humanos, constituye una preocupación prioritaria e ineludible en este ocaso del milenio, marcado por la experiencia del pluralismo y, por esto mismo, por la reivindicación creciente de decisiones autónomas por parte de individuos, grupos, etnias en cuanto a valores culturales e ideales de vida buena, o

<sup>42</sup> La autonomía, anota Vitar, "se ha convertido en la categoría fundamental de la filosofía práctica moderna. Puede decirse que con ella intentarnos dar cuenta cabal de las conexiones entre los distintos conceptos morales fundamentales de libertad, igualdad, solidaridad, justicia, bien o virtud, aunque esta empresa cartográfica quizá resulte un rompecabezas insoluble" "Autonomía y teorías..." pág. 52.

## Políticas Culturales en tiempos de globalización

Néstor García Canclini\*

Aunque la globalización sea imaginada como la copresencia e interacción de todos los países, de todas las empresas y todos los consumidores, es un proceso segmentado y desigual. Entre las sociedades centrales y las élites de las periferias se intensifican las dependencias recíprocas. Ambas logran un acceso más diversificado a mayor número de bienes y mensajes. Pero aun en esas franjas privilegiadas conviene distinguir la globalización de los movimientos de internacionalización y transnacionalización, o los simples agregados regionales.

Por razones de afinidad geográfica e histórica, o de acceso diferencial a los recursos económicos y tecnológicos, lo que llamamos globalización muchas veces se concreta como agrupamiento regional o entre países históricamente conectados: asiáticos con asiáticos, latinoamericanos y europeos o estadounidenses, estadounidenses con aquellos grupos que en países lejanos hablan inglés y comparten su estilo de vida. Las afinidades y divergencias culturales son importantes para que la globalización abarque o no todo el planeta, para que sea circular o simplemente tangencial.

También observamos que algunas áreas de las industrias y del consumo son más propicias que otras para que la globalización tenga un formato más o menos extendido. La industria editorial acumula fuerzas e intercambios por regiones lingüísticas, en tanto el cine y la televisión, la música y la informática, hacen posible que sus productos circulen mundialmente con más facilidad. Las megalópolis y algunas ciudades medianas (Miami, Berlín, Barcelona), sedes de actividades altamente globalizadas y de movimientos migratorios y turísticos intensos, se asocian mejor a las redes mundiales, pero aun en ellas existe una dualización que deja marginados a amplios sectores.

Las condiciones más o menos "objetivas" que distribuyen los bienes y mensajes entre unas naciones más que entre otras, entre actividades más o menos planetarias, pueden esquematizarse en lo que podemos

llamar la doble agenda de la globalización.

El relato más reiterado sobre los movimientos globalizadores es el que narra la expansión del capitalismo posindustrial y de las comunicaciones masivas como un proceso de unificación y/o articulación de empresas productivas, sistemas financieros, regímenes de información y entretenimiento. Wall Street, el Bundesbank, Berstelman, Microsoft, Hollywood, CNN, MTV, Sotheby's y Christie's serían algunos de los personajes organizadores de esta narración. Al unificar los mercados económicos e interrelacionar simultáneamente los movimientos financieros de todo el mundo, al producir para todos las mismas noticias y parecidos entretenimientos, se crea por todas partes la convicción de que ningún país puede existir con reglas diferentes de las que organizan el sistema-mundo. Si este relato ha sido tan persuasivo en muchas sociedades es porque efectivamente existen bancos, empresas y organizaciones no gubernamentales mundializados, y también redes de consumidores integradas como "comunidades" transnacionales de usuarios de tarjetas de crédito y servicios de computación, espectadores de películas, información y videoclips. Convertida en ideología, en pensamiento único, la globalización-proceso histórico— se ha vuelto globalismo, o sea imposición de la unificación de los mercados y reducción al mercado de las discrepancias políticas y las diferencias culturales. Al subordinar estos dos escenarios de la diferencia a una sola visión de la economía, lo político se diluye y el Estado parece casi innecesario. Las políticas culturales deben ceder a la comercialización de lo simbólico cualquier pretensión estética y cualquier reconocimiento de diferencias que no sean las que pueden existir entre clientes. Lo excluido o lo disidente no puede ser pensado sino como lo que no entra en la organización mercantil de la vida social.

Al mismo tiempo, esta unificación mundial de los mercados materiales y simbólicos es, como enuncia Lawrence Grossberg, una "máquina estratificante"<sup>1</sup>, que opera no tanto para borrar las diferencias sino para reordenarlas con el fin de producir nuevas fronteras, menos ligadas a los territorios que a la distribución desigual de los bienes en los mercados. Además, la globalización -o más bien las estrategias globales de las corporaciones y de muchos Estados-, configuran

\* Profesor -Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Este artículo es un fragmento del libro *La globalización imaginada*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, en prensa.

<sup>1</sup> Lawrence Grossberg, "Cultural studies, modern logics, and theories of globalization" en Angela McRobbie (ed.), *Back to reality: social experience and cultural studies*, Manchester, Manchester University Press, 1997

máquinas segregantes y dispersadoras. Sus políticas de "flexibilización laboral" producen desafiliación a sindicatos, migraciones, mercados informales, en algunos casos conectados por redes de corrupción y lumpenización. Autores como Ulrich Beck y Anthony Giddens prestan atención no sólo a los movimientos de capital sino a lo que la globalización hace con los trabajadores, con los derechos sociales y con la ecología, destacan que la eliminación de trabas a las inversiones extranjeras ha sido el recurso para destruir la normatividad sindical, asistencial y ecológica con que los Estados modernos domesticaban la voracidad de los capitales y protegían a la población. En esta perspectiva, globalización no significa únicamente libre circulación de bienes y mensajes; también debe incluirse en su definición el poder de "exportar fuentes de trabajo" a donde sean más bajos los costos laborales y las cargas fiscales.

En suma: la globalización unifica e interconecta, pero también se "estaciona" de maneras diferentes en cada cultura. Quienes reducen la globalización al globalismo, a su lógica mercantil, sólo perciben la agenda integradora y comunicadora. Apenas comienza a hacerse visible en los estudios sociológicos y antropológicos su agenda segregadora y dispersiva, la complejidad multidireccional que se forma en los choques e hibridaciones de quienes permanecen diferentes. Poco reconocidas por la lógica hegemónica, las diferencias derivan en desigualdades que llegan en muchos casos hasta la exclusión.

¿Qué sucede cuando estos dos movimientos se combinan? Las tendencias globalizadoras producen lo que Sergio Zermeño denomina un "despedazamiento de lo social"<sup>2</sup>: destrucción del empresariado y del proletariado que contribuyeron a la industrialización sustitutiva de importaciones, de las capas medias de asalariados, de los espacios de intermediación entre actores sociales y Estado (sindicatos, partidos, movimientos populares). Migraciones nacionales y transnacionales que no pueden ser contenidas por los mercados de trabajo achicados, efectos cada vez más degradantes en las condiciones laborales y la inseguridad urbana, espectacularización de todo esto en los medios masivos e intentos fallidos de controlar las protestas y la violencia aumentando la represión legal e ilegal.

La divergencia engendrada por la complementariedad paradójica de estas agendas lleva a dar vuelta la pregunta: ¿qué sucede en tanto estos dos movimientos no pueden combinarse? Se presenta una asimetría radical entre el carácter extraterritorial del poder y la territorialidad de la vida cotidiana. "La empresa tiene libertad para trasladarse; las consecuencias no pueden sino permanecer en el lugar", explica Zygmunt. En este punto, la relación entre globalización y alteridad cultural llega a su mayor desigualdad: cuando para los capitales el enfrentamiento con lo diferente se vuelve una resistencia imbatible, parten en busca de mercados más moldeables. Dado que "la movilidad se ha convertido en el factor estratificador más poderoso y codiciado de todos"<sup>3</sup>, la minoría que logra desplazarse, aislarse y actuar a distancia, volverse inmune a las intromisiones locales, inmoviliza a los segregados en los rincones del espacio urbano y al final de las terminales electrónicas. Por tanto, los dos requisitos para contrarrestar el poder de los globalizadores son que los grupos subordinados se vuelvan capaces de actuar en circunstancias diversas y distantes, y, a la vez, que fortalezcan los organismos locales (en las ciudades y en los Estados nacionales), a fin de poner límites a los movimientos del capital y el dinero. Es obvio que si cada Estado lo hace por separado, los capitales se irán a otra parte. Se impone, entonces, la necesidad de acuerdos regionales y de avanzar hacia un gobierno y una ciudadanía mundiales.

### **La reconstrucción cultural del espacio público**

¿Será fatal la baja participación comparativa que tienen los países latinoamericanos en los mercados globalizados de bienes y mensajes, la desactualización tecnológica en la industria editorial y audiovisual, y el haber perdido el tren de las innovaciones informáticas? En este último campo, la dependencia parece irreversible, y en los anteriores se ha acentuado en las últimas dos décadas. Sin embargo, el consumo de todas las industrias culturales y comunicacionales se expandió enormemente, y en algunas áreas de unos pocos países (Brasil, México, Argentina y Colombia), hubo en los últimos años reactivación de la producción endógena en cine, discos y sobre todo en televisión.

Hay otros datos que revelan avances efectivos, al

<sup>2</sup> Sergio Zermeño, *La sociedad derrotada*, México, Siglo Veintiuno, 1996.

<sup>3</sup> Zygmunt Bauman, *La globalización: consecuencias humanas*, Buenos Aires / México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1999, pág.16.

menos en la potencialidad de los países latinoamericanos. El aumento de población con escolaridad media y superior, que incorpora a sectores vastos de un mercado con casi 500 millones de personas, al que se suman los lectores y espectadores españoles y los 30 millones de hispanoparlantes en Estados Unidos, nos convierte en uno de los universos idiomáticos más amplios y con mayor capacidad de consumo de industrias culturales en el mundo. La expansión de la radio, la televisión y la difusión transnacional de libros, revistas y medios interactivos (desde Internet a videojuegos), se realiza a ritmos más veloces que en otras lenguas. La preferencia de los latinoamericanos por productos musicales, periodísticos y televisivos propios, incluso del mismo país, revela oportunidades mayores que las aprovechadas para la producción endógena. Se puede agregar, sin agotar la lista, el aumento de profesionales especialistas en artes e industrias culturales, el extraordinario desarrollo de escuelas de cine, periodismo y comunicación (no muchas de buen nivel y con escasísimos posgrados), y el avance de investigaciones académicas que en los últimos quince años ofrecen por primera vez datos firmes sobre los hábitos culturales y comunicacionales en los países más desarrollados.

Esta potencialidad para situarnos en buena posición en los mercados globales y asumir productivamente los nuevos papeles de las industrias comunicacionales en el desarrollo socioeconómico, es desaprovechada por el bajo interés en ellas de las élites responsables de la política cultural en esta región. Los ministros y encargados de la cultura de América Latina han estado ausentes, o en silencio, en dos negociaciones económicas en las que los asuntos culturales jugaron un papel central: la del GATT en 1993, y la del Acuerdo Multilateral de Inversiones en la OCDE (1997 y 1998). Los debates de estos foros fueron retomados en publicaciones de la UNESCO y en su Conferencia Mundial de Políticas Culturales (Estocolmo, 1998), así como en otras reuniones promovidas por gobiernos europeos, Canadá y organismos internacionales para elaborar posiciones diversas del AMI, de la oligopolización hollywoodense y de las majors transnacionales. Como argumentaron en varios de estos encuentros los ministros francés, sueco y canadiense, los bienes culturales no son sólo mercancías, sino recursos para la producción de arte y diversidad, identidad

nacional y soberanía cultural, acceso al conocimiento ya visiones plurales del mundo<sup>4</sup>.

Aun cuando organismos tradicionalmente ocupados sólo en cuestiones económicas hicieron reuniones internacionales con instituciones culturales para tratar - estos asuntos, como el SELA con la UNESCO y el Convenio Andrés Bello en Buenos Aires (julio de 1998), y el BID en París (marzo de 1999), la mayoría de los gobiernos demostró apatía. El BID convocó a este último encuentro a los ministros de cultura y de economía latinoamericanos para que dialogaran con un grupo de especialistas sobre industrias culturales y participación social, justo dos días antes de la reunión anual de los ministros de economía en la misma ciudad. Ninguno de los responsables de economía asistió a las deliberaciones. La reunión fue un diálogo más entre especialistas, con intensa participación de los principales responsables del BID, y pocas intervenciones de los ministros de cultura presentes.

Asistí a tres de esas conferencias, y a varias más intergubernamentales efectuadas durante la década de los noventa en América Latina. En algunas llevé un diario de campo, del que transcribo una observación: "una de las preocupaciones mayores en las sesiones y en las entrevistas que los funcionarios dan para la prensa, en estas reuniones donde se cruzan ministros y otros responsables de cultura de más de un centenar de países, con delegaciones que suman más de mil personas, es que no haya accidentes. Como en los grandes aeropuertos, tipo Dallas o París, en que cada cinco minutos aterrizan y despegan más de cien aviones, se cuida mucho que todo se haga con el máximo rigor, que los tiempos y las órdenes se cumplan, que no haya enfrentamientos ni imprevistos". "Una de las maneras que tienen las conferencias internacionales de evitar los accidentes es producir silencio. Tan importante como la agenda explícita y negociada de lo que se va a tratar es la agenda que nadie enuncia, invisible, y también estrictamente respetada, de lo que no se quiere hablar".

¿Qué aterriza y qué despega en estas reuniones donde se tratan las políticas culturales? Se habla de pianistas que van a llegar y pintores o escritores que van a ser enviados, se conversa del patrimonio histórico que no se debe mover ni tocar, y que últimamente se va comercializando. De lo que casi nadie quiere hablar es de las industrias culturales.

Es como si hace un siglo los presidentes se hubieran negado a mencionar los ferrocarriles, hace cincuenta añosj los coches, los camiones y los tractores, hace treinta los electrodomésticos o las fuentes de energía. ¿Qué se

<sup>4</sup> Unesco, Nuestra diversidad creativa: informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo, Madrid, Ediciones Unesco/Fundación Santa María, 1997 Guiomar Alonso, "¿Bienes culturales o mercancías? Tendencias y dilemas en el comercio mundial de productos culturales", inédito, 1999.

pretende al sustraer de la esfera pública recursos estratégicos para el desarrollo y el enriquecimiento de las naciones? ¿No es posible que las gigantescas ganancias que hoy salen de los usos industriales de la creatividad cultural beneficien a las sociedades que las generan, les permitan comprenderse y gozar mejor, comunicarse en forma diversificada con mayor número de culturas?

Sin duda, hay razones políticas y económicas para esta negligente desatención, propias de un tiempo en que gobernar se reduce a administrar un modelo económico que entiende lo global como la subordinación de las periferias a un mercado omnipotente. Un tiempo en que la política y la cultura -en tanto gestión de las diferencias-, son subsumidas en la homogeneidad económica. Me interesa detenerme en los errores conceptuales y de perspectiva político-cultural que contribuyen a esta ausencia de los poderes públicos en áreas estratégicas de la vida social.

Acostumbramos hablar de espacio público y esfera pública como ámbitos identificados en el territorio de cada nación, y pensamos qué pueden hacer en ellos los partidos políticos, sindicatos y movimientos sociales del propio país. Pero según acabamos de ver lo público se ha desdibujado espacialmente y hoy debemos re-concebirlo con imágenes de circuitos y flujos que trascienden los territorios. John Keane propuso una definición nueva de lo público que, aunque sigue usando metáforas espaciales, permite comprenderlas con este sentido abierto y transterritorial. Define la esfera pública como "un tipo particular de relación espacial entre dos o más personas, usualmente vinculadas por algún medio de comunicación (televisión, radio, satélite, fax, teléfono, etc.), en la cual se producen controversias no violentas, durante un tiempo breve o más extendido, referidas a las relaciones de poder que operan dentro de su medio de interacción y/o dentro de los ámbitos más amplios de estructuras sociales y políticas en las cuales los disputantes están situados"<sup>5</sup>. Para caracterizar cómo interactúan los contendientes de diferentes escalas geográficas y comunicacionales, este autor distingue, primero, las esferas micropúblicas, espacios locales en los que intervienen decenas, centenares o miles de participantes. Ejemplos: las reuniones de vecinos, las iglesias, cafeterías y, por supuesto, los movimientos sociales que funcionan como laboratorios locales de comunicación ciudadana.

<sup>5</sup> John Keane, "Structural Transformations of the Public Sphere", en *The Communication Review*, Vol. 1, No. 1, San Diego, California, 1995, pág.8.

En segundo término, aparecen las esferas mesopúblicas, de alcance nacional o regional, donde millones de personas debaten sobre el poder, por ejemplo en diarios como *New York Times*, *Le Monde*, *A Folha de Sao Paulo*, *Clarín* o *El País*, y medios electrónicos con repercusión semejante. En los últimos años, el predominio de estos medios sobre la comunicación local, y su administración por empresas privadas, muestra el declinante papel de los "servicios públicos" o paraestatales y la hegemonía de actores privados en las controversias sobre el poder.

Los procesos de globalización llevan a reconocer también la existencia de lo macropúblico. Este tercer circuito se halla representado por las agencias de noticias que cubren todo el planeta y las transnacionales multimedia {Time-Warner, MTV, Bertelsman). Su modo de concentrar el talento periodístico y creativo, las innovaciones tecnológicas y los canales de difusión, las convierte en las grandes administradoras de la información y el entretenimiento mundial. Propician debates públicos transnacionales (aunque los hechos ocurran en uno o dos países), como se vio en las guerras del Golfo y del Báltico, en las crisis financieras del sureste asiático, México y Brasil. Pasamos de la cámara de diputados y la televisión nacionales al mundo de la comunicación por satélite como escena deliberativa.

Es necesario avanzar más allá de esta valiosa propuesta de Keane, demasiado formal y que por eso tiende sólo a ampliar la perspectiva diciendo que si se quiere actuar en la vida pública hay que ocuparse de todas las escalas. Es necesario considerar cómo se reorganiza el poder al articular escenarios y circuitos diferentes. A medida que las industrias culturales transnacionalizadas se apropian de los ámbitos estratégicos de la vida pública, la cultura se privatiza y sufre un proceso de desresponsabilización respecto de los intereses sociales y las desigualdades. La globalización es imaginada, como explicábamos, según la lógica única de competitividad homogeneizada en los mercados. El ciudadano abstracto de la democracia moderna clásica es reemplazado por empresarios e inversionistas abstractos, sin rasgos diferenciales aparentes en su presentación. Por supuesto, suelen introducir las marcas y los estilos de su sistema simbólico y social (estadounidense, japonés o de algún país europeo), pero en verdad el sesgo principal que imprimen a sus prácticas es el de reducir a mercancía el sentido polisémico que tienen los bienes culturales.

¿Qué pueden hacer los Estados y organismos supranacionales ante esta reorganización de los mercados culturales? Los actores estatales e intergubernamentales

UNESCO, BID, OEA, Convenio Andrés Bello, SELA, Mercosur), en tanto representan intereses públicos, pueden contribuir a situar los intercambios comerciales en relación con otras interacciones sociales y culturales donde se gestiona la calidad de vida y que no son reducibles al mercado, como los derechos humanos, la innovación científica y estética, la participación social, la preservación de patrimonios naturales y sociales. Comienza a realizarse esta tarea, de acuerdo con la recomposición globalizada de la esfera pública, en algunos textos de esos organismos. Pero esas líneas de pensamiento raras veces son traducidas en políticas de órganos estatales y supranacionales para atender los derechos sociales y culturales o las reivindicaciones políticas de mayorías y minorías.

A diferencia de la oposición realizada en otro tiempo entre el Estado y las empresas, hoy concebimos al Estado como lugar de articulación de los gobiernos con las iniciativas empresariales y con las de otros sectores de la sociedad civil. Una de las tareas de regulación y arbitraje que pueden ejercer los organismos públicos es no permitir que la sociedad civil se reduzca a los intereses empresariales, e incluso que los intereses empresariales se reduzcan a los de los inversores.

"El Estado no debe intervenir en la cultura", escuchamos a menudo. Este principio ha sido útil para oponerse a la censura, el autoritarismo y el paternalismo que ahogan la creatividad social. Pero aplicado no sólo a la creación sino al conjunto de procesos de circulación de bienes culturales implica dejarlo librado a las determinaciones de los actores más poderosos. Supone, en posiciones idealistas, que la creación cultural sólo la harían individuos y sucedería en la intimidad. Eso es difícil de sostener ante las investigaciones antropológicas, sociológicas y comunicacionales que muestran la creación cultural haciéndose también en la circulación y la recepción. Las empresas privadas, aunque declaren defender la libertad creativa de los individuos, a la vez realizan las mayores intervenciones en la selección de lo que va a circular o no, condicionan la "invención" y "creación" de individuos y grupos. No corresponde al Estado indicar a los artistas qué deben componer, pintar o filmar, pero tiene responsabilidad sobre el destino público de esos productos a fin de que sean accesibles a todos los sectores y que la diversidad cultural pueda expresarse y valorarse.

Quiero describir brevemente cuatro áreas estratégicas en que ahora puede ejercerse la acción de los Estados, de organismos supranacionales y de entidades societales para revitalizar la vida pública. Las selecciono

teniendo en cuenta las posibilidades de los países no hegemónicos en la producción cultural de mejorar su participación competitiva en los mercados globales y dar mayor reconocimiento democrático a la diversidad.

a) La política cultural que debe considerarse prioritaria para evaluar cómo se desempeña una sociedad en la globalización es la que se hace con la ciudadanía. Esto significa, ante todo, colocar en el lugar protagónico del desarrollo a las personas, no a los capitales ni a otros indicadores mercantiles. La pregunta inicial no es con qué productos culturales vamos a ganar más para decidir entonces si promovemos las películas, los discos o las telenovelas y dejamos a su suerte las sinfonías, los cuadros y los libros científicos. El punto de partida es cómo se ha venido estructurando la oferta cultural de una sociedad (con el patrimonio histórico, lo que se crea actualmente y lo que se recibe de otras culturas), y cómo se interactúa con los hábitos de consumo y apropiación de la población. Se trata de estudiar si esa oferta y esos modos de apropiarla son lo más adecuados para que los diversos sectores de la sociedad puedan reconocerse con sus diferencias, logren una distribución más justa de los recursos materiales y simbólicos, se confronten solidariamente dentro de la nación y con las otras naciones. Los actores de la política cultural -sobre todo estatales y societales, en colaboración con los privados-, necesitan preguntarse cómo promover los diversos patrimonios contenidos en la sociedad, y hacer lugar para las diferencias no reconocidas, para las innovaciones no previsibles.

Trabajar a la vez con la cohesión sociocultural y con las diferencias supone desarrollar programas para reducir las desigualdades en el acceso a la cultura y en su ejercicio creativo, derivadas de vivir en distintas ciudades o barrios, de ser hombre o mujer, blanco, negro o indio, pero a la vez garantizando escenarios públicos y circuitos comunicacionales para que los hombres y mujeres, los miembros de diversas etnias y grupos de edad, manifiesten lo que ha sido y es significativo para su grupo, y ensayen su renovación. Si estas condiciones se dan, ya está casi todo para que los consumidores y creadores culturales se conviertan en ciudadanos.

Poner en lugar central la ciudadanía implica que se hace no sólo con las diferencias históricamente construidas dentro de un territorio, sino también entre nativos y extranjeros. Los ejemplos analizados en este libro sobre la circulación continua de personas, dinero, mercancías e información entre los asentamientos originarios y los nuevos muestran la importancia



adquirida por comunidades económicas y simbólicas multiterritoriales, regímenes de múltiples pertenencias entre los que viven dentro y fuera de cada país. ¿Por qué si millones de miembros de estas comunidades diaspóricas rigen sus conductas según estas cartografías multinacionales no pueden tener expresiones políticas, jurídicas y culturales que representen su cultura transfronteriza?

Los acuerdos de libre comercio en América del Norte y Mercosur se ocupan poco de este tema, aunque la interacción entre migrantes lo vuelve cotidianamente presente en esas sociedades. Se lo encapsula en políticas nacionales. No se cuenta aún con nuevas figuras legales de alcance internacional, acordes con los procesos de liberalización comercial e integración económica entre países latinoamericanos. Estamos lejos de la construcción de una ciudadanía continental o regional, como ha ocurrido en la Unión Europea. Quizá la investigación antropológica y sociopolítica comparativa sobre el ejercicio transnacional de la "ciudadanía cultural" pueda hacer visible la necesidad jurídica, los riesgos y las oportunidades de la construcción de una ciudadanía latinoamericana. Intervenir respecto de una de las experiencias de mayor desprotección e irregularidad vivida por millones de latinoamericanos es uno de los estímulos para que nos ocupemos de este asunto. Su importancia se aprecia, sobre todo, cuando vemos que los acuerdos establecidos en el Mercosur y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte se circunscriben casi exclusivamente a dos campos:

- Una coordinación de intereses empresariales altamente concentrados (la "patria grande" exaltada en la retórica diplomática es ahora una ampliación de la "patria financiera").
- Una coordinación de dispositivos de seguridad, administrados por órganos policiales y militares.

Quizá no se puede esperar mucho más que esto mientras la integración latinoamericana no sea entendida como unión de los ciudadanos, como relaciones de solidaridad entre trabajadores, artistas, científicos y medios de comunicación expresivos de la diversidad cultural. Sólo se registran unos pocos acuerdos en estas áreas, surgidos de la sociedad civil y con escaso apoyo gubernamental (Red Cultural del Mercosur, Convenio Andrés Bello, Fideicomiso para la Cultura México-Estados Unidos, reuniones ocasionales de rectores universitarios, de antropólogos y artistas).

Sin duda, hay razones para mantener las fronteras y las nacionalidades diferenciadas entre los países latinoamericanos, por ejemplo, para proteger el

patrimonio natural, histórico y económico, regular los flujos migratorios, controlar el narcotráfico y otras modalidades de la globalización criminal, y por supuesto defender la continuidad de las culturas locales. Pero estos motivos de prevención han tenido poco peso en los apurados acuerdos de libre comercio entre los países del Mercosur, los del TLC y otros establecidos entre naciones latinoamericanas, así como en la privatización transnacional de empresas de interés geopolítico, entre ellas las de teléfonos y televisión.

No conviene dejar estos asuntos sólo en manos de políticos y empresarios, dado que tienen que ver con derechos humanos básicos y con la comunicación y comprensión entre naciones. Implican a la educación como formadora de la mirada sobre los diferentes, y a la política cultural donde se seleccionan patrimonios y se excluyen otros, se transmiten discriminaciones o se ayuda a apreciar lo diverso. Si a veces, quienes se ocupan de la cultura, y en particular los artistas, tienen peculiar competencia en estos temas es por su disposición a imaginar vidas posibles. Los poetas, los dramaturgos, los actores son expertos en encarnar otros cuerpos, acercar lo distante, experimentar el tiempo y el espacio más allá de lo que las rutinas de la propia cultura consienten hacerlo. Las vanguardias del siglo XX exaltaron esta capacidad de los artistas como transgresión o ruptura, y cultivaron la marginación a que los conducía. Frente a la agenda homogeneizadora de la globalización esa disidencia sigue siendo una tarea valiosa del arte, y de muchos grupos que, sin pretensiones artísticas, la practican. Pero al mismo tiempo lo que hay en las tendencias globalizadoras de confrontación con vidas imaginadas permite pensar que la opción por lo diferente - otras costumbres, otras medicinas, otros lenguajes-, es ahora, más que nunca, una posibilidad integrable a nuestra cotidianidad. Sirve para ensayar modos no convencionales de ser ciudadanos.

b) Habiendo partido de que la política cultural debe tener su centro en lo que significa para los ciudadanos, podemos considerar mejor los bienes y mensajes que una sociedad, y cada grupo dentro de ella, logran comunicar a públicos masivos a través del mercado. No son los Estados, ni los organismos societales, los protagonistas principales de la expansión internacional de las telenovelas latinoamericanas, de las músicas étnicas o regionales. Las ganancias generadas a escala transnacional por estos bienes culturales vuelven a los productores e intermediarios privados sus gestores primordiales.

Algunos realizadores de cine, empresas televisivas, de discos y editoriales encuentran en las músicas y los melodramas latinoamericanos los recursos culturales para competir mejor dentro y fuera de la región. Prolongación del folletín y el teatro posromántico, el melodrama actual sería un instrumento para articular el "imaginario surrealista y premoderno junto a un imaginario urbano-industrial", según Román Gubbern. Gracias a este estilo dramático el capital simbólico de los sectores tradicionales podría recuperar lugares perdidos por el avance de la cultura mediática transnacional. ¿Por qué no expandir este patrimonio compartido de los países iberoamericanos, pregunta el crítico español, a través de coproducciones en cine y televisión, que vuelvan a estas, naciones más competitivas "en la era posgutemberguiana"<sup>6</sup>?

El atractivo indudable de esta línea de expansión es reubicado por otros especialistas en una perspectiva más amplia, no sólo mercantil, de las políticas culturales. Autores europeos y latinoamericanos vienen examinando los vínculos entre el éxito masivo del melodrama -no sólo en la ficción sino también en programas de información política y social-, y el "neopopulismo de mercado", que valora los medios con una visión acrítica del rating<sup>7</sup>. Las alianzas del "conservadurismo estético" con los efectos especiales de tecnologías avanzadas y con el populismo político sirven para neutralizar los cuestionamientos a las estructuras sociales injustas y organizar el consenso desde los poderes carismáticos de líderes autoritarios<sup>8</sup>. Es en esta confusión del entretenimiento, la farándula y la política que Evita y el Che pasan a formar parte de la misma serie de espectáculos que Lady Di y las aventuras eróticas de Clinton. No parece que esta "equiparación" del sur y el norte ayude a equilibrar las desigualdades. Ni tampoco que la mejor manera de que los países periféricos obtengan reconocimiento sea por el realismo mágico de escritores, telenovelas y películas que estereotipan lo latinoamericano en el casillero de las narrativas edénicas, la naturaleza exuberante y la familia tradicional. No ha servido mucho a la comprensión de nuestras sociedades limitarse a interpretar sus conflictos como dramas familiares y lo social como relaciones siempre hechizadas por los afectos.

Sería útil, además, revalorar los "éxitos" de la industrialización y masticación transnacional de las

culturas de América Latina a la luz de informaciones con las que hoy no contamos: ¿cuánto queda en las sociedades latinoamericanas de las regalías producidas por nuestras músicas, telenovelas y libros? ¿Cuántos artistas, productores y técnicos se benefician con esta difusión transnacional? Sabemos algo de lo que ocurre con las películas en español, que no superan el 10 por ciento del tiempo en pantalla, ni siquiera en los países productores de cine. Pero sólo una valoración por rama cultural y artística del significado económico y estético de la exportación de productos simbólicos permitiría evaluar su proyección posible, sus beneficios para la región, para los productores y para quienes son sólo inversores.

c) Reformular la política cultural en función de intereses públicos obliga a revertir la tendencia a la simple privatización y desnacionalización de las instituciones y los programas de acción cultural. No se trata de retornar al Estado propietario (de radiodifusoras y canales de televisión), sino de reconstruir su papel como regulador de las empresas privadas, impulsor de las iniciativas societales más débiles o no lucrativas -grupos teatrales y musicales, bibliotecas y centro barriales, medios de comunicación independientes-, así como defensor y coordinador de acciones públicamente valiosas. Para reencontrar el lugar del Estado en la actual coyuntura es necesario repensar su concepción como agente del interés público, de lo colectivo multicultural, y arbitro en los conflictos entre intereses privados, así como entre empresas de las naciones hegemónicas y de las subdesarrolladas. "Las naciones proporcionan un foco para la autodeterminación"<sup>9</sup>.

De acuerdo con el principio de que una función del Estado es evitar que los bienes y las búsquedas culturales se reduzcan a mercancías, y defender lo que en la vida simbólica de las sociedades no puede ser comercializable, necesitamos que existan espacios como los museos nacionales, las escuelas, las universidades públicas y los centros de investigación y experimentación artística subvencionados por los Estados, o por sistemas mixtos donde la colaboración de gobiernos, empresas privadas y agrupaciones independientes garantice que el interés y las necesidades de información y recreación de las mayorías no serán subordinadas a la rentabilidad comercial.

<sup>6</sup> Román Gubbern, "Pluralismo y comunidad de nuestras cinematografías", en *La Jornada*, México, 11 de abril de 1997.

<sup>7</sup> Beatriz Sarlo, *Escenas de la vida posmoderna*, Buenos Aires, Ariel, 1994.

<sup>8</sup> Pierre Bourdieu, *Contre-feux*, París, Raisons d'Agir, 1998, pág.9a.

<sup>9</sup> Anthony Giddens, *La tercera vía la renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999, pág. 156.

La acción social de los Estados debe dirigirse, primero, a defender y reforzar lo adquirido históricamente en las luchas sociales, en las culturas nacionales, y mantenerlo en la memoria y las acciones institucionales. Luego, es necesario que esa valoración y preservación de lo público encuentren formas organizadas supranacionales, de manera que las conquistas sociales y culturales no sean atropelladas por los actores del mercado global.

d) Lo que puedan hacer los Estados y organismos independientes nacionales depende cada vez más de que se construyan nuevos programas e instituciones culturales regionales que acompañen la integración comercial entre naciones. Entre las industrias culturales de alcance transnacional y las débiles políticas culturales de cada país existen instancias intermedias. La redistribución del poder cultural y comunicacional presenta oportunidades de alianzas regionales, interciudades, de organismos estatales, ONG y otras asociaciones y fundaciones independientes que impulsan formas tangenciales de globalización y cooperación intercultural. Acerca de cómo fortalecer a las economías regionales en la competencia global existen ya ejemplos en la Unión Europea: dispositivos de integración que facilitan no sólo la libre circulación de mercancías sino de personas y mensajes. Lo hacen a través de programas educativos conjuntos, políticas de defensa de la herencia cultural común y de lo que se define como "el espacio audiovisual europeo". También estableciendo regulaciones que obligan a los Estados a promover los libros y la lectura, defender los derechos de autor y expandir las industrias culturales endógenas.

Aun cuando los europeos oponen cada vez menor resistencia a la privatización de sus telecomunicaciones y al control estadounidense sobre su espacio cultural, sus gobiernos diseñaron marcos normativos comunes que favorecen la circulación de programas del propio continente, estableciendo mínimos para todos los países miembros en cuanto a contenidos, y límites a la \ publicidad mediática; crearon programas para desarrollar <sup>1</sup> las industrias audiovisuales de la región, promover la televisión de alta definición y normas compartidas para transmisiones por satélite. Se argumenta no sólo la necesidad de defender la identidad, sino el importante papel de las industrias culturales en el crecimiento

económico, la creación de empleos y la consolidación de sociedades democráticas más participativas<sup>10</sup>.

La menor iniciativa de los gobiernos latinoamericanos en estos campos está siendo compensada en algunos aspectos por acciones de organismos y redes culturales independientes. Entre varios ejemplos, menciono la red iniciada por cineastas, productores, distribuidores y algunos legisladores de Argentina, Brasil, Canadá, Colombia, Cuba, España, Estados Unidos, Venezuela y México, que realizó una reunión en este último país, en 1998, bajo el título "Los que no somos Hollywood". Para reactivar la industria cinematográfica en esas sociedades se elaboraron propuestas destinadas a obtener subsidios gubernamentales, incentivos fiscales, pago por transmisión de películas por televisión y cobro de un porcentaje (5 al 10 por ciento), del costo de boleto en taquilla. Para defender al cine latinoamericano de la competencia desleal de las productoras estadounidenses, se propuso legislar en cada país a fin de que, por ejemplo, las importaciones de películas que costaron cien millones de dólares y van a dar ganancias aún mayores no se acepten como "copias sin valor comercial". En 1998 se realizaron dos reuniones más, en Venezuela y Bogotá, donde se acordó crear una comisión permanente de legisladores latinoamericanos para defender la "cinediversidad" de la región y "armonizar criterios y mecanismos de defensa del patrimonio cultural" cinematográfico. Paralelamente, el Programa Ibermedia ha formado un fondo con contribuciones de 11 países iberoamericanos, que auspicia coproducciones de películas, su distribución en el área y la capacitación de profesionales.

Se están ensayando otras experiencias de colaboración entre Estados, empresas privadas y organismos independientes, cuyo valor innovador merece atención. El último ejemplo que deseo referir es el del Fideicomiso para la Cultura México-Estados Unidos. En 1991 la Fundación Rockefeller, el Fondo Nacional para la Cultura y las Artes (ente público), y la Fundación Cultural Bancomer, estos últimos de México, crearon un organismo binacional para "enriquecer el intercambio cultural" entre esos países. Si bien en Estados Unidos existe el National Endowment for the Arts y en México el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, éstos apoyan sólo actividades del propio país.

El Fideicomiso otorga apoyos financieros cada año a proyectos binacionales en bibliotecas, publicaciones, música, danza, museos, artes visuales, arte en los medios, teatro, estudios culturales y trabajos interdisciplinarios.

<sup>10</sup> Council of Europe, In From the Margins: A Contribution to the Debate on Culture and Development in Europe, Estrasburgo, Council of Europe Publishing, 1997.

Las 3.386 solicitudes presentadas de 1992 a 1999, de las cuales casi 500 fueron apoyadas, revelan el alto impacto de esta iniciativa en dos países que, pese a la intensidad de sus interacciones, no tenían el hábito de realizar programas conjuntos, en parte por la carencia de instituciones culturales que los auspiciaran. En un estudio de diagnóstico y evaluación del Fideicomiso, que realicé con George Yúdice en 1996, al entrevistar a instituciones y artistas beneficiados, éstos valoraban las experiencias de "colaboración interactiva" y la elaboración de imaginarios artísticos compartidos entre sociedades tan diversas. Pedían que el Fideicomiso, además de proporcionar apoyos financieros, organice talleres, simposios y otras actividades que promuevan mayor conocimiento de la cultura de un país en las esferas públicas del otro, contribuyan a elaborar interculturalmente las diferencias y estimulen "las artes de arraigo comunitario y étnico", la reflexión y la experimentación multiculturales que el mercado o las instituciones convencionales dejan fuera. Fue interesante, asimismo, ver que estas confrontaciones, además de generar experiencias compartidas entre culturas distintas, llevan a trabajar sobre las diferencias en la concepción de la cultura y la diversidad en Estados Unidos y México. Sin duda, sería productivo extender iniciativas semejantes a otras regiones.

### **Estética para gourmets interculturales**

A comienzos de 1998 Susan Sontag estuvo en México y le recordaron que en su libro *Contra la interpretación* había afirmado que si se viera forzada a elegir entre Dostoievski y los Doors, escogería a Dostoievski. Pero también había escrito: "¿por qué tenemos que elegir?" El entrevistador le preguntó cuáles serían hoy los equivalentes de aquellas manifestaciones culturales. Sontag dijo que la oposición Dostoievski-Doors era propia de los sesenta cuando el dilema se daba entre la alta cultura y la de masas, y los intelectuales defendían la legitimidad de diversas experiencias. "El problema ahora -agregó- es que la gente está tan fascinada con el entretenimiento de masas, que difícilmente puede pensar en otro nivel. La idea por la que tienes que pelear ahora tiene que ver con los conceptos de 'seriedad' y 'compromiso'. La pregunta ahora es ¿por qué va uno a querer otra cosa que el entretenimiento masivo?"

Este dilema no apunta únicamente a un conflicto entre narrativas estéticas. Nos coloca en el centro del espacio público transnacional e implica lo que hoy se juega en el intercambio entre culturas. Tiene que ver, para usar una expresión de Jesús Martín Barbero, con

recuperar la dimensión simbólica de la política y con "lo que no puede hacer el mercado". Este autor señala tres carencias: "El mercado no puede sedimentar tradiciones ya que todo lo que produce 'se evapora en el aire' dada su tendencia estructural a una obsolescencia acelerada y generalizada, no sólo de las cosas sino también de las formas y las instituciones. El mercado no puede crear vínculos societales, esto es entre sujetos, pues éstos se constituyen en procesos de comunicación de sentido, y el mercado opera anónimamente mediante lógicas de valor que implican intercambios puramente formales, asociaciones y promesas evanescentes que sólo engendran satisfacciones o frustraciones pero nunca sentido. El mercado no puede engendrar innovación social pues ésta presupone diferencias y solidaridades no funcionales, resistencias y disidencias, mientras el mercado trabaja únicamente con rentabilidades"<sup>11</sup>.

Quiero añadir una cuarta carencia del mercado como "organizador" de la interculturalidad. Pese a que los mercados se rigen por la competencia, y que la globalización la intensifica, las mezclas entre culturas suelen presentarse en los circuitos mercantiles como reconciliación y eculización, con más tendencia a encubrir los conflictos que a elaborarlos. Pienso en las razas conviviendo en los carteles publicitarios de Benetton; las melodías flamencas, italianas, inglesas y de sociedades no europeas que "superan" sus diferencias locales en las giras de conciertos de los tres tenores; las exposiciones universales, los espectáculos olímpicos y las fiestas deportivas que "hermanan a los pueblos" y ofrecen a todos versiones sencillas de lo diverso y lo múltiple; el zapping que nos permite vincularnos en pocos minutos con canales de treinta países. Son algunas de las experiencias que crean la ilusión de que el repertorio cultural del mundo está a nuestra disposición en una interconexión apaciguada y comprensible.

Cuando la hibridación es la mezcla de elementos de tantas sociedades como conjuntos de clientes se desea interesar en un producto, suele aplicarse a las diferencias entre culturas lo que en música se llama eculización. Así como mediante artificios electrónicos en la grabación y reproducción se reducen las variaciones tímbricas y los estilos melódicos pierden su especificidad, formas culturales distantes pueden volverse demasiado fácilmente conmensurables.

La búsqueda de una estética de equilibrio sonoro,

<sup>11</sup> Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, Santafé de Bogotá, Convenio Andrés Bello, 1998, XV y XVI.

iniciada en los aeropuertos, restaurantes, centros comerciales y otros lugares donde se trataba de "climatizar" el ambiente, se expande ahora mediante técnicas de grabación industrial que eliminan "lo discordante". José Jorge de Carvalho ha estudiado los principales procedimientos utilizados: a) las intensidades de distintos géneros e instrumentos musicales, los pianísimos y fortísimos, son equilibrados para que suenen bajo una homogeneidad orquestal o subordinados al canal de la voz; b) el abuso en el efecto de retorno o reverberación del sonido en shows y bares, que atrofia la capacidad del oyente para captar pasajes más sutiles, se extiende a los hábitos de grupos juveniles, y aun a individuos con walkman, para los cuales la mejor manera de escuchar música es con la mayor amplificación y volumen de la masa sonora; c) el disco compacto consagra los paradigmas uniformadores de audición al ofrecer versiones "depuradas", que se presentan como si fueran producidas en salas acústicas equilibradas, con la orquesta perfecta y el espectador en la posición ideal para oír la grabación ecualizada, con un sujeto auditor ecuánime, siempre en el centro<sup>12</sup>.

Forjada como un recurso del gusto occidental, la ecualización se vuelve un procedimiento de hibridación tranquilizadora, reducción de los puntos de resistencia de otras estéticas musicales y de los desafíos que traen culturas incomprendidas. Bajo la apariencia de una convivencia amable entre ellas, se simula estar cerca de los otros sin preocuparnos por entenderlos. Como el turismo de apuro, como tantas superproducciones fílmicas transnacionales, la ecualización es muchas veces un intento de climatización monológica, olvido de las diferencias que no se dejan disolver.

No se trata sólo de intentos de esfumar lo distinto. También se encubren las desigualdades de acceso a la producción, la circulación y el consumo de la cultura. Un análisis de las estrategias de hibridación mercantil debe situarlas en lo que llama Ulf Hannerz la "economía política de la cultura inherente al continuum mestizo" o sea la distribución desnivelada de centros y periferias, y aún la "coexistencia de varios continuums en vez de uno único e inclusivo"<sup>13</sup>. El hecho de que empresas de los países centrales presten más atención a los subdesarrollados, y que los migrantes y los mensajes

latinoamericanos a veces se hibriden en el centro (discos de músicas étnicas grabados en Nueva York, Miami, México y Buenos Aires, y esas ciudades convertidas por MTV, a la misma hora, en capitales del rock latinoamericano), no significa que desaparezcan lo central y lo periférico.

Más que para reconciliar o emparejar a etnias y naciones, la hibridación es un punto de partida para deshacerse de las tentaciones fundamentalistas y del fatalismo de las doctrinas sobre guerras civilizatorias. Sirve para volverse capaz de reconocer la productividad de los intercambios y los cruces, habilita para participar en varios repertorios simbólicos, para ser gourmets multiculturales, viajar entre patrimonios y saborear sus diferencias<sup>14</sup>. Los patrimonios históricos, entendidos de este modo abierto y cambiante, pueden enriquecerse y actuar como puentes de comprensión entre sociedades distintas. Pero la hibridación es, a veces, el lugar en que las culturas se descaracterizan o se frustran, como se comprueba en los migrantes obligados a renunciar a su lengua o que la ven desvanecerse en sus hijos, en los artistas presionados para "descontextualizar" su estilo si quieren ingresar al mainstream. Quizá el rock, donde conviven "su ideología rebelde, su intensidad de sentimiento y su presencia masiva y millonaria en el mercado", la mayor libertad intercultural y el riesgo constante de quedar atrapado en fetichismos generacionales, sea el lugar en que se manifiestan con más elocuencia estas paradojas<sup>15</sup>.

Es cierto, como afirma Nikos Papastergiadis, que la hibridación -en tanto concibe a la identidad "construida a través de una negociación de la diferencia"-, ha servido como "principio organizador para iniciativas culturales internacionales"<sup>16</sup>. Pero no garantiza por sí sola políticas multiculturales democráticas. Depende del poder conservado por los músicos, escritores y directores de cine en la edición y circulación que sus productos híbridos sean "el tercer espacio que hace posible la emergencia de otras posiciones"<sup>17</sup>, que sean una simple superación que niega y conserva, que sintetiza los contrarios, como la *aufheben* hegeliana (Beverly), o un campo de energía e

<sup>12</sup> José Jorge de Carvalho, *Hacia una etnografía de la sensibilidad musical contemporánea*, Brasilia, Universidad de Brasilia, Departamento de Antropología, (serie Antropología), 1995.

<sup>13</sup> Ulf Hannerz, "Fluxos, fronteras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional", en *Mana*, Vo. 3, No. 1, Rio de Janeiro, 1997, págs. 115-116.

<sup>14</sup> Pnina Werbner y Tariq Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, Londres / New Jersey, Zed Boote, 1997, pág. 11.

<sup>15</sup> Ana María Ochoa Gautier, "El desplazamiento de los espacios de la autenticidad: una mirada desde la música", en *Antropología*, Madrid, núm. 15-16, marzo-octubre de 1998.

<sup>16</sup> Nikos Papastergiadis, "Tracing hybridity in theory", en Pnina Werbner y Tariq Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity...*, págs. 257-258.

<sup>17</sup> Homi K. Bhabha, *The location of culture*, Londres / Nueva York, Routledge, 1994, pág. 211.

innovación sociocultural. La mezcla intercultural puede agotarse como escena de la World Music ecualizada, o del estilo internacional en literatura, pero es capaz, asimismo, de auspiciar improvisaciones unplugged e imprevistas obras que renuevan el lenguaje establecido. Pretexto para maniobras comerciales o soporte de conversaciones que inauguren visiones inesperadas. No son únicamente contenidos culturales los que circulan en los procesos de hibridación; también se experimenta el carácter relativamente arbitrario y contingente de toda cultura, una de las bases del reconocimiento de la diferencia necesario en el juego democrático.

"¿Por qué dar tanta importancia a la cuestión estética al debatir políticas culturales?" me preguntaba un funcionario de un organismo internacional.

Efectivamente, el énfasis en la búsqueda estética pareciera sólo interesante para grupos minoritarios y por tanto opuesto a la vida pública, que acostumbra asociarse con lo que puede ser compartido por todos. Sin embargo, el arte importa aquí de un modo paradójico. Los escritores y artistas no devorados por el establishment cultural, o que aun siendo recibidos por él rechazan la agenda única con que el mercado estructura la esfera pública, cumplen una función contra-pública en tanto introducen temas locales o formas de enunciarlos que parecen improductivos para la hegemonía mercantil. Quienes requieren usar tanto tiempo para una actividad privada de dudosos réditos (¿cuatro años para escribir una novela que van a leer dos mil personas?), y confiesan dedicar semanas o meses a decir en una página de un modo asombroso lo que algunos viven o a discutir lo que muchos prefieren olvidar, son personajes contrapúblicos. Al menos para quienes suponen que la vida pública es la de la racionalidad capitalista, por ejemplo las telenovelas en las cuales producir un capítulo de una hora requiere invertir entre 100 y 120 mil dólares, y filmarlo en tres días para luego venderlo a más de cien países (Mato, 1999). Al trastornar las relaciones habituales entre lo público y lo privado, entre experimentación cultural y rendimiento económico, la economía lenta de la producción artística cumple la función pública de incitar a repensar lo que la economía apremiante de las industrias simbólicas impone como público, fugaz y desmemoriado.

El escritor es el que "interrumpe el debate en la escena pública, quien corta y cambia y desvía", dice Ricardo Piglia. Él observa que hay cierta analogía -invertida- con lo que hace la televisión cuando no deja hablar a los sectores populares: los reporteros llegan, por alguna catástrofe seguramente, en un barrio, en una zona obrera, va la TV y de pronto, como si fuera un

marciano, habla un obrero, y trata de explicarse, tiene un tiempo y un modo de usar el lenguaje que es antagónico con la lógica social. Lo interrumpen en seguida, porque les lleva mucho más tiempo hablar que a los profesionales del habla pública, hablan, digamos, normalmente, como si estuvieran en la casa o en un bar, no están "adaptados" al habla pública, a la TV, a la radio, a la escena. Aparece un obrero y lo interrogan en su ambiente por alguna cuestión trágica (una huelga, un choque, un crimen) y muchas veces son mujeres, porque son las que han sobrevivido o las que han soportado la violencia, y ella o él empieza a hablar como habla siempre, mira la cámara y trata de decir, de empezar a contar, piensa entonces, trata de ser preciso y contar lo que pasó y entonces tartamudea un poco e inmediatamente le sacan el micrófono y el periodista da su versión, lo dejan ahí, mudo porque habla otra lengua, no tiene la precisión que han aprendido a tener los que juegan ese juego en el espacio público<sup>18</sup>.

El escritor y el artista no sometidos a los medios interrumpen esa interrupción, reinstauran el drama social, la tensión entre lenguajes, entre formas de vivir y pensar, que los medios querían reducir a espectáculo, un espectáculo rápido para pasar pronto al siguiente.

Llegamos así a una segunda característica de la acción estética: en un mundo narrado como globalización circular, que simula encerrar todo, el arte mantiene abiertas las globalizaciones tangenciales y aun desviadas. O sea, mantiene la posibilidad de elección, la incertidumbre de elegir en la densidad y variedad de lo social, algo bastante más estratégico que manejar el control remoto de la televisión. Interrumpir el relato y escoger otra lógica es sostener la tensión inestable entre lo social y los modos de re-imaginarlo, entre lo que existe y cómo podemos criticarlo. Es negarse a que la globalización y su potencialidad masificadora se parezcan al fin de la historia, anunciado por Francis Fukuyama<sup>19</sup>, o al fin de la geografía celebrado por Paul Virilio y los ideólogos internéticos de un mundo sin centro ni orillas<sup>20</sup>.

La historia de la globalización apenas comienza. Su generalización de la interactividad está entorpecida no sólo por el "retraso" de las culturas poco integradas sino por las nuevas fronteras y la segmentación de circuitos y

<sup>18</sup> Ricardo Piglia, "Conversation en Princeton" en Arcadio Díaz Quiñones et al. (eds), Princeton, Program in Latin American Studies, Princeton University, 1998, pág. 17.

<sup>19</sup> Francis Fukuyama, "The end of history", en The National Interest, núm. 16, verano de 1989

<sup>20</sup> Paul Virilio, "Un mundo sobre-expuesto", en Le Monde diplomatique, agosto de 1997.

públicas inventadas por quienes afirman colocar al mundo en estado de telepresencia. Pese a la retórica unificadora, las diferencias históricas y locales persisten, ante todo, porque los poderes globalizadores son insuficientes para abarcar a todos y también porque su modo de reproducirse y expandirse necesita que el centro no esté en todas partes, que haya diferencias entre la circulación mundial de las mercancías y la distribución desigual de la capacidad política de usarlas. Además, porque la lógica de la desigualdad impulsa a los excluidos del trabajo, del comercio y los consumos unificados a revitalizar producciones artesanales o preglobalizadas. Las creaciones artísticas, lentas y divergentes, representan a veces en sus relatos y procedimientos las contradicciones irresueltas de las políticas globales, las peripecias de la desigualdad y la necesidad de los marginados de interrumpir los flujos totalizadores, totalitarios, con afirmaciones de lo propio, con invenciones desglobalizantes.

#### Del gesto interruptor a las políticas de intermediación

Estoy insinuando en qué sentido la interrupción artística se correlaciona con movimientos culturales y sociales más amplios. Con movimientos indígenas y ecológicos que reafirman la territorialidad y los usos locales de bienes naturales y sociales no reductibles a la lógica global. Con movimientos feministas que cuestionan en ámbitos específicos las pretensiones masculinas de definir en una sola perspectiva de género la esfera pública. Con sectores desocupados o excluidos de la productividad o el consumo mundializados que, no logrando ser representados por los políticos ni escuchados por los gobiernos/cortan carreteras, hacen "escraches" (denuncias públicas tipo performance frente a la casa del torturador amnistiado, en Argentina, Chile y Uruguay). O se organizan en movimientos de consumidores o televidentes. Así como la mercantilización compulsiva de la publicidad interrumpe cada pocos minutos las películas, el relato de la globalización es entrecortado por la irrupción de intereses locales insatisfechos.

Los estudios culturales y antropológicos han destacado en los últimos años que muchos actos interruptores con aspecto político no aspiran a obtener el poder o controlar el Estado. ¿Para qué desplegaron los estudiantes chinos un "coraje desmesurado" al desafiar a los tanques en la plaza de Tiananmen, pregunta Craig Calhoun, si era previsible que esos enfrentamientos fracasarían? El pensamiento

instrumental sobre el interés, atento sólo a la racionalidad del éxito económico y macropolítico, no alcanza a entender comportamientos que buscan, más bien, legitimar o expresar identidades. Son, dice Calhoun, "luchas por la significación"<sup>21</sup>. Al valorar la dimensión afectiva de las prácticas culturales y sociales, la solidaridad y la cohesión grupal, se hace visible el peculiar sentido político de acciones análogas a las del arte, en tanto no persiguen la satisfacción literal de demandas ni réditos mercantiles sino reivindican las estructuras de sentido de ciertos modos de vida. No obstante, estos actos -aun cuando a veces logran eficacia porque se apropian de los silencios y contradicciones del orden hegemónico- no eliminan la cuestión de cómo ascender hasta la reconfiguración general de la política.

No sé cuánto sentido tiene en esta etapa de globalizaciones apresuradas y desglobalizaciones incipientes proponerse totalizar estas interrupciones dispersas. Quizá el camino más fecundo sea reconocer que el desmantelamiento (parcial) de los Estados y la subordinación (poco eficiente) de las sociedades nacionales a la lógica global del mercado está modificando los espacios y circuitos de intermediación. Concluyo señalando las dos tendencias que avanzan en estos espacios. Una de ellas está representada por la "integración" de los excluidos en las redes globales del narcotráfico y el crimen amparándose en burocracias nacionales y estructuras de poder "premoderno". A los expulsados del mercado formal y de los derechos laborales, a las naciones en las que se ha limitado el desarrollo industrial endógeno, se les ofrecen "compensaciones" ilegales. El dato de que la globalización del comercio de armas y drogas se acerca al 100 por ciento del comercio electrónico mundial (aproximadamente un billón de dólares anuales) sugiere en qué sentido los administradores del mundo interconectado y del presente perpetuo, las 24 horas de los 365 días del año, coexisten con la distinta temporalidad de los fundamentalismos bélicos argelinos y serbio-croatas, con los aparatos de los Estados nacionales excomunistas y de los populismos neoliberales latinoamericanos.

Como el dinero electrónico que va y viene del lavado corrupto a la economía formal, las comunicaciones globales trafican con las culturas arcaicas y locales. Así como, según Manuel Castells, "la economía criminal global es una forma capitalista avanzada"<sup>22</sup>(por su lógica

<sup>22</sup> Castells, La era de la información, México, Siglo XXI, 1999



mercantil, sus condiciones de inversión y preservación de sus activos financieros), los asesinatos en que culminan la descomposición de las políticas nacionales, sus alianzas y enfrentamientos con los poderes económicos, desestabilizan el orden de los intercambios globales.

Sin embargo, tantas interconexiones y complicidades entre lo local y lo global, lo tradicional y lo hipermoderno, lo popular y los superinformados, no pueden ser interpretadas como un armónico plan maquiavélico mundial. Basta recordar todo lo que la globalización no es siquiera capaz de incluir en sus políticas ni en sus esquemas conceptuales. La aceleración de los intercambios y el acercamiento de lo distante aumentan la información sobre los otros, pocas veces la comprensión de sus diferencias y a menudo los vuelve insoportables: la xenofobia y el racismo también crecen con la globalización. En tanto algunas redes pueden usarse en forma "civilizada", como Internet, que empezó siendo un sistema militar, son más los circuitos destinados a la competencia feroz y la vigilancia de lo que no se logra incorporar. Pero también la competencia y la vigilancia funcionan en pedazos. No desembocan en un gobierno mundial, porque la globalización mercantil ha creído poder avanzar más rápido sin Estados, ni poderes públicos transnacionales, sin globalización política.

La otra línea de trabajo con la intermediación es la de movimientos culturales y agrupamientos sociales no gubernamentales que intentan la convergencia de excluidos y marginados por los Estados nacionales y por los mercados globalizados. Estoy pensando en organismos de derechos humanos (Amnistía Internacional, redes de investigación sobre dictaduras y desapariciones), en movimientos y medios comunicacionales comunitarios que actúan en el espacio micropúblico y se enlazan vía Internet, o asociándose con movimientos, radios y productoras musicales de otros países para establecer circuitos de información y colaboración en los que la representatividad cultural y política prevalezca sobre las cuentas mercantiles. En los últimos años, varios encuentros intergubernamentales - las conferencias por el ambiente en Río de Janeiro o por los derechos humanos en Viena, entre otras-, han tenido al lado reuniones de estas redes independientes. A veces, como en la Conferencia Mundial de Políticas Culturales organizada por la UNESCO en Estocolmo, en 1998, son incorporadas al programa mediante foros paralelos a la asamblea intergubernamental.

No todas las iniciativas merecen la misma valoración. Algunas absolutizan lo comunitario con indiferencia hacia los Estados; otras buscan, mediante la negociación con

ellos, convertir estos ejercicios de ciudadanía en nuevas formas de gobernabilidad. De un modo u otro, muestran que entre Goliat y David, entre las fuerzas globalizadas del mercado que se imaginan omnipotentes y el malestar social sin expresión política, existe algo más que las redes clientelistas de la globalización criminal. Sin embargo, no es posible sacar conclusiones tan rotundas como la de Anthony Giddens cuando destaca el crecimiento de organizaciones gubernamentales internacionales (unas 20 a principios de siglo y más de 300 ahora) y de ONG transnacionales (de 180 a 5.000 en el mismo período), e infiere: "Hay ya gobierno global y ya hay una sociedad civil global"<sup>23</sup>.

Existe, sin duda, un incipiente pasaje de los gestos interruptores a la construcción de nuevas modalidades de intermediación social, cultural y política. ¿Qué significa colocar el eje de acción sociopolítica en la intermediación? Ante todo, superar la oposición dualista y polar entre Estados y ciudadanos, empresas y clientelas, macroinstituciones y comunidades, para repensar lo público en procesos de comunicación más compleja, donde los intermediarios legitiman las instituciones y reelaboran el consenso social. Luego, en la medida en que muchos movimientos intermediarios desarrollan su acción en forma transnacional, logran insertarse a la vez en varias escalas de los procesos sociopolíticos, con más flexibilidad que los Estados nacionales, los organismos intergubernamentales y los agrupamientos sólo locales. Se acercan a la versatilidad de las megaempresas que reordenan los mercados, comunican a las sociedades y configuran una "sociedad civil mundial" centrada en el consumo y desentendida de la ciudadanía.,,

".. ¿Qué significa colocar el eje de acción sociopolítica en la intermediación...?"

<sup>23</sup> Anthony Giddens, *La tercera vía...*, pág. 165.

# Los laberintos del miedo. Un recorrido para fin de siglo.

Rossana Reguillo\*

...La sociedad empujó el péndulo de la modernidad en una dirección, casi hasta el punto de autodestrucción. Entonces el péndulo fue empujado hacia atrás, y se restableció un momentáneo equilibrio.

Agnes Heller<sup>1</sup>

Ya no hay más que víctimas, buenas o malas...

Olivier Mongin<sup>2</sup>

No me importa quién haga las leyes de una sociedad, mientras yo pueda crear sus mitos.

Anónimo

## De la fragilidad al riesgo

De la comunidad tribal a la megalópolis, en el largo viaje de la historia, los grupos sociales han buscado diferentes mecanismos para enfrentar la fragilidad y vencer el miedo.

Del mágico amuleto protector a la constitución del Estado, la historia de la humanidad ha sido la historia de la larga búsqueda para contrarrestar los efectos de las fuerzas que amenazan, de diferentes maneras, la permanencia, la estabilidad, la certeza de la vida.

En la modernidad, a la fragilidad de los cuerpos, perseguidos por la enfermedad, por las impredecibles fuerzas de la naturaleza y por la violencia de otros cuerpos, se responde con la ciencia y con el aparato jurídico de Estado.

A la fragilidad del pacto social, amenazado permanentemente por la disidencia, por la rebeldía, por la ruptura individual o colectiva, se responde con

instituciones de socialización (en su fase preventiva), con instituciones reguladoras del conflicto (en su fase política), y con instituciones de control (en su fase punitiva).

A la evidencia de un progreso que se revierte sobre la humanidad, expresado principalmente en el deterioro del medio ambiente y en el surgimiento de nuevas amenazas traídas de la mano por ese mismo progreso, se responde con la refundación de la ciencia y de la tecnología. Hoy, por ejemplo, el discurso sobre el desarrollo sustentable asume el rostro de un amuleto protector contra la fragilidad. Si Mary Shelley tuvo que matar a su criatura para restablecer el equilibrio y señalar la inutilidad y el riesgo de desafiar a la naturaleza, la opción hoy puede ser menos drástica: Frankenstein puede ser dominado.

A la fragilidad del cuerpo social, amenazado por la pobreza, el atraso, la ignorancia, se responde con la técnica, con la ingeniería política y social. En el plano moral, ese mismo cuerpo social, que se percibe amenazado por la corrupción, la pérdida de sentido, por el trastocamiento de valores y por una violencia incontenible y amorfa, se responde mediante la expansión de los dispositivos de vigilancia, donde el Estado pierde su centralidad en el ejercicio de la violencia legítima.

A la fragilidad del espíritu y de la mente, la ciencia moderna responde con disciplinas especializadas; las iglesias, con doctrinas, mandamientos, consejos y penitencias. El mercado, con productos materiales y ofertas culturales a la medida del consumidor aquejado por malestares difusos.

A las viejas y persistentes fragilidades, se suman nuevos riesgos, propios del estado actual de la civilización y la cultura. Riesgos que "suelen permanecer invisibles... por lo que sólo se establecen en el saber (científico o anticientífico) de ellos, y en el saber pueden ser transformados, ampliados o reducidos, dramatizados o minimizados, por lo que están abiertos a los procesos sociales de definición"<sup>3</sup>.

Ahí, donde la psiquiatría o el psicoanálisis, ahí, donde el consejo carismático y la fe, donde las instituciones balbucean intentos de respuesta, donde la tecnología no logra anular los efectos de los rayos del sol sobre las alas de Icaro, y donde la ingeniería política se muestra incapaz, más allá del discurso, de traer un

\* Profesora-investigadora del Departamento de Estudios Socioculturales, ITESO, Guadalajara.

<sup>1</sup> Agnes Heller, Una revisión de la teoría de las necesidades, Introducción de Ángel Rivero, Barcelona, Paidós, 1996.

<sup>2</sup> Olivier Mongin, Violencia y cine contemporáneo. Ensayo sobre ética e imagen, Barcelona, Paidós, 1999.

<sup>3</sup> Ulrich Beck, La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad, Buenos Aires, Paidós, 1998, pág.28

mundo más humano y más justo; ahí, en ese territorio, escenario de las desapariciones y del vértigo, toma fuerza el miedo y de manera paradójica, también la esperanza. Un miedo, como diría Delumeau "liberado de su vergüenza"<sup>4</sup> y una esperanza sin programa.

Frente a la imagen de un guerrero, valiente y gallardo, "capaz de enfrentar mil ejércitos él solo, sin experimentar el menor miedo", como decía la literatura de caballería, o frente a un Quijote, que se ve en la necesidad de imaginar un ejército de soldados fuertemente armados ahí donde sólo había rebaños de corderos para justificar su hazaña, el miedo hoy se libera de su vergüenza y parece constituirse en la única emoción capaz de acercar la salvación. "Hay que tener miedo", es la consigna. Miedo de los ejércitos disfrazados de corderos, pero sobre todo, miedo de no experimentar el miedo salvador y quedar expuesto, sin amuletos, ante las fuerzas enemigas.

Esto no deja de resultar paradójico, en tanto que puede argumentarse que la sociedad de fin de siglo avanza en un saber que es capaz de transformar la fragilidad en un riesgo calculado<sup>5</sup>, diferencia fundamental con los periodos premodernos de la historia. Pero en la misma medida, puede constatarse el aumento de la brecha entre los llamados saberes expertos<sup>6</sup> y el ciudadano común, al que debería bastarle, según el principio de distribución social del saber, implícito en esta teoría, "confiar" en que desde el ámbito de los saberes expertos se controlan los riesgos. A propósito de este tema, es Beck el que coloca una cuestión relevante. Para él, hoy, en las definiciones del riesgo se rompe el monopolio de la racionalidad de las ciencias.

Planteado en otros términos, lo que esta ruptura del monopolio del saber legitimado apunta es a la multiplicidad de lógicas, procesos y saberes sociales que se colocan frente a la racionalidad científica desde una racionalidad social de densidad histórica y cultural. Y así, mientras la distancia entre los saberes aumenta y la confiabilidad en las instituciones modernas se debilita, crecen las formas de respuesta que privilegian la eficacia simbólica de los mitos y de los ritos. De cara a los dispositivos modernos para enfrentar la contingencia y

reducir la fragilidad, aparece la esperanza. Una esperanza multidimensional, contingente, precaria. Expresada a través de la fe, la creencia, el pensamiento mágico, que centran su poder reestablecedor en un objeto, en un ritual, en la confianza no reflexiva.

## La construcción social del miedo

"Hay gente que se muere de miedo", dice Lechner<sup>7</sup>, mientras que Delemeau, se pregunta, "las civilizaciones ¿pueden morir de miedo como las personas aisladas?". La pregunta no es irrelevante.

Las respuestas individuales ante la conciencia de un peligro presente, percibido como amenaza a la conservación, constituyen una emoción cuyos efectos varían de acuerdo a la persona; efectos que van desde las reacciones bioquímicas, hasta respuestas motoras. El miedo libera un tipo de energía que tiende a constituir una defensa frente a la amenaza percibida. Todo esto supondría que el miedo, en las personas, es una reacción "natural", espontánea, prerreflexiva. Lo que implicaría aceptar que el organismo humano está dotado de alarmas que le permiten reaccionar "espontáneamente" ante una amenaza. Se puede coincidir en que así es.

Sin embargo, lo que vuelve diferente a la vida animal de la vida humana, es que en este último caso, la "alarma" natural, tiene que ser puesta en forma y ajustada a las condiciones del entorno, tanto físico como social, a través de complejos procesos de socialización que no son, como sabemos, homogéneos, sino que están anclados en diferencias de sexo, de clase, de género, de grupo, por citar sólo algunas de las mediaciones<sup>8</sup> que producen las diferencias sociales (y que al mismo tiempo son producto de las diferencias sociales). Mediante la socialización, el individuo debe aprender a identificar y a discriminar las fuentes de peligro, debe aprender a utilizar y a controlar sus propias reacciones y especialmente, debe incorporar un conjunto de saberes, de procedimientos y de alternativas de respuesta, ante las distintas amenazas percibidas. Así, lo que para una persona puede representar una amenaza, para otra puede pasar desapercibido.

Una rata podría detonar los mecanismos de alarma.

4Jean Delumeau, El miedo en occidente (Siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada, Madrid, Taurus, 1989, pag.16.

5Habría que someter a una crítica reflexiva el conjunto de supuestos en los que, desde el poder, se hace el cálculo de los riesgos. En el campo de la economía por ejemplo, la generación de riqueza para los países de la región latinoamericana hasupuesto la producción de pobreza" como un riesgo calculado.

6Anthony Giddens, Consecuencias de la modernidad, Madrid, Alianza, 1993.

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

8 Parafraseando a Pierre Bourdieu a propósito de las estructuras sociales, se puede decir que las mediaciones son simultáneamente instituidas (producto de la dinámica social) e instituyeles (productoras de la dinámica social).

de manera semejante, entre un habitante del Milán de 1630<sup>9</sup> y un ciudadano de la misma Milán en el año 2000, o más, a un ciudadano finisecular de cualquier ciudad mexicana. El agente que provoca la reacción es el mismo en los tres casos, una rata; lo que se modifica es la percepción de la amenaza: para el italiano atrapado por la experiencia de la peste, la presencia de la rata implicará necesariamente una amenaza de consecuencias mortales; mientras que para los contemporáneos, no pasará de representar un peligro inmediato y una experiencia desagradable. La energía liberada por la presencia de la rata, será distinta en función del "ajuste" de la alarma en cada uno de los hombres del ejemplo, y aunque los tres optaran por la aniquilación de la presencia (como un mecanismo de defensa), lo que está en juego, según sus percepciones del riesgo implicado, no es lo mismo. Puede añadirse mayor complejidad al ejemplo. Supongamos por un momento que los dos contemporáneos, el mexicano y el italiano, comparten una semejante posición socioeconómica y poseen similares niveles de escolaridad y acceso parecido a la información-mundo, pero uno de ellos, es miembro de alguna religión milenarista que está convencido de que el fin del mundo se anunciará mediante el regreso de ciertas plagas. Aunque esto pueda resultar un poco exagerado, es útil aquí para señalar que el "milenarista", añadirá un elemento más a su reacción frente a la rata: la creencia. No se tratará sólo de una amenaza a la salud, a la limpieza (y no a la vida como en el caso del italiano), sino además, su lectura estará mediada por una creencia mágico-religiosa, que puede desatar reacciones diferenciales.

Lo que todo esto quiere apuntar, es que aunque podamos reconocer una constante biológica, el miedo como respuesta al riesgo, no se agota en ella. Son las dimensiones socioculturales que intervienen en el proceso, lo que aquí importa discutir. Para ello es importante señalar que el miedo es siempre una experiencia individualmente experimentada, socialmente construida y culturalmente compartida. Son las personas concretas las que experimentan miedos, como formas de respuesta, se trata del plano de lo individual; sin embargo, es la sociedad la que construye las nociones de riesgo, amenaza, peligro y genera unos modos de respuesta estandarizada, reactualizando ambos, nociones y modos de respuesta, según los diferentes periodos históricos. Lo que significa que la

sociedad contemporánea, además de enfrentar sus propios demonios, lleva a costas la carga de los demonios heredados del pasado. Pero es en los territorios de la cultura, donde las nociones y los modos de respuesta, se modalizan, es decir, adquieren su especificidad por la mediación de la cultura.

Ahí, donde la sociedad genera percepciones y programas estandarizados, la cultura hace un trabajo más fino al establecer diferencias en la percepción y al mismo tiempo, al conferirle al actor social la certeza de un "nosotros" desde el cual interpretar la realidad. Parece útil recurrir a un ejemplo para plantear estas cuestiones. Entre la percepción genérica de la amenaza "erupción de un volcán" y la respuesta genérica "evacuación" de carácter social, media el universo cultural de los actores involucrados en la emergencia.

Lo que ha puesto de manifiesto el incremento de la actividad del volcán Popocatepetl en México en los años recientes, es precisamente el enfrentamiento entre por lo menos dos sistemas de representación cultural: el de los agentes de protección civil del Estado y las comunidades mayoritariamente indígenas y campesinas que viven en las faldas del volcán, al que han antropoforzado llamándolo familiarmente "Don Goyo". Como ha sido ampliamente documentado por el Centro Universitario para la Prevención de Desastres Regionales (CUPREDER) de Puebla, los habitantes de la zona, experimentan mayor "miedo" a abandonar sus comunidades, sus animalitos, su modo de vida, que el que experimentan frente al propio volcán y a una posible erupción.

Los bellísimos e ilustradores relatos que ha recogido el antropólogo Julio Glockner<sup>10</sup> en las faldas del volcán, donde se narra que "los tiemperos", una especie de "sacerdotes" que leen el tiempo para interpretar las señales adecuadas para la siembra y la cosecha, están dotados de la habilidad para conversar, en sueños con "Gregorio" o "Don Goyo" (y su esposa "Rosita, la volcana", nombre con el que los lugareños denominan al volcán Iztacihuatl), hablan sobre todo de la persistencia de una matriz cultural en la que es más importante la palabra de un "tiempero", de que "Don Goyo" no piensa hacer daño, que los afares, discursos y aparatos de medición de los agentes gubernamentales y científicos, a los que paradójicamente suele percibirse como amenaza. En las zonas urbanas aledañas al volcán, la respuesta ha sido distinta y la gente suele vivir pendiente de las

<sup>9</sup> Año de la terrible peste italiana.

<sup>10</sup> Julio Glockner, Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztacihuat México, Grijalbo, 1996.

mediciones y de los avisos de peligrosidad; el volcán si es percibido en ese entorno como una amenaza real que provoca miedo.

Lo que este largo ejemplo permite, es enfatizar que la pertenencia a una matriz cultural no sólo modela el miedo, sino contribuye a generar en el actor individual que comparte esa cultura, la seguridad de que "sus alarmas" operan de acuerdo al colectivo del que hace parte y que sus modos de respuesta son compartidos por su grupo -en sentido amplio- de referencia.

El actor social aprende a tener miedo y en el transcurso de su "culturización", aprende a dotar de contenidos específicos ese miedo y a responder de acuerdo a lo que se espera culturalmente de él, a veces en total armonía con el discurso social común<sup>11</sup>, a veces en negociación y a veces, en franco conflicto, según la posición que ocupe la cultura de referencia en el marco general de la sociedad.

Las diferencias culturales son elementos constitutivos del miedo.

## Los dominios del miedo

Entre la interesante pero no abundante literatura en ciencias sociales en torno a los miedos desde una perspectiva sociocultural, ha sido Lechner el que ha venido planteando un tema fundamental, por él llamado "apropiación autoritaria de los miedos"<sup>12</sup>, que hace un énfasis en la manera en que las dictaduras militares del cono sur, explotaron los miedos "naturales" de la sociedad para afirmar su dominio. El miedo al caos y al desorden social, representado en el periodo "glorioso" de las dictaduras, por los "comunistas" y la gente de "izquierda" principalmente, permitió en buena medida la impunidad con la que durante mucho tiempo operaron estos gobiernos militares con la complicidad de las clases poderosas y reducidos intelectuales. El aporte de Lechner, más allá de su estupendo análisis sobre las democracias modernas, es el volver visible la dimensión política del miedo.

Es a partir de su análisis y de sus ideas, que la estrategia de campaña política de Pete Wilson, el gobernador de California, deja de ser para mí anécdota y dato coyuntural, para convertirse en un potente analizador de los mecanismos de "apropiación autoritaria

de los miedos". En otros textos<sup>13</sup>, he señalado ya la manera en que Wilson apeló al miedo de los ciudadanos norteamericanos a los migrantes de origen hispano y principalmente mexicano, para ganar las elecciones de su estado.

El miedo al desorden, a la desestructuración de lo conocido, el miedo al otro distinto, a la contaminación cultural y la pérdida de la tradición, encontró en la figura del migrante el mejor de los "chivos expiatorios", tanto para el impulso de una campaña política como para satisfacer la necesidad de reconocimiento explícito de las fuentes de peligro que tienen los actores sociales.

Este último planteamiento aunado a la dimensión política de los miedos, permite avanzar un paso más en la discusión.

Así como puede reconocerse una apropiación autoritaria del miedo, es posible encontrar también -y esto es lo que aquí importa centralmente- ciertas constantes socioculturales. Una de las más importantes es la profunda necesidad de "nombrar" los miedos, es decir, encontrar la manera de explicar, de acuerdo a la racionalidad en juego, los miedos experimentados.

Desde una perspectiva psicoanalítica Rollo May ha señalado la manera en que ciertas "explicaciones" en torno a las reacciones de miedo pueden atribuirse al intento de dar sentido al mundo de los que carecen de poder, para tratar de encontrar causalidad allí donde amenaza el desorden, para reducir la disonancia generada por algo que resulta incomprensible.<sup>14</sup>

En otras palabras, puede decirse que la percepción generalizada de la crisis, la representación expandida de que "la sociedad se desintegra", debe encontrar alguna forma de explicación.

A los pasajeros de la nave interestelar que llevaba, sin saberlo, al Octavo Pasajero, no les bastaba la explicación de la inteligencia artificial que comandaba la misión, representada por un robot (antropoformizado) que exaltaba las maravillas que podrían derivarse para la raza humana a partir del contacto con una vida distinta y superior, en tanto ésta estaba lejos de cualquier valoración ética de la conservación de la vida. Los tripulantes de la nave, enfrentaron, de maneras distintas,

<sup>11</sup>Robert Fossaert, *La société. Une Théorie générale*, Tomo I, Paris, Editions du Seuil, 1977.

<sup>12</sup>Lechner, *Los patios...*

<sup>13</sup>Rossana Reguillo, "La memoria a debate", en *Secuencia* No. 43, enero-abril 1999, México, Instituto Mora; "El oráculo en la ciudad: creencias, prácticas y geografías simbólicas. ¿Una agenda comunicativa?", en *Diálogos de la Comunicación*, No. 49, Lima, FELAFACS, 1997; "Los lenguajes del miedo. Nuevos escenarios ¿nuevos?", en *Renglones*, No. 35, Guadalajara, ITESO, 1996.

<sup>14</sup>Rollo May, *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Paidós, 1992.

el miedo a una presencia que amenazaba con aniquilar no sólo la vida física, sino las "reglas" conocidas para el ejercicio de la violencia. Alegoría de la violencia de la conquista, la batalla de Ripley-la mujer que debía enfrentar al monstruo-, puede pensarse como la batalla de la sociedad frente al "extranjero", al outsider, que se enquista en el centro mismo de la cultura propia para aniquilar lo conocido y "dar a luz" una vida distinta.

Los migrantes de "Wilson" hacen las veces de un "octavo pasajero", que se instala fácilmente en el escenario de la desintegración de la sociedad estadounidense. Desde la penumbra, el extranjero, indescifrable, distinto, puede operar la transformación del mundo conocido.

En el trayecto de mi propia investigación y a través de los distintos dispositivos metodológicos para analizar las representaciones de la gente, aparece de manera constante que el mal siempre viene de afuera y una necesidad en los diferentes grupos sociales de identificar causalmente los miedos experimentados<sup>15</sup>.

Desde una perspectiva antropológica, esta necesidad de dotar a los miedos de una figura reconocible, ha sido denominada por Bartra como "el síndrome de Jezabel"<sup>16</sup>, cuya figura marginal sirve al autor para plantear las formas en que el poder dominante logra apoyar la configuración ideológica del Enemigo (con mayúscula) de la sociedad por excelencia.

A los miedos "invisibles", a la crisis sistémica, a la desconfianza en las instituciones, a la percepción difusa de las fuentes de amenaza, la sociedad responde con la construcción de figuras, relatos y personajes que son transformados en los verdugos de la sociedad. Mecanismo histórico, que hoy se amplifica por la presencia, ubicuidad y velocidad de las tecnologías de información.

## Dispositivos y relatos

Para Beck, la sociedad está transitando de una comunidad de la miseria, propia de la sociedad de clases, a la comunidad del miedo, propia de la sociedad del riesgo y hay en su planteamiento una afirmación arriesgada y provocadora: estamos, para él, "en una época en que la solidaridad surge por miedo y se

<sup>15</sup> Para este efecto véase Reguillo, "La memoria a debate..."

<sup>16</sup> Roger Bartra, "Los marginales o el síndrome de Jezabel", en *Las redes imaginarias del poder político*, México, El ojo infalible, Océano, 1996. Jezabel es una figura del Apocalipsis (2,19-20). Una mujer que enseña y extravía a los siervos hasta hacerlos fornicar y comer carne sacrificada a los ídolos.

convierte en fuerza política"<sup>17</sup>. Afirmación arriesgada porque implica aceptar que el miedo es hoy día plataforma de los movimientos sociales.

Indudablemente, cuando Ulrich Beck hace este planteamiento, está pensando, principalmente, en los movimientos ambientalistas defensivos que, ante la percepción expandida del riesgo, han transformado su miedo en un programa de acción. Se puede coincidir en que es la amenaza percibida la que ha dado forma a muchos de los llamados nuevos movimientos sociales, que se distinguen principalmente de los movimientos tradicionales por no estar interesados en una toma directa del poder, sino por propiciar otra forma de ejercicio del poder<sup>18</sup>.

Pero, retomando solamente una parte del enunciado, la que alude al miedo como forma de acción, podría llevarse el argumento más lejos, para plantear que si bien el miedo puede ser una base "inestable" para la acción de los movimientos sociales, lo que supondría una mínima organicidad, hoy el miedo, desborda los márgenes de los movimientos tanto sistémicos como antisistémicos<sup>19</sup> para "instalarse" en todas las formas de socialidad<sup>20</sup> y esta faceta del miedo, como modo de relación social, amplifica los "efectos" políticos del miedo.

El planteamiento de Beck, supondría que el miedo es controlado y sometido por el movimiento social. Ello habla, aunque Beck no desarrolla el tema, de un dominio cognitivo por parte del movimiento social que ha alcanzado tales niveles de reflexividad que es capaz de transformar la energía liberada por la amenaza percibida (ambiental, económica, política o cultural) en un programa de acción que tiende a la institucionalización (leyes, reglamentos, organización). Pero ello deja fuera amplísimos territorios de la vida social, en los que el miedo no sale de su forma constitutivamente pre-reflexiva. No todos los miedos devienen movimientos sociales, pero todos devienen acción.

<sup>17</sup> Beck, *La sociedad del riesgo...*, pág. 55.

<sup>18</sup> Esta idea ha sido trabajada por Alain Touraine, "Frente a la exclusión", en *Sociológica* No. 18, enero-abril 1992, México, UAM-A; Alberto Melluci, *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*, Philadelphia, Temple University Press, 1989; Manuel Castells, "El poder de la identidad" en *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*. Vol. II, México, Siglo XXI, 1999. Un análisis empírico de estos elementos puede encontrarse en Rossana Reguillo, "Note Críticas sobre los movimientos sociales: una perspectiva gramsciana", en *Iztapalapa*, No. 30, julio-diciembre 1993, México, UAM-I.

<sup>19</sup> Immanuel Wallerstein, *Impensar las ciencias sociales*. México, Siglo XXI, 1998.

<sup>20</sup> La que se entenderá, siguiendo a Michel Maffesoli, (*El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria editorial, 1990), como la sociedad vista desde las interacciones comunicativas

La globalización, como contexto de la interconexión (desigual y desnivelada) entre las diferentes regiones del planeta, al poner en crisis los bordes y fronteras en la organización tradicional de las coordenadas políticas y geográficas del mundo, no sólo "conecta" sistémicamente movimientos, sino de manera particularmente relevante, narrativas.

El mundo como realización de lo local y lo local como expresión de un mundo múltiplemente conectado, configura el escenario complejo de los miedos de fin de siglo.

Recientemente, una parte influyente del sector empresarial de la ciudad en que vivo, Guadalajara, organizó, como parte de una campaña persecutoria contra la Comisión Estatal de Derechos Humanos, a la que acusan de "defender delincuentes" y de "desestabilizar" el ejercicio de la justicia en el estado, un foro de altos vuelos con invitados internacionales, titulado "El claroscuro de los derechos humanos". A este foro asistieron como conferencistas, un argentino, asesor de la vieja Junta Militar, un chileno de la misma línea y un español, director de la AVT (Asociación de Víctimas del Terrorismo), el señor Juan Antonio Corredor Pérez, quien durante su conferencia utilizó imágenes de niños mutilados por las bombas de la ETA, mujeres llorando y otra serie de apoyos visuales que interpelaban la emotividad de los asistentes. Corredor Pérez afirmó, en un total desconocimiento de la realidad mexicana "que México se ha convertido en paraíso para los terroristas desde 1992" y que "es probable que el EZLN se convierta, si no es que ya se ha convertido, en la ETA de México"<sup>21</sup>.

Independientemente de los efectos reales del terrorismo, que no es mi intención negar aquí, el terrorismo se ha convertido en narrativa de exportación global. Para los asistentes al foro, la interpelación a la subjetividad es suficiente, el reino de las imágenes, el discurso no reflexivo, la explicación causal, es suficiente para provocar una reacción de miedo que establece conexiones automáticas entre fenómenos que no guardan relación entre sí.

Tanto los organizadores como la mayoría de los

<sup>21</sup> Véase Reguillo, "El oscuro objeto del temor", en el diario Público, 15/09/99.

<sup>22</sup> Como parte de la investigación he venido trabajando con diferentes actores sociales para analizar de qué manera la adscripción identitaria se traduce en tipos de narrativas que, desde los miedos, configura un mapa del mundo. Los actores a los que se ha hecho alusión encarnan la narrativa que he llamado "conservacionista". Para detalles de este análisis véase Rossana Reguillo, (en prensa) "Imaginaris globais, medos locais: a construação social do medo na cidade", en Lugar Comum, Rio de Janeiro, 1999.

asistentes a este foro, anclados en una pertenencia sociocultural, tienen miedos<sup>22</sup> de distinto tipo, entre los que destaca el miedo a la desintegración social operada desde dentro por el enemigo interno; se trata de los sectores que han encontrado en lo que ellos denominan "gente de izquierdas" la explicación de los males que padece la ciudad y que hoy día le toca actualizar a los "defensores de los derechos humanos". Pero además de su adscripción identitaria "localizada", están conectados a las redes de información mundial. La ETA es entonces un enemigo difuso pero identificable, causante de la desgracia del pueblo español; sólo basta un "empujoncito" para que los actores sociales busquen y encuentren el "ejemplo a mano"<sup>23</sup>: el movimiento indígena en el sur de México, liderado por el Subcomandante Marcos. Cualquier análisis en contra resulta irrelevante para estos actores.

Las narrativas del miedo se recolocan frente al logos pretendido de la modernidad como discurso comprensivo, al oponerle a éste otra racionalidad. La diferencia de los miedos de la Edad Media frente a los de la sociedad actual estribaría en la fuerza con la que estos últimos circulan en la forma de relatos planetarios, amplificadas por los medios de comunicación, cuya característica principal es la reducción de la complejidad y el acallamiento de la pregunta por la autenticidad y fiabilidad del informe.

Creo que los medios, especialmente la televisión, sido capaces de recuperar el "habla mítica" del pueblo, en el sentido de jugar con las ganas de experiencia, con necesidad de un mundo trascendente que esté por encima de lo experimentado y que sea, paradójicamente, experimentable a través del relato de los miedos en los medios. Por ello, pienso, lejos de debilitarse, los miedos se fortalecen en la ampliación sobrecogedora de su narración mediática.

Ello haría la diferencia entre el miedo que provocan los jóvenes asesinos que masacraron a sus maestros y compañeros de escuela en Denver en 1999 y el provocado por los bandoleros que acechaban en los caminos a los viajeros de principios de siglo, capaces de las más crueles acciones. En el último caso, se trata de un miedo "localizado", cuyo agente es perfectamente aislable del resto y por lo tanto es un miedo "evitable". Narrado como "lo acontecido", por otros viajeros o por los supervivientes, el miedo puede cerrarse sobre sí mismo. El

<sup>23</sup> Alfred Schutz, El problema de la realidad social, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1995.

caso de Denver es distinto. En su reproducción mediática, el miedo asume el rostro de cualquier joven de cualquier ciudad; el relato adquiere un carácter productivo y se proyecta hacia delante, como el habla mítica, se des-localiza, por tanto no es aislable. Su "apertura" posibilita la yuxtaposición de versiones y de anécdotas que acercan a territorio propio - localizan- el relato. El futuro proyectado y proyectable desde el presente mediático.

Martín Barbero, ha dicho que los medios constituyen hoy, a la vez el más sofisticado dispositivo de moldeamiento y cooptación de las sensibilidades y los gustos populares, y uno de los más vastos conjunto de mediaciones históricas de las matrices narrativas, gestuales, escenográficas del mundo popular, en cuanto ámbito de hibridación de ciertas formas de enunciación, ciertos saberes narrativos, ciertos géneros dramáticos y novelescos de las mestizas culturas de nuestros países<sup>24</sup>.

Los medios como "ámbitos de hibridación", han operado una transformación fundamental en las formas de representación del mundo, al darle cabida a las culturas ya mestizas; pero han ido más allá al generar un nuevo tipo de mestizaje, como lo apunta Martín Barbero, en los géneros que han sido el soporte del relato. Si la modernidad se esforzó en "clasificar" el discurso y otorgarle estatutos diferenciados, los medios han mezclado las cartas. De manera particular, esta situación, que no es nueva, ha sido captada por los analistas del "reality show"<sup>25</sup>, género híbrido que ha venido a reinventar, por ejemplo, la estética de la violencia. Desde otro enfoque, el de una sociología filosófica y cultural del cine, Olivier Mongin, afirma que se ha producido un desplazamiento en la representación de la violencia y que ello no puede pensarse con independencia de la desaparición, progresiva pero rápida, de los filmes de género<sup>26</sup>. Su análisis señala que el género ha venido operando como contención del miedo.

Cuando Mongin, dice que en el filme de género "la violencia pautaba un tipo de relato que oponía individuos

y grupos, con momentos de violencia que acompañaban una evolución más o menos trágica hacia la muerte"<sup>27</sup>, la contraposición inevitable es la de un filme -actual- que al abolir las fronteras del género<sup>28</sup>, da paso a una violencia contra la cual no se puede hacer nada, ya que no aparece "ligada" a ningún tipo de oposición reconocible, en tanto ésta brota no entre espacios sociales, sino desde un centro sin centro de la sociedad. La violencia deja de ser pre-texto de la historia narrada, para convertirse en texto y contexto de la narración. Las barreras de contención desaparecen.

Si, como creo, el cine es uno de los más potentes analizadores de las transformaciones sociales y uno de los más eficaces dispositivos de reflexividad con los que cuenta la sociedad contemporánea, es posible pensar que en el plano social, el miedo asume los mismos rostros que esta violencia "cinematográfica". Es decir, no se trata ya de una "emoción" producida por amenazas cuya percepción es construida a través de relatos pautados desde una cierta lógica, cualquiera que ella sea, sino de una omnipresencia que no puede ser contenida. El miedo se constituye en una experiencia más intensa y simultáneamente más paralizante en la medida en que no hay una huida posible, si las fuentes que lo provocan han dejado de obedecer-sin anularla-a una geografía "newtoniana": arriba/abajo, izquierda/derecha, occidente/oriente, centro/periferia. Por ello mismo resulta cada vez más necesario, para los grupos sociales, dotar a sus miedos de rostros reconocibles, ayudados en esta operación por los medios de comunicación, especialistas en la de-nominación del mundo. Cuando el miedo tiene rostro es posible enfrentarlo, dicen los psicoanalistas.

## El otro construido

En este fin de siglo, que reedita (si alguna vez salieron de circulación) las luchas étnicas y religiosas, que asiste a la emergencia de "nuevos" enemigos, que parece necesitar, paradójicamente, el equilibrio tranquilizador de la guerra fría con su esquema de buenos y de malos, el miedo al otro, adquiere, para el análisis, una relevancia fundamental. Un otro construido a imagen y semejanza del miedo. Hay un otro al que se puede culpar de los miedos provocados por la biogenética, un otro al que puede culparse del deterioro ambiental; unos otros,

<sup>24</sup> Jesús Martín-Barbero, "Los géneros mediáticos y la identidad cultural de los pueblos, Mimeo, Ponencia presentada en el III Congreso Internacional de Cultura y Medios de Comunicación, Salamanca, 1999.

<sup>25</sup> Véase el interesante ensayo de Dominique Mehl, "La vida pública privada" en Isabel Veyrat y Daniel Dayan, Espacios públicos en imágenes, Col. El Mamífero Parlante, Barcelona, Gedisa, 1997. Un trabajo en desarrollo que seguramente aportará información relevante para pensar estas cuestiones es la tesis de Maestría incomunicación de Gabriela Gómez Rodríguez, "Patrones en la construcción del reality show en México: Algunas estrategias de discurso" Avances de la tesis "La construcción de la violencia televisada: el caso de Ciudad Desnuda Jalisco", Mimeo, Guadalajara: Maestría en Comunicación, Universidad de Guadalajara, 1999.

<sup>26</sup> Olivier Mongin, Violencia y cine..., pág. 17.

<sup>27</sup> Ibid, pág. 28.

<sup>28</sup> Quizá el ejemplo más acabado de este tipo de filme es Mural Born Killers, de Oliver Stone.



responsables de la inseguridad y de la violencia creciente de la sociedad; un otro a quién atribuirle la culpa por la "pérdida de los valores" y por el deterioro moral de las sociedades.

El temor al otro<sup>29</sup>, es uno de los principales dispositivos instituidos para encauzar el miedo, que así visto, se transforma en otra pasión, odio. Se odia lo que nos amenaza. El miedo es capaz entonces de movilizar fuerzas afectivas que en la filosofía spinoziana<sup>30</sup> se denominan "sujetos". No se trata desde luego de sujetos empíricos, sino de fuerzas anónimas que en el intelecto operan como "sujetos pre-existentes" al desencadenamiento de las redes afectivas y que, siempre desde la perspectiva spinoziana, van a perder su carácter bipolar (afectante-afectado) para transformarse en relaciones terciarias, donde la aparición de un otro tercero contribuye a "compensar" los efectos del miedo.

Ejemplificando, se puede pensar en una persona, un habitante promedio de una ciudad latinoamericana expuesto permanentemente a los discursos sobre la violencia urbana. Esta persona "consume" regularmente noticias en las que le es posible reconocer, por ejemplo, en las víctimas de la delincuencia a personas semejantes, se trata de "uno de nosotros", por el cual puede experimentar simpatía y solidaridad. El sujeto-fuerza que afecta a "uno de nosotros", es construido como un sujeto "pre-existente" que sustituye la fuerza anónima y por lo tanto, indiscernible, para convertirse en una categoría accesible a la experiencia de la persona: "la delincuencia urbana" (anónima) se transforma, por ejemplo, en "delincuentes que provienen de los barrios marginales". El sujeto-fuerza que infringe daño al que afectó a "uno de nosotros" o, el sujeto-fuerza que permite que el otro se salga con la suya, es el tercero que no es "uno de nosotros", pero tampoco "uno de ellos", lo que le otorga a esta perspectiva una potencia heurística considerable, en tanto permite romper la simpleza del análisis de la socialidad contemporánea desde un enfoque de víctimas y victimarios. La densidad y complejidad del tejido social sólo puede ser aprehendida en la dinámica intersubjetiva desde la que se construyen los miedos.

Con estos supuestos entre 1998 y 1999, se aplicó una encuesta a 500 personas, cuyo objetivo fue doble. De un lado, se trataba de complementar la información

obtenida mediante entrevistas a profundidad, grupos de discusión, seguimiento del debate público en los medios de comunicación, entre otros dispositivos y, de otro lado, experimentar con un instrumento cerrado que al tiempo que permitiera "fijar" la posición de los actores sociales, posibilitara profundizar en sus miedos. Los resultados superaron las expectativas.

En el trabajo de índole cualitativa, fueron apareciendo de manera recurrente en las conversaciones con las mujeres y los hombres que generosamente han colaborado con esta investigación, un conjunto de figuras que lo mismo asumían la forma sospechosa de auténticas encarnaciones del mal, que ya aparecían dotados de una bondad igualmente sospechosa. En el análisis, resultaron ser 16 las figuras en torno a las cuáles se hizo por lo menos una alusión en las narraciones que hacían las personas entrevistadas.

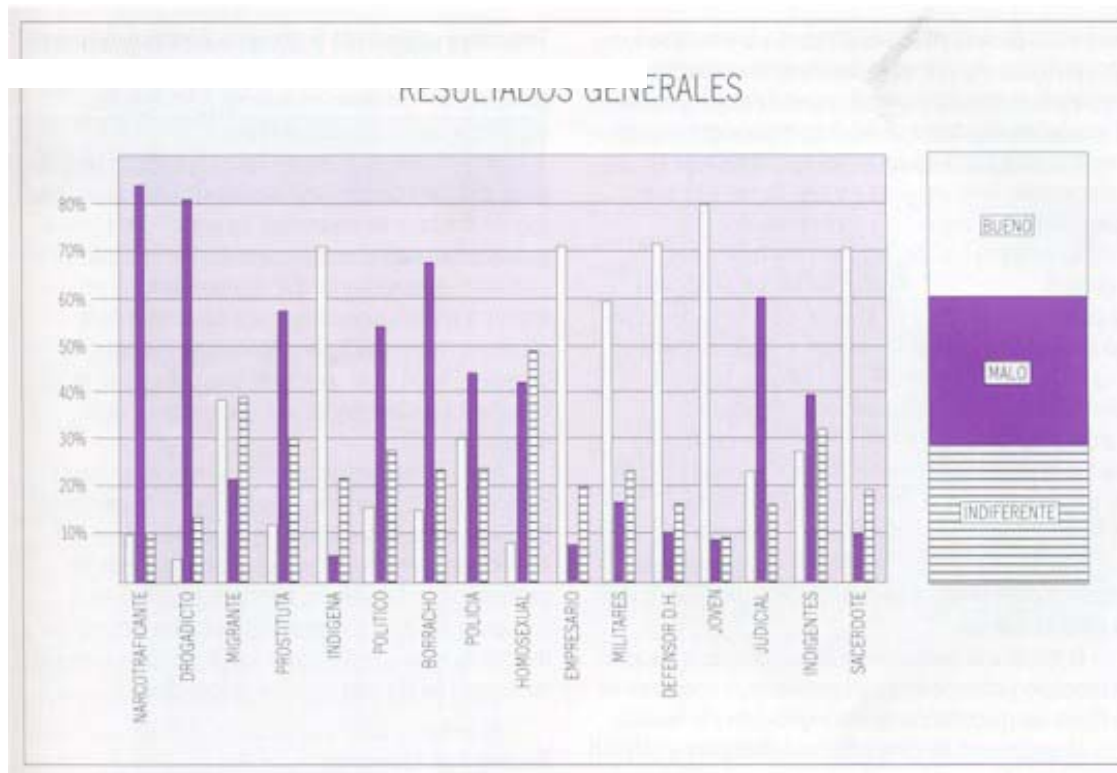
No es mi intención aquí dar cuenta de todo el contenido de la encuesta, sino de retomar aquellos elementos que me permitan ir cerrando lo que he tratado de argumentar a lo largo de estas páginas.

El instrumento es muy sencillo. Para cada una de las figuras (que ya son un resultado) se pidió a los encuestados que señalaran si esa "figura" les parecía: buena, mala o les era indiferente. En la segunda parte de la encuesta, se pedía que en una sola frase se refirieran a la función social que les atribuían a esas figuras, bajo el supuesto de que ello permitiría darle contenido a la posición y encontrar por ausencia, complementariedad y contradicción, el modelo de orden al que los encuestados apelaban al "asignar" una función a los "sujetos preexistentes". Así por ejemplo, ante la figura homosexual, el 49 % de los encuestados se pronunció por la opción "indiferente", lo cual resultaba no coherente con el tipo de debate público que en torno a la homosexualidad se desarrolla en Guadalajara<sup>31</sup>. Pero, al analizar las funciones atribuidas, se encontró que la mayoría de las respuestas señalaban un alto porcentaje de rechazo al atribuirle a la figura del homosexual tres funciones básicas: corromper, transgredir y engañar; además de dotarlo de los atributos: depravado, egoísta, inconforme y amoral. Del conjunto de figuras utilizadas en la encuesta, los homosexuales junto con los indigentes, fueron las únicas que generaron expresiones de "aniquilación": la "solución" es desaparecerlos,

<sup>29</sup>El curso de esta argumentación está en buena medida inspirada en el pensamiento filosófico de Spinoza en torno a las pasiones. Baruch Spinoza, *Ética*, México, FCE, 1958.

<sup>30</sup>Gregorio Kaminski, *Spinoza: la política de las pasiones*, Barcelona, Gedisa, 1998,

<sup>31</sup> Próximamente y también a partir del trabajo cualitativo, lo que probablemente dará como resultado algunas figuras diferentes, la misma encuesta se levantará en Medellín.



confinarlos, matarlos.

En terminología tradicional, la encuesta se armó a partir de siete variables: lugar de aplicación, edad, género, escolaridad, intención de voto, ocupación y medio de comunicación habitual. Tres de estas, lugar de aplicación, edad y género, fueron intencionadas desde el principio, el resto se pensaron como "datos encontrados". El supuesto de fondo, es que estas "variables" operan como anclajes desde los cuáles se interpreta el mundo. Aunque cada una de ellas, ha ido aportando información diferencial muy relevante, son la exposición habitual a un medio de comunicación, la edad y la escolaridad, las que han arrojado las más interesantes diferencias.

En la gráfica que aparece en la parte superior de la página, se muestran los resultados generales en el plano cuantitativo.

Como puede apreciarse a través de la gráfica, de las 16 figuras que aparecen en la encuesta, seis son las que

rebasan el 50% de las respuestas generales en relación con la percepción negativa: el narcotraficante (84.4%); el drogadicto (81.6%); el borracho (68.2%); el policía judicial<sup>32</sup> (60.2%); la prostituta (58%) y el político (54.8%).

En lo que toca a la percepción positiva, seis figuran rebasan el 50 por ciento en las respuestas: el joven (81 %); el indígena (72.2%); el defensor de derechos humanos (71.6%); el sacerdote (71.4%); el militar (59.8%).

Ninguna de las figuras alcanza el 50% en la posición "indiferente". Sin embargo, hay algunas figuras que por el modo en que han sido calificadas por los encuestados, son susceptibles de una lectura cuantitativa, organizada desde la indiferencia: el homosexual 49.2%; el migrante, 39.4 % y el indigente, 31.6 %. Si bien, en el plano de lo cuantitativo, parecerían ser las que menos "pasiones" despiertan, las expresiones cualitativas señalan que son quizás las que mayores pasiones convocan.

No es este el espacio para plantear detalladamente las diferencias, que en el plano cuantitativo, arrojaron los anclajes utilizados en la encuesta. Interesa más bien, recuperar algunos aspectos de la dimensión cualitativa de cara al análisis aquí desarrollado. Indudablemente el narcotráfico, construido desde los poderes políticos y económicos, con un buen apoyo de

<sup>32</sup> Se trata en México de la policía investigadora, que se ha visto involucrada en numerosos casos de corrupción y tortura. La gente en México, suele hacer una distinción entre "los judiciales" (judas) y la policía (tiras o culcos).

los medios de comunicación, como una fuerza ubicua, todopoderosa, inasible y por consiguiente invencible, ha penetrado el imaginario social para instalarse como una fuerza/sujeto emblemática del deterioro sociopolítico de nuestras sociedades. La figura del narcotraficante es caracterizada en la encuesta a través de tres ejes muy claros: violencia, ilegalidad y contaminación.

Su principal función, asociada a la muerte, es entonces "corromper" el orden social. Sus principales víctimas son la familia y los jóvenes. Su ámbito de acción no restringido a lo local, convierten al narcotraficante en una figura que opera desde y en cualquier lugar y a diferencia de cómo se perciben otras figuras, el narcotraficante cuyo "retrato hablado" es variable -lo mismo se le describe como un sujeto con botas y bigote de origen popular que, como un ejecutivo de traje-, tiene el "don" de aparecer y desaparecer a su antojo. No es por lo tanto un enemigo "periférico" o marginal, está instalado en el centro mismo del poder y desde ahí corroe la institucionalidad.

El miedo a la disolución de las estructuras conocidas, al deterioro y corrupción de las instituciones encuentra en la figura del narcotraficante una explicación a la medida.

El sentimiento de desamparo e indefensión experimentado por la gente frente a estos males, encuentra su mejor expresión en la figura del político, que es para el 54% de los encuestados una figura negativa. La principal función que se le atribuye es la de mentir, seguida de la del abuso y la corrupción. En vez de proteger y proveer, amenaza y roba; y es percibido como el principal responsable de lo que los encuestados denominan "caos social".

No resulta extraño que, ante la poca potencia articuladora de la política formal, la gente busque diferentes mecanismos y opciones para responder a la incertidumbre.

Entre estos mecanismos, aparece la figura del militar, con una evaluación altamente positiva (59.8%), al que los encuestados le atribuyen dos funciones principales: protección, salvación. Parece tratarse de la única instancia capaz de vigilar, por sus atributos (limpieza), a los políticos, a los policías, a los narcotraficantes y a los delincuentes (en mucho menor medida a los guerrilleros).

Tanto en el contexto de la encuesta, como en el trayecto de las entrevistas a profundidad, hay un fuerte -y preocupante- consenso en tomo al ejército como alternativa para "restaurar el orden".

Me parece que estas tres figuras recogen en lo general, el sentido del "otro construido" en su relación .. con los miedos y las esperanzas de la sociedad y pese a que desafortunadamente en su tratamiento discursivo se "congela" el movimiento que anima el proceso de registro y análisis, sirven aquí para dar cuenta de la manera en que estas figuras condensan percepciones difusas y "fijan" unas posiciones que dan cuenta de los imaginarios sociales en torno a la experiencia de la vulnerabilidad<sup>33</sup>.

Ante el deterioro de las instituciones y de manera particularmente relevante, ante la pérdida de credibilidad de buena parte de los actores institucionales<sup>34</sup>, el conflicto se diversifica y cada grupo social, desde sus pertenencias culturales y sus anclajes objetivos, va al encuentro del otro, provisto de sus propios temores. Los miedos no están "fuera" de lo social, se construyen y se configuran en el contacto entre grupos diversos.

## A manera de conclusión

Los miedos que experimenta la sociedad contemporánea no son material para la ciencia ficción, ni residuos secundarios para la investigación en ciencias sociales, en tanto ellos comportan, configuran, su propio programa de acción: a cada miedo (a ciertos espacios, a ciertos actores, a ciertas visiones y representaciones del mundo) unas respuestas.

En el plano de lo sociocultural, estas respuestas pueden encontrarse en lo que he llamado "manuales de sobrevivencia urbana", que son códigos no escritos que prescriben y proscriben las prácticas en la ciudad. En la visibilidad creciente de los medios de comunicación como espacios de domesticación del caos en sus propuestas reductoras, estereotipadas y estigmatizadoras. En el éxito arrollador de la literatura de autoayuda. En los relatos que circulan y conforman las mitologías urbanas en tomo al sida, al robo de órganos, a los secuestros, a la vulnerabilidad de las mujeres, etc. Y de manera cada vez más frecuente, en las advocaciones marianas (la aparición de la virgen del metro, en la ciudad de México; la virgen del puente en Guadalajara) y otros milagros de fin de siglo, que expresan, más allá de la creencia, la necesidad de contar con ayudantes supraterráneos para enfrentar el caos. El miedo no es solamente una forma de hablar el mundo, es además una forma de actuar.

<sup>33</sup> Desde luego que la encuesta es mucho más compleja que lo que los límites de este artículo permiten dar cuenta.

<sup>34</sup> Por ejemplo, no ha dejado de sorprenderme que "los maestros", como figura articuladora y de respeto, no haya aparecido en el proceso de conversación con los entrevistados y que la única figura explícitamente femenina, sea la de la prostituta.

# Religiosidades fundamentalistas y alternativas en procesos de globalización

Fernando Urrea Giraldo\*  
María del Carmen Castrillón Valderrutén

In memoriam Hernán Henao Delgado

En los programas evangélicos que emiten las cadenas de televisión en la ciudad de Sao Paulo (entre 5:00 y 7:30 A.M.), en el mes de Julio de 1999, era demasiado notoria la presencia de obrerotas de la región industrial del A-B-C Paulista que daban gracias al "Señor Jesús" porque la empresa donde aún trabajaban se mantenía a flote a pesar de la grave recesión económica por la que atraviesa Brasil. Los diferentes pastores evangélicos hacían entonces alusiones a la misericordia divina que, además de perdonar los pecados del empresario y de sus trabajadores, les daba una mano en medio de las incertidumbres de la fiera competencia que impone la crisis económica, debido a la globalización. Hay que recordar que posiblemente una buena parte de estos obreros-as formaban parte hasta dos o tres años atrás del sector más combativo del proletariado industrial, con la mayor tasa de **sindicalización** y quizás, en algunos casos, eran seguidores del Partido de los Trabajadores (PT).

Anotación personal del autor.

"Vida alternativa, movimientos alternativos, modelos alternativos, escenas alternativas..., son expresiones comunes entre los new agers, que proponen en conjunto una nueva forma de vivir, rechazando los modelos recibidos, las formas tradicionales del pensamiento y del comportamiento, que consideran como superadas e inadaptadas. Todo ello se manifiesta en sus maneras de actuar, de vestir, de expresarse..." "(...)hay un punto en el que convergen todos los partidarios o simpatizantes de la Nueva Era así como sus difusores, cuando se refieren a ésta como una época en la que el espíritu humano accede a un tipo de conciencia holística, a una dimensión planetaria y cósmica. Época que coincidiría con la llegada de la Era de Acuario, cuya simbología se corresponde con este penúltimo signo zodiacal, el cual vendría a representar, en contraposición con su inmediato anterior, la Era de Piscis, una nueva era o edad de oro, hecha de armonía y de luz, de

\* Sociólogo, Profesor Titular, Departamento de Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales y Económicas, Universidad del Valle, Cali.

\*\*Socióloga egresada de la Universidad del Valle y estudiante de Maestría en Antropología en el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia.

amor y de paz. Por el contrario, la pasada Era de Piscis, caracterizada por la religión cristiana, habría representado una época de desgracias y miserias, de fuego y sangre, de oscuridad y tinieblas, en la que una de sus representaciones gráficas, la palabra griega Ichthys (pez), simboliza la persona de Cristo(...)"<sup>1</sup>.

La opción mística que toman muchos adictos, cuando deciden abandonar la droga, es mística. Asumen una religiosidad radical, en la medida en que sólo en ese tipo de discursos parecen encontrar el soporte para la nueva vida que deciden emprender. Pero la particularidad que asume el discurso en el ex-adicto parece ubicarlo, de nuevo, en otra dirección, la de la palabra divina. El asirse -aparentemente con desespero- a esa tabla de salvación que es el mundo trascendental, deja un gran interrogante sobre el destino humano del sujeto (...). La religiosidad del ex-adicto es una constante; se instala en el sujeto una ansiedad por llegar a Dios, por lograr su perdón, por acceder a los espacios de gloria desde este mundo, redimiendo las culpas con el sacrificio del cuerpo, con la asunción del discurso teológico, con la convicción de que pese a todo lo malo que pudo haberse hecho, "no hemos muerto y podemos salvarnos"<sup>2</sup>.

## Religión y sociedades contemporáneas

Pareciera cada vez más claro que los paradigmas socioantropológicos funcionalista y marxista -ambos evolucionistas-, en sus versiones más ortodoxas, han perdido capacidad analítica para interpretar los cambios en las diferentes sociedades modernas, entre otras cosas porque los eventos y procesos religiosos de distinto tipo se hacen crecientemente más visibles, cubriendo a amplios sectores de la población mundial, con una presencia inusitada en las últimas dos décadas. No obstante que la secularización, entendida como la autonomización de los distintos componentes de la vida social respecto a la esfera religiosa, ha sido un fenómeno ya generalizado en las sociedades contemporáneas, a medida que avanzan los procesos de diferenciación funcional<sup>3</sup> o de órdenes institucionalizados del mundo de la vida<sup>4</sup>, no es cierto que se haya producido una pérdida

<sup>1</sup> Marina Gartzia Hernando, "Las pupilas de Siddhartha", en Religión y etnicidad en América Latina, Tomo III, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1997, págs.177-179.

<sup>2</sup> Hernán Henao Delgado, "Religiosidad y drogadicción: Textos para armar un sentido", en Religión y etnicidad..., págs. 21-22.

<sup>3</sup> Niklas Luhmann, La ciencia de la sociedad, Barcelona, Editorial Anthropos, 1996, pág. 342.

<sup>4</sup> Jürgen Habermas, Teoría de la acción comunicativa, Tomo II, Barcelona, Ediciones Taurus, 1987; Josexto Beriain, La integración en las sociedades modernas, Barcelona, Editorial Anthropos, 1996, págs. 154-155.

de influencia de la religión en una serie de eventos y dinámicas de la misma vida social, como lo predicaban los enfoques evolucionistas. Al contrario, la religión en sus diversas formas sociales -no necesariamente similares a las que dominaron en otras situaciones históricas-, se vuelve parte de la actual vida moderna, consigue articularse a las nuevas condiciones que generan los procesos de globalización, pero a través de otros dispositivos que juegan en las sociedades contemporáneas, casi todas inscritas en procesos de modernidad avanzada o reflexiva<sup>5</sup>.

Sin embargo, esta relación entre religión y modernidad, en un contexto de globalización, no es la misma que operaba antes en las sociedades tradicionales, en las que, como anota Giddens, el papel de la esfera religiosa era el de formar parte de la cosmovisión que integraba los distintos componentes del orden social; es decir, era casi el cemento del edificio social. Por el contrario, en las nuevas condiciones ella puede "desdoblarse" en varias esferas de la vida humana, poniendo en "jaque" la clásica dicotomía entre lo sagrado y lo profano, pero jugando cada vez más un papel complementario o articulado a los sistemas abstractos de referenciamiento, integradores de los individuos y los grupos sociales<sup>6</sup>, de suerte que los dos puedan a su vez inscribirse mínimamente en ese orden social moderno, paulatinamente más y más transnacional o "glocalizado"<sup>7</sup>.

Sin embargo, la religión, bajo sus diferentes expresiones va más allá de una sobrevivencia en la modernidad avanzada de las sociedades contemporáneas. Pareciera que es un elemento constitutivo de este proceso. Como anota Bilbao:

el desarrollo de la racionalidad moderna no disuelve la dimensión religiosa, sino que se desarrolla en paralelo con ella. Lo religioso no es, pues, la dimensión que se extingue en la moderna sociedad secular, sino un rasgo que acompaña a su desarrollo. La presencia y crecimiento de las creencias sobrenaturales no es una paradoja, sino un hecho coherente con la modernidad (...) La intensificación

<sup>5</sup> Anthony Giddens, *Consecuencia de la Modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.

<sup>6</sup> A. Giddens, "Vivir en una sociedad postradicional", en Beck 11., Giddens A. y Iash S. *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza Editorial, 1997; Niklas Luhmann, *Essays on self reference*, New York, 1990. Hay traducción en español; Andrés Bilbao, "La racionalidad, económica y la secularización", en REIS, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, No. 74, Madrid, Abril-Junio 1996; Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

<sup>7</sup> Ulrich Beck, *¿Qué es la globalización?, Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998, pág.79.

de la racionalidad es también la intensificación de lo religioso. El hilo

que une uno y otro punto pasa por el proceso de desdoblamiento del individuo, cuyo sentido último es la sustitución del individuo por su representación!...) La emergencia de lo religioso aparece vinculada a la perspectiva de recuperar, en ese mundo racional, la humanidad perdida<sup>8</sup>

Esta línea de análisis ya ha sido sugerida por un sociólogo conservador como Luhmann<sup>9</sup>, para quien el fenómeno religioso forma parte constitutiva de la modernidad. Para este autor la ventaja de la religión en enfrentar las consecuencias de la diferenciación social respecto a otros sistemas sociales, es que desde el campo de los procesos de individuación ella remite al mundo como una totalidad, sin afectar la autonomización de los diferentes sistemas, particularmente el económico, regido por el mercado. Precisamente para Luhmann éste es un sistema autorregulado por medio de la oferta y la demanda, configurando un espacio ideal en que se materializa la racionalidad sistémica.

En este sentido Luhmann tiene una visión más favorable al desempeño de la religión en las sociedades de modernidad avanzada respecto a otros teóricos. Mientras en Habermas -a partir de una visión de secularización humanista del mundo de la vida- es la racionalidad comunicativa, o en Giddens y Beck la sociedad reflexiva, como contrapartida a la racionalidad instrumental, que permite la integración social, en Luhmann la religión es el sistema holista por excelencia que cumple esta tarea. No hay que olvidar que para Habermas la racionalidad instrumental termina siendo impuesta por el dominio económico en forma transversal a todos los demás campos de la vida social, ante lo cual su respuesta es enfrentarla con otro tipo de racionalidad secular, por ello es contrario a | un paradigma societal sistémico en el que la religión esté entre los sistemas más importantes que otorgan sentido a los individuos. No obstante, según ya se advirtió, para autores como Habermas, Giddens, Beck y otros, el campo religioso forma parte de los procesos de la modernidad avanzada en un mundo globalizado, aunque ello no necesariamente signifique una solución satisfactoria en la conformación de las identidades individuales y colectivas.

Touraine, formula de una manera bien sugestiva la ubicación de la religión en las sociedades contemporáneas, en una perspectiva cercana a la habermasianna, sin perder de vista que la

<sup>8</sup> Bilbao, "La racionalidad económica...", págs. 241\*242.

<sup>9</sup> Luhmann, *Essays on self...* pág 148.

secularización no es la supresión de lo sagrado sino su transformación: La sociedad más moderna no es la más indiferente a la religión, la más desembarazada de lo sagrado, es aquella que ha prolongado la ruptura del mundo religioso mediante el desarrollo conjunto de afirmaciones del sujeto personal y de resistencias a la destrucción de las identidades personales y colectivas<sup>10</sup>.

Existe así una tensión en las nuevas formas religiosas, unas más seculares que otras, en la conformación de los procesos de individuación.

## Globalización y campo religioso

La globalización, o mejor, las globalizaciones cultural, económica, política, social y ecológica, que operan en forma desigual pero interdependiente<sup>11</sup>, es lo característico en las sociedades contemporáneas de fin de siglo y del siguiente milenio.

Un diferenciador esencial entre la primera y segunda modernidad es la "irreversibilidad de la globalidad resultante". La modernidad avanzada o tardía es también un conjunto de procesos transculturales y translocales que son al mismo tiempo "localizados" en forma espacio-temporal, de modo que la globalización cultural es una "glocalización"<sup>12</sup>.

El campo religioso<sup>13</sup>, como componente cultural del orden social, es un factor interdependiente de la globalización cultural, no sólo de la propia esfera del dominio específico, sino de otros elementos de la cultura y de la estructura social (económico, político, social, ecológico). Por esta razón el campo cada vez se construye más de habitus, prácticas y representaciones y discursos religiosos, con sus agentes y esquemas rituales, que hacen parte de referentes transculturales, con marcas a su vez "locales" pero mestizadas o mixturadas con muchas procedencias<sup>14</sup>. Esto es válido para todo tipo de sistema de creencias, prácticas rituales y formas de vivencia concreta de la

"experiencia" religiosa, ya sean religiones universales o nuevas formas de religiosidades más típicas de la sociedad contemporánea<sup>15</sup>. Incorporamos la categoría bourdieuana de campo religioso para marcar el énfasis en que se trata de un espacio de poder social al igual que otras dimensiones de la cultura como forma de producción y consumo, además de estar especialmente articulado al campo simbólico, otro de los escenarios del poder social. Es decir, la religión y, como más adelante veremos, las diferentes religiosidades, son territorios en los que están presentes clases y fracciones de clase bajo formas o estilos de vida. Por otra parte, porque es en las sociedades modernas donde aparecen los diversos campos, al contrario de las sociedades tradicionales en las que la religión no está diferenciada de los demás componentes comunitarios. El campo religioso, en las sociedades contemporáneas, estaría así afectado por habitus y prácticas, discursos y representaciones, que crecientemente operan en esquemas y dispositivos al mismo tiempo transnacionales y locales, globales y locales, o en términos de Beck, glocales. Esto tiene que ver con el doble proceso de homogenización/diferenciación o distinción de los consumos culturales que la globalización generaliza y termina imponiendo bajo modalidades de estilos de vida y rituales que son legitimados por discursos y representaciones que permiten la experiencia en alguna forma de trascendencia o vivencia de lo sagrado y que de esta manera contribuyen a la construcción de las identidades colectivas e individuales.

Por otro lado, según afirma Segato, -retomando la idea de Appadurai sobre los "ethnoscapes" (etnopaíses) la dinámica de lo que ella denomina "paisajes religiosos" ("religionscapes"), pasa por la

<sup>10</sup> Touraine, *Critica de la...*, pág. 302.

<sup>11</sup> Beck, *¿Qué es la globalización...*, pág. 29.

<sup>12</sup> Beck citando a Roberto, *Ibid.*, págs. 77-80.

<sup>13</sup> Categoría desarrollada por Pierre Bourdieu, "Génesis e estructura do campo religioso", en *A economía das trocas simbólicas*, Sao Paulo, Editora Perspectiva, 1982. Sin embargo, el campo no lo limitamos estrictamente al habitus, prácticas y categorías inconscientes y corporales de lo no pensado, tal como es originalmente en este autor. También creemos que es necesario incorporar las estructuras, agentes, discursos y representaciones explícitas, en este caso de la esfera religiosa.

<sup>14</sup> La categoría de mestizaje es aquí utilizada en el sentido dado por Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

<sup>15</sup> Aunque las principales religiones monoteístas universalizantes y sus diversas variantes en diferentes momentos de la historia humana, incluso mucho antes del Descubrimiento de América, ya hablan Conquistado" diferentes pueblos en amplios territorios de Europa, Asia y África -fenómeno válido especialmente para el cristianismo y el islamismo-, esto corresponde a una etapa histórica muy diferente, en el que dominaban sociedades agrarias de distintos tipos. Por otra parte, es cierto que entre los siglos XV y XIX y buena parte del siglo XX las variantes del cristianismo -catolicismo, iglesia ortodoxa y protestantismo en sus diferentes modalidades históricas-, judaísmo, islamismo, hinduismo, budismo, entre otras, se expandieron a lo largo de las sociedades del planeta a medida que se conformó la hegemonía de Occidente y con él del capitalismo. Sin embargo, como bien lo anota el mismo Beck, los procesos sociales transculturales hasta bien entrado el siglo XX estaban de una forma u otra enmarcados a los Estados nacionales, sin una característica fundamental de cosmopolitismo universalista o translocal que hace parte de la globalización cultural de las últimas décadas. En esta misma dirección, Beck apunta una crítica a la equivalencia que hace Wallerstein entre "sistema capitalista mundial" (el cual dominaría desde el siglo XV) y globalización. *¿Qué es la globalización...*, pág.57.

negociación de lugares con relación a otros que contienen repertorios emblemáticos propios y que buscan posicionarse en las fronteras nacionales<sup>16</sup>. Desde la mirada de la globalización, la misma autora aduce que las identidades religiosas, así como se internacionalizan, también asumen procesos de localización, sufriendo una resignificación a partir de nuevos contenidos significativos para los grupos sociales que las contienen (las identidades religiosas) y también resimbolizando parte de sus contenidos originarios con base en el capital social local. De tal manera, lo glocal no sería un simple reducto de la globalización, sino una condición nueva y autónoma de la modernidad avanzada<sup>17</sup>.

Ahora bien, ¿qué tipo de representación social hay detrás (se oculta) en la experiencia alrededor de una "trascendencia"? La experiencia en una trascendencia o en lo sagrado, como anota Castoriadis, significa que la religión da nombre a lo innombrable, representación a lo irrepresentable, lugar a lo no localizable... la religión es por excelencia la presentación/ocultamiento del Caos. Ella consiste en una forma de compromiso, que combina al mismo tiempo la imposibilidad, para los seres humanos, de que confirmen aquí y ahora su "existencia real" y su imposibilidad, casi igual, de aceptar la experiencia del Abismo. El compromiso religioso reside en un falso reconocimiento del Abismo a través de su representación (Vertretung) circunscrita y, bien o mal, "inmanentizada". Toda religión es idolatría. Las religiones efectivas, tal como son históricamente instituidas y tal como funcionan socialmente, no tratan ni podrían en verdad tratar del Abismo -de aquello que ellas denominan la "trascendencia", cuando así lo denominan-. El Abismo es, al mismo tiempo, enigma, límite, lo externo, origen, muerte, nacimiento, exceso de aquello que está frente a eso que él es, está siempre ahí y siempre en otra parte, en todo lugar y en ninguno, es el no-lugar en el que todo lugar se recorta(...) Lo sagrado es el simulacro cosificado e instituido del Abismo: él se da como presencia "inmanente", separada y localizada, de lo "trascendente"<sup>18</sup>.

Pero en las sociedades contemporáneas el Caos, el

Abismo, son principalmente la otra cara del riesgo, de la |1 incertidumbre ante lo inesperado, del desorden que trae el desarrollo de la modernidad avanzada a medida que se intensifican los procesos de individuación/subjetivación. Riesgo o incertidumbre debido, entre otras cosas, a los efectos no controlados de la acción social o a procesos acumulativos que la misma acción humana produce con resultados devastadores (desastres ecológicos o ambientales, guerras, crisis económicas con fenómenos de desempleo masivo, etc.), o, al menos, caóticos para los sujetos afectados (por ejemplo, la expulsión campesina y proletarización con escasa capacidad de inserción urbana, aumentos sostenidos de la llamada "criminalidad" y "delincuencia juvenil", fenómenos de "drogadicción" por fuera del control familiar, etc.). Dichas situaciones generan condiciones anómicas con escasa capacidad de los sistemas abstractos convencionales para darles un orden interpretativo de sentido para los individuos y las colectividades. No se trata ya de los desastres naturales que afectan la sobrevivencia de las sociedades tradicionales<sup>19</sup>. La sociedad del riesgo<sup>20</sup> es parte constitutiva de un orden social inestable en las sociedades capitalistas sometidas a los procesos de globalización crecientes.

### **Religiosidades mestizadas articuladas a la globalización y generadoras de modernidad**

En las sociedades contemporáneas, muy de la mano con la globalización, aparecen y re-aparecen formas culturales surgidas de la religión, que van desde el neocomunitarismo francamente religioso a la afirmación, no-religiosa sino posreligiosa, del sujeto personal, pasando por el moralismo modernizador y por la privatización de la vida religiosa. Esta conclusión dista mucho de una oposición violenta entre religión y modernidad<sup>21</sup>.

Incluso las modalidades supuestamente más

<sup>16</sup>Rita Laura Segato, "Formações de diversidade: nacão e opções religiosas no contexto da globalização" en Serie Antropología, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília, 1997, pág. 12.

<sup>17</sup>Igualmente véase en Beck, "La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva", en Modernización reflexiva..., págs.84-85.

<sup>18</sup>Cornelius Castoriadis, As encruzilhadas do labirinto. Os domínios do Homem, Tomo II, Sao Paulo, Paz eTerra, 1987, págs. 387-388.

<sup>19</sup>Aunque también en las sociedades contemporáneas los desastres naturales, ya sean ellos producidos o no por efectos directos e indirectos de la acción humana, son motivo permanente de resignificación para las poblaciones que los sufren y, en general, para el conjunto de los seres humanos que viven en las sociedades donde se producen, en medio de la incertidumbre e impotencia relativa frente al "fenómeno natural". Independientemente al tipo de sociedad moderna, el campo religioso, en sus diversas tendencias, es demandado para dar sentido a los individuos en esas sociedades, a pesar de que puedan operar otros dispositivos sociales (p.ej. organismos especializados gubernamentales y no gubernamentales, redes sociales de apoyo, etc.) que entran a paliar los efectos destructivos y generar mecanismos de reconstrucción de la vida social en las áreas afectadas.

<sup>20</sup>Beck, "La reinención de la política..." págs. 18-19.

<sup>21</sup>Touraine, Crítica de la..., pág 302.

seculares que remiten a prácticas de "nuevos estilos de vida" para el bienestar individual o colectivo de un grupo, sin ninguna referencia a entidades sobrenaturales, son construcciones propias del campo religioso en interacción con los demás campos de la vida social. Por esta razón el campo religioso se entrecruza continuamente con el campo de la curación o de los cuidados<sup>22</sup>. Esto último es interesante para entender ciertos desarrollos actuales de las religiosidades contemporáneas más secularizadas de corte alternativo, como la llamada corriente de las nuevas eras y las prácticas terapéuticas, frente a la "drogadicción", de reconstitución del yo a partir de modalidades fluidas entre el discurso evangélico o pentecostal, tal como lo expone Henao<sup>23</sup>, y el ejercicio secular del "experto", muy similar al primero pero sin alegorías ni figuras sobrenaturales.

Como antes anotábamos, el mestizaje cultural, la hibridación de prácticas, rituales, discursos, escenificaciones y alegorías, el entrecruzamiento de interpretaciones y representaciones -que son prestadas o retomadas de una u otra corriente religiosa para producir una nueva, así ella se vista o enmarque en instituciones clásicas<sup>24</sup>-, es la clave analítica para interpretar los movimientos religiosos contemporáneos en las sociedades de la modernidad avanzada. Por supuesto, que este proceso de "mestizaje" no es particular de la última modernidad, ya que acompaña todos los desarrollos socio-históricos de las prácticas culturales, entre ellas las religiosas. La historia de las religiones puede leerse también a partir de esta

<sup>22</sup> Fernando Urrea G., "Expresiones de Religiosidades Populares y Prácticas de Cura en un Área Urbana de Cali (Colombia)", en coautoría con Fernando Puerto. Ponencia presentada al VI Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad, México D.F., Escuela Nacional de Antropología e Historia, 8 al 12 de Junio de 1992, inédito; también véase Scott Lash, "La reflexividad y sus dobles: estructura, estética y. comunidad", en *Modernización reflexiva...*, págs. 202-203, en la traducción española, el concepto de cura; mientras en la traducción portuguesa, 1995, la de cuidado, págs. 196-197.

<sup>23</sup> Henao, "Religiosidad y drogadicción..."

<sup>24</sup> Para no ir muy lejos, un caso interesante es el del catolicismo carismático, que ha incorporado en sus prácticas de fe toda la dinámica pentecostal, asumiendo entre otras cosas, un carácter de "show" o espectáculo con una fuerte expansión de sus seguidores es el caso de el joven sacerdote brasileiro, Marcelo Rossi, cuyas misas son un conjunto de oraciones y mensajes cantados al estilo pop. Este sacerdote ha movilizó miles de personas en la ciudad de Sao Paulo -especialmente jóvenes de distintos estratos socioeconómicos bajos y medios- en marchas por las principales avenidas y estadios de la ciudad. También en la parafernalia mestizada carismática el uso de las bandas de rock con temas "metálicos" pero ahora con líricas salvacionistas. La teología de la liberación, de apogeo entre finales de los años sesenta y comienzos de los años ochenta, puede caracterizarse por su mensaje híbrido de milenarismo mesiático y discurso clasista con elementos de un marxismo humanista.

perspectiva<sup>25</sup>, problematizando las lecturas oficiales sobre la mayor o menor autenticidad de los discursos religiosos, a veces apoyadas estas últimas en racionalizaciones sociológicas o antropológicas. Pero lo que sí caracterizaría la última modernidad es la aceleración e intensificación de los mestizajes en el campo religioso, vehiculados a través de los medios de comunicación (TV, radio, prensa, internet), pero ahora reestructurados o encapsulados a partir de la imagen audiovisual, haciendo parte de la cultura del marketing y con ello de los grandes consumos culturales híbridos, al lado de la imagen McDonald, de Disneylandia, pero también de la CNN y de las figuras musicales de la época<sup>26</sup>.

Entre los fundamentalismos religiosos contemporáneos, con mayor cobertura demográfica y territorial, se encuentran el islamismo y el pentecostalismo, los cuales han tenido una particular expansión en medio de los procesos de globalización y consolidación de las sociedades modernas. El fenómeno del Islam, bajo varias corrientes enfrentadas unas a otras, se ha dado en países capitalistas de mayor desarrollo (p.ej. Francia, Alemania) como en países capitalistas de menor desarrollo, ya sean antiguas colonias europeas en África o varios países asiáticos.

Castells, quien conceptualiza las sociedades contemporáneas articuladas a procesos de globalización en forma de "sociedades red", o sea, sociedades que corresponden a las nuevas tendencias de la organización social dominada por la globalización<sup>27</sup>, propone la hipótesis de que la constitución de sujetos, en el núcleo del proceso de cambio social, toma un camino diferente al que conocíamos durante la modernidad y la modernidad tardía, a saber, "los sujetos, cuando se construyen, ya no lo hacen basándose en las sociedades civiles, que están en proceso de desintegración, sino como una prolongación de la resistencia comunal (resaltado del autor)."

Aunque no estamos de acuerdo con la separación

<sup>25</sup> Un análisis novedoso desde la llamada "crítica religiosa", que repiensa el fenómeno religioso en los Estados Unidos, es el estudio de Harold Bloom, *La religión en los Estados Unidos. El surgimiento de la nación poscristiana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

<sup>26</sup> Como por ejemplo el Papa Juan Pablo II, quien aprovechando los actuales consumos culturales como el CD, tiene ahora uno de su autoría, bajo el título de *ABBA PATER (Jubileo 2000)*.

<sup>27</sup> Manuel Castells, *La era de la información, Volumen II*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1999, págs. 34ss. Para este autor las Sociedades red corresponden a un tipo de organización social diferente al de la modernidad tardía. Por esta razón él establece una separación entre ambas; sin embargo, Castells no alcanza a explicar adecuadamente el por qué de esta clasificación, siendo que, como lo anotan otros autores (Beck, Giddens y Lasen) se trata de manifestaciones de globalidad en las llamadas sociedades de modernidad avanzada o tardía.



que establece el autor entre modernidad tardía y sociedad de red, porque la primera contiene a la segunda, lo importante es el papel que le asigna Castells en la construcción de la modernidad a las expresiones fundamentalistas de "resistencia" alrededor de poblaciones de sectores populares, afectados de por sí por el impacto que trae la misma modernidad (desarraigo, expulsión-concentración de tierras, entrada a circuitos mercantiles de precios internacionales, aumentos exagerados del consumo de las élites y clases medias, etc.). Por esta razón el fundamentalismo islámico aparece como elemento favorable a la integración de individuos y poblaciones a la nueva modernidad. En este sentido, parte de la eficacia del fundamentalismo estriba en que éste no significa un retorno al pasado, sino como diría Giddens "(...) una defensa de la verdad formular de la tradición"<sup>28</sup>. Y esto estaría llevado hacia la naturaleza constitutiva de integración de las tradiciones, que para el mismo autor tampoco sería una mera repetición del pasado, sino una orientación, que aunque mira hacia atrás, tiene una gran influencia sobre el presente y mediante sus prácticas -cualquiera que ellas sean- son organiza el tiempo futuro. Así, "La repetición, de un modo que es necesario examinar, trata de hacer regresar el futuro al pasado, al tiempo que también recurre al pasado para construir el futuro"<sup>29</sup>.

El fundamentalismo que propone un comunalismo casi absoluto, incluso de órdenes que rebasan lo específicamente religioso, pasando por esferas étnicas, políticas, de género, etc., dialoga entonces con la modernidad, se confronta con ella, propone vías "alternas", en el sentido de configurar cosmovisiones universalistas del individuo y la humanidad que reincorporen sentidos interiores y de trascendencia de lo que significa estar en el mundo; de ahí, la no comulgación con cualquier tipo de racionalidad o reflexividad que se erija dentro de marcos positivistas o "iluministas" de un proyecto de hombre plenamente calculado. Como anota Bilbao<sup>30</sup>, "los modernos fundamentalísimos religiosos asientan su capacidad de movilización en la crítica a la exclusión del hombre por el progreso de la racionalidad. Bajo formas menos agresivas, la religión adquiere un creciente papel político como crítica a la deshumanización". Pero en tal sentido, los fundamentalismos islámicos desde un discurso etnicista que recoge los intereses de los excluidos por la

modernidad, pueden significar demandas para ampliar los espacios de incorporación de esos sectores a las conquistas de la modernidad y globalización. Por ello, no puede hacerse una lectura simplista y mecánica como si el proyecto fuese una restauración de la sociedad tradicional, ya que el mismo proyecto es una invención mestizada de negociación para entrar a participar en los nuevos espacios. ¿En qué medida este proyecto es exitoso o por el contrario fallido y contraproducente en cuanto la conducción autoritaria de estos movimientos puede llevar a agravar situaciones de exclusión? Hasta el momento los eventos históricos en diferentes sociedades africanas y asiáticas y en ciudades europeas no permiten ser muy optimistas<sup>31</sup>.

Bayart, revela el paradójico papel que las religiosidades aparecidas en los países del África negra durante las décadas del ochenta y noventa, pueden llegar a tener en la construcción de la modernidad en las sociedades contemporáneas africanas. Ya sean fundamentalismos pentecostales, islámicos o de cultos neolocales con fuertes discursos y representaciones en supuestas tradiciones étnicas inventadas de grupos "originarios" más "auténticos" que otros, en los que se juega la lógica de la ancestralidad mítica o imaginada, llevan al autor a colocar que la religión puede contribuir a la invención de la modernidad, y este rol es "indirecto, o sea involuntario"; en resumen, (citando a E. Troeltsch en su obra clásica *Protestantismo y Modernidad*) "esta participación no es para nada homogénea y simple"...<sup>32</sup> El autor nos señala que, ya sea en el Cercano Oriente o en el Magreb, el islamismo, fenómeno urbano y moderno, ha intentado una síntesis o, al menos, un compromiso entre el mundo musulmán y Occidente, compromiso sobre el cual el neo-fundamentalismo busca hoy en día un retorno, pero, ¿por cuánto tiempo y con cuáles medios?... En el momento en que el África negra se desploma en una etapa de recesión económica y duda entre la democracia, la restauración autoritaria y la guerra, ella conoce una intensa movilización religiosa cuya tonalidad es menos explícitamente política que social y fideista... Del Islam de los grandes profetas,

<sup>28</sup> Giddens, "Vivir en una sociedad...", pág. 226.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 83.

<sup>30</sup> Bilbao, "La racionalidad económica...", pág. 242.

<sup>31</sup> Sobre la dinámica islámica en la sociedad francesa existe un excelente estudio de Jocelyne Cesari, *Etre musulmán en France. Associations, militaires et mosques*, París, Éditions Karthala et Iremam, 1994, en el que se analizan las múltiples tensiones y dilemas de "ser musulmán en Francia", en el contexto de una sociedad de modernidad avanzada pero, al mismo tiempo, con conflictos de racismo que muestran la crisis del modelo francés de incorporación republicana igualitaria de los migrantes africanos (magrebinos o negros) y de otros continentes.

<sup>32</sup> Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, París, Gallimard, 1991. Hay traducción en español.

pasando por diversos cultos, los movimientos religiosos han participado precisamente en esta lógica (de articulación a las dinámicas del sistema internacional), por lo que ellos nos prohíben leer un África antigua bajo la forma de un mosaico de etnias más o menos cerradas sobre ellas mismas: ellos (los movimientos religiosos) han, en los hechos, dividido y trascendido cada una de estas famosas "etnias", término eminentemente cuestionable con el cual designamos las sociedades africanas. Esta dirección es naturalmente acentuada en el contexto de la "globalización" que conocemos hoy en día -(subrayado nuestro)-... Pero tampoco conviene olvidar la gran audiencia de la que gozan los movimientos carismáticos o fundamentalistas norteamericanos y las sectas de origen occidental o asiático alrededor de las élites y de las jóvenes generaciones del continente africano, ni tampoco olvidar la acogida popular de la que se ha beneficiado el Sumo Pontífice en cada uno de sus viajes. Hoy en día cuando la inserción del África negra en el sistema económico internacional y en el sistema de relaciones entre las grandes potencias se tiende a diluir, más y más el continente se sitúa en el mundo<sup>33</sup>.

### **El fundamentalismo pentecostal y la "emergencia" de espacios sociales de reconocimiento en contextos de**

La dinámica fundamentalista de la ética religiosa de los actuales grupos pentecostales -como correlato de un fundamentalismo cristiano-, estaría mostrando que las transformaciones individuales y colectivas trascienden el carácter "extático" de la fe, la simple espera de la "bondad y gracia del Señor", quien vendría en un momento justo (la era milenarista y mesiánica) a dispensar justicia y salvación a todos aquellos que lo han esperado pacientemente. Las "verdades formularias" del fundamentalismo pentecostal<sup>34</sup>, como hilos conductores de sus prácticas de fe, adquieren una "eficacia" de sus contenidos morales y espirituales dentro de los grupos donde ellas son acogidas<sup>35</sup>. Es paradójico que dichas

<sup>33</sup> Jean-Francois Bayart, *Religión et modernité politique en Afrique Noire*, Paris, Editas Karthala, 1993, págs. 300-308.

<sup>34</sup> Giddens, "Vivir en una sociedad..." pág. 84. Apropiándonos de este noción, los "Verdades formularias" dentro del pentecostalismo podrían ser: a) la espera (je la segunda venida de Jesucristo quien "rescatará" a los salvos y condenará a los no-creyentes; b) la creencia en la actuación del Espíritu Santo sobre los fieles en la búsqueda de salvación; y c) el desprecio de saberes y valores humanos.

<sup>35</sup> Si bien, es cierto que iglesias de corte pentecostal han traspasado los límites socioespaciales y culturales de los grupos más vulnerables, consiguiendo.

prácticas -cuyos contenidos son esencialistas y radicales- han conseguido mantenerse incorporadas al mundo de hoy con una fuerza cada día más abarcante y expansionista. Sin embargo, esta sorpresa puede desentrañarse a partir del contexto de los procesos de modernidad y globalización actuales. La tradición pentecostal no sólo hace referencia a un pasado histórico-mítico ejemplar<sup>36</sup>, sino también a que este pasado orienta tanto el presente como el futuro; así, no es una mera repetición de la tradición, pues logra articularse con mucha efectividad en los actuales contextos mundiales, consiguiendo aún más solidificar su "integridad"<sup>37</sup>. Un fundamentalismo pentecostal se posiciona dentro de la experiencia religiosa del creyente para resignificar sentidos de crítica y participación en este mundo, a pesar de sus contornos eminentemente rituales. Según Giddens, su idioma ritual "(....)" es un tipo de discurso respecto al cual no tiene sentido estar en desacuerdo o contradecirlo; y en este sentido contiene un instrumento poderoso para reducir la posibilidad del disenso. Sin duda, esto es esencial para su carácter coactivo<sup>38</sup>.

Estos sentidos de crítica y participación se iniciarían en los planos más particulares de la vida de los "creyentes", un intento de transformación de su vida personal y colectiva (familiar, por ej.) a través de

articularse a sectores de clase media y alta, su potencial conversionista continua generándose sobre el imperativo cristiano de la "redención de los pobres". De tal manera, la posibilidad de entender la correlación globalización/modernidad/ religión, pasa por los lugares de habla de quienes vivencian la experiencia de conversión salvacionista. Sobre los posibles significados de conversión pentecostal o evangélica en contextos sociales contemporáneos, véase el trabajo de María del Carmen Castrillón V., "La experiencia de conversión religiosa en los creyentes de do; iglesias pentecostales de Cali: iglesia pentecostal unida de Colombia e iglesia asambleas de Dios", trabajo de grado para optar el título de socióloga, Universidad del Valle, 1996, para el caso de la ciudad de Cali.

<sup>36</sup> Mircea Eliade (*O sagrado e o profano*, Sao Paulo, Martins Fontes, 1996, págs. 97-98. Hay traducción en español.), afirma que el Cristianismo va bien lejos en la valorización del tiempo histórico, pues como Dios "encarnó" asumiendo una existencia humana, la historia es entonces susceptible de ser santificada por la presencia de Cristo. Así, "el cristianismo conduce a una teología y no a una filosofía de la historia, pues las intervenciones de Dios en la historia, y sobre todo la Encarnación en la persona histórica de Jesucristo, tiene una finalidad trans-histórica, la salvación del hombre"

<sup>37</sup> Esta "integridad" podría ser relacionada desde el universo particularmente religioso, con la formulación de Max Weber (*Economía y sociedad*, Tomo I, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, págs. 363-364) sobre la "Visión unitaria de la vida" de las éticas religiosas, que tienen la capacidad de modelar estilos de vida también unitarios. En Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, España, Editorial Gedisa, 1990, pág. 122, esta "integridad" podría conducirse a partir de la fuerza que según él tienen los símbolos sagrados para dar apoyo a valores sociales, sustentada en la inteligencia de aquellos para conformar un mundo en el que tanto los valores como sus oposiciones se constituyen en elementos imprescindibles fundamentales.

<sup>38</sup> Giddens, "Vivir en una sociedad..." pág. 85.

acciones éticas y morales que respondan a principios ascéticos de responsabilidad social (propio del Ascetismo Intramundano bien desarrollado por Weber), pasando a niveles más universalistas de sus vidas. Nos referimos aquí —retomando la idea de Bilbao— que los modernos fundamentalismos surgen como una respuesta a los excesos de la moderna racionalidad—a la configuración de una cosmovisión digamos "tranhistórica" de este mundo, un proyecto que en últimas procuraría responder a los fuertes dilemas que traen consigo los procesos globalizantes de la actual modernidad dentro de los marcos de lo que significa una sociedad de riesgo, la cual se encontraría entre los límites del vacío y del caos, comentado en páginas anteriores, a partir de las tesis de Castoriadis.

Tal vez una de las modernas salidas del fundamentalismo pentecostal, estaría asociada al doble paradigma del universo cristiano: siendo constitutivo de su mensaje el cristianismo impulsa, de una parte, una individualización social, anticipada o antepuesta dentro del problema de salvación y todos sus contenidos éticos-morales radicalizados en procesos fuertes de conversión como los previstos en la tradición pentecostal; y de otra, se redefine y vitaliza la reconfiguración de lo comunitario a partir de un Plan Divino<sup>39</sup>, cuyas fuentes históricas son claro está, los propios contextos de vida de los creyentes, de los fieles. El mensaje cristiano remodela y recrea ideales que tienen profundo impacto sobre la vida cotidiana del creyente, ofreciendo respuestas efectivas a los desafíos de la identidad y moralidad de un mundo cada vez complejo. El mensaje bíblico cristiano se vuelve contemporáneo al reactualizar estos dispositivos estructurales—el individuo, la comunidad/lo comunitario—de la vida moderna y tomarlos centros de reflexión, de problematizar su naturaleza desde los contornos de un lenguaje religioso

Así pues, y con base en lo anterior, las posibles configuraciones de un self-siguiendo la idea de Taylor<sup>40</sup>, de que son distinciones constituidas en espacios morales específicos, horizontes desde donde se pueden tomar decisiones-, en este caso cristiano, específicamente ascético y pentecostal, tienen como tela de fondo esa doble dimensión (yo/nosotros) tan debatida y reformulada no únicamente por las "comunidades académicas"<sup>41</sup>, sino por otros contextos de saberes (políticos, artísticos, etc) en

que este dilema se torna álgido dentro de las múltiples complejidades de las incertidumbres existenciales contemporáneas que impone la sociedad de "riesgo", cuyas rutas conducen a nuestra agónica inquietud: ¿cuál es la vida que vale la pena ser vivida? Desde el saber religioso (como conocimiento y experiencia), esta inquietud surge bajo todo un proceso de redefinición simbólica de las fronteras que delimitan los territorios de existencia de lo que significa ser y no ser creyente pentecostal a partir de un proceso de conversión como juego iniciatorio, de exclusiones, inclusiones y reinterpretaciones para pertenecer a otro orden social de identidad desde el cual se pueda visualizar cualquier sentido de vida, digamos digno en este mundo. Si el hombre se confronta ahora con "un mundo individualizado, una de las salidas modernas en esta búsqueda de significados, estaría en el universo religioso que para el caso del mensaje cristiano apuntaría hacia ese doble camino mencionado antes, es decir, la individualización social y la reconfiguración de lo comunitario.

La actual dificultad, por no decir, imposibilidad de poder mirar un orden cósmico total y con ello tener acceso a sus significados más profundos en un mundo insistentemente fragmentado, individualizado e instrumentalizado que diluye los posibles sentidos de comunidad, es respondida entonces por el mensaje religioso de salvación cristiana, cuyos dispositivos conversionistas van en dirección hacia la idea de Taylor sobre la "pérdida de horizonte" o ausencia de configuraciones espirituales y morales que deviene en esa falta de sentido existencial: "No tener una configuración es caer en una vida espiritualmente sin sentido. Por lo tanto, la búsqueda es siempre una búsqueda de sentido"<sup>42</sup>, en medio de la incertidumbre, del caos, del desorden de la sociedad moderna.

La reconfiguración de lo comunitario a partir de un Plan Divino, tranhistórico, pasa por las comprensiones que el creyente tiene del orden social actual y de los horizontes de tipo político como ejes de transformación. La imagen

<sup>39</sup> Robert W. Hefner, "World Building and the Rationality of Conversion", en *Conversion to Christianity*, University of California, 1993, págs. 33-35.

<sup>40</sup> Charles Taylor, *As tontes do self A Construção da Identidade Moderna*, Sao Paulo, Edições Loyola, 1998, pág. 44.

<sup>41</sup> Por ejemplo Lash "La reflexividad y sus dobles..." pág.181, desarrolla dentro de su caracterización de las estructuras sociales de una modernidad reflexiva, un proyecto de comunidad reflexiva, donde dignificados compartidos" (comunidad/nosotros) e "intereses compartidos" (yo) puedan dialogar en el interior de los actuales sistemas sociales —estructuras de Información y Comunicación (I & C); una posibilidad de desarrollar una noción de self consistente con la dinámica del "nosotros", dentro de un paradigma que él denomina "hermenéutica de recuperación" y como una ruptura con la construcción del universo abstracto y metafísico tanto de la reflexividad estética como de la cognitiva, cuyos presupuestos según Lash, están enraizados en una hermenéutica de la duda y de la destrucción de cualquier signo de fundación, de , orígenes comunitarios (ver tabla 1 en *Ibid.*, págs.196-197.

<sup>42</sup> Taylor, *As tontes do self.*, pág.33.

caótica y absolutamente pesimista que se representa sobre la sociedad por parte del creyente, tiene respuestas radicales de orden general en el pentecostalismo. De esta manera, el creyente la define en el mismo orden de ideas que aquellos aspectos cotidianos a los cuales renunció, se vuelve más enfático y contundente al adjetivar el orden social actual, declarándolo absolutamente viciado por la maldad humana e impotente por no contemplar un principio de voluntad divina<sup>43</sup>. Lo vital para el creyente es dirigir y cultivar como ser histórico, las condiciones para crear una sociedad fundamentalmente opuesta a la que hasta ahora se ha venido construyendo: caótica y demasiado humana, demasiado incierta o riesgosa. Esto trabaja directamente con territorios imaginados, pero contruidos en este mundo, de lo que podría llamarse "nación cristiana". Abusando de las ideas de Anderson<sup>44</sup>, vale la pena considerar el pentecostalismo bajo la modalidad de comunidad imaginada. Esto permite acentuar que el campo religioso cultiva actores y escenarios, articulados en la relación sagrado-profano, los cuales consiguen demarcar fronteras de oposición y diferenciación frente a la sociedad mayor. Esta última a su vez se debate en un complejo pluralismo de bienes sagrados (campo religioso), todos ellos apuntando al encuentro con las verdades, y sentidos ontológicos de la vida humana.

Proponemos las siguientes características de "comunidad imaginada" en el pentecostalismo: 1) a pesar de sus horizontes planetarios, la "nación cristiana pentecostal" es limitada porque, si bien abarca millones de "elegidos" (convertidos) y lo recalcan en su imaginario (el pueblo de Dios), ésta posee fronteras finitas dentro del vasto campo religioso mundial, donde confluyen múltiples fuerzas de orden de lo sagrado, cada una defendiendo y asumiendo su corpus doctrinal como el más eficaz y el verdadero; 2) la cuestión de la soberanía dentro de este marco general adoptado como "nación cristiana pentecostal", está circunscrita precisamente a la dinámica de ese campo religioso como un campo de fuerzas vivas - abiertas o no<sup>45</sup> - que confrontándose con un pluralismo

<sup>43</sup> Véase Castrillón, "La experiencia de conversión..."

<sup>44</sup> Benedict Anderson, *Nação e consciencia nacional*, Sao Paulo, Editora Ática, 1989, págs.15-16. Hay traducción en español.

<sup>45</sup> Por ejemplo, este campo religioso en Brasil aparece muchas veces, según Mariza Soares/"Guerra santa no país do sincretismo", en *Sinais dos tempos, Diversida de religiosa no Brasil*, Leilah Landim (org), Rio de Janeiro, ISER, 1990, como una "guerra santa no país do sincretismo", en el que el pentecostalismo exclusivista, se cierra en la dinámica de un diálogo interconfesional, especialmente con las religiones afrobrasileras. Esta situación es más radical con el neopentecostalismo, particularmente con la Iglesia Universal del Reino de Dios.

religioso, busca intensamente estructurar sus fronteras simbólicas (inclusive redefiniéndolas paralelamente con todo el engranaje moderno de vida, a pesar de su lenguaje y sus emblemas cargados de la sacralidad mítica salvacionista) y posicionarlas como soberanas, libres, autónomas y legítimas frente a este pluralismo; 3) si la nación se imagina como comunidad, es porque, a pesar de las desigualdades sociales, de las diferencias étnicas y de los conflictos que llevan a la exclusión y a la desconsideración social, ella siempre se concibe como generadora de una ilimitada e irrestricta comunión y fraternidad, que merced a la tradición cristiana, consigue sostenerse y expandirse con un ímpetu arrollador y expansionista, fundamentalmente dentro de la "geografía de los pobres", territorio "cósmicamente central"<sup>46</sup>.

Se produce así la constitución de una historia cuyo telos va hacia un sentido de pertenencia y reconocimiento a través del posicionamiento de otras identidades socioreligiosas, en un mundo que cada vez confina a esta "geografía" a lugares de compleja y turbia visibilidad social, es decir, es más que una mera exclusión instrumental, un confinamiento a aquellos espacios que las nuevas formas capitalistas de relaciones sociales determinaría como "poluidos" por no existir una expansión ilimitada de consumos culturales en los sectores populares. No obstante, esto es cierto sólo de modo muy parcial porque tales consumos forman también parte de los deseos de las poblaciones pobres. En este sentido, se trata de una inclusión abrupta y trágica que aparentemente niega los consumos culturales desde el discurso oficial pentecostal, lo cual termina por no ser del todo cierto, debido a que existe un gran "espejo" en el que "todos" nos podemos reflejar, mirar. Claro está, las imágenes de sí no se presentan tan claras o tan nítidas para ese "todos", o particularmente para esa "geografía". Por tal razón tiene supuestamente sentido el discurso pentecostal. Tal vez una "comunidad cristiana" como imaginada, es decir, simbólicamente estructurada, otorgaría a los creyentes la posibilidad de una auto-imagen definida y positiva como individuo-ciudadano a través de un self religioso, e igualmente, consolidaría "significados compartidos"<sup>47</sup>, sentidos de comunidad que se tejen a manera de estrategias ético-morales para enfrentar las propias condiciones de existencia social y colectiva que permanentemente viven

<sup>46</sup> Anderson, *Nação e consciencia...*, pág: .21.

<sup>47</sup> Lasch, "La reflexividad y sus dobles..."

con la amenaza de ser socavadas por las continuas fragmentaciones y deslocaciones de lo que se ha configurado hasta hoy como la "vida moderna occidental". De ahí que Segato<sup>48</sup> afirme que frente a las condiciones de exclusión y confinamiento social, surgen opciones y afiliaciones religiosas divergentes, en las que grupos sociales estigmatizados y segregados, logran tener accesos directos a la modernidad y al reconocimiento positivo en la sociedad mayor.

### **Los discursos neorreligiosos alternativos como parte de la nueva cultura "global"**

El fenómeno religioso dentro de la globalización cultural que se recoge en las corrientes híbridas de la Nueva Era, al igual que otras formas seculares de carácter religioso que podemos clasificar como de corte alternativo al igual que las llamadas "medicinas alternativas" (con las que mantiene además estrechas relaciones), se representa en la búsqueda de unas míticas profundidades interiores del ser humano y de su trascendencia (como reverso del caos). El discurso de la Nueva Era se apoya en un movimiento en el que supuestamente convergen esferas cósmicas y conciencia holística, bajo el modo de una comunicación "total" con el universo—¿una especie de Dios?— y todo su espectro esotérico que rodea este imaginario.

Se trata de una búsqueda de nuevos estilos de vida que van al encuentro de una asepsia mental y corporal, a través de incontables prácticas terapéuticas que pretenden la "cura" integral del ser humano, control mental y armonía con el cosmos, que requiere una cierta apropiación ecuménica e intelectual a la vez. Así, uno de los substratos principales en los que se fundamenta la Nueva Era, parece venir predeterminado por conceptos y símbolos retomados de la astrología, e implantados en un pretendido cambio de paradigma consistente en ver todas las cosas desde una perspectiva inédita, novedosa, más ancha y más vasta, todo ello impregnado en una visión global(...) Por otro lado, encontramos también que una de las propuestas principales de la Nueva Era, basada en una visión holística de la realidad, vendría a ser la que el ser humano puede alcanzar, gracias a un afinamiento y a un ajustamiento de su conciencia en constante ejercicio de "apertura" mediante una serie de trabajos que se agrupan en distintos métodos, prácticas y

experiencias específicas (meditación, yoga, canalización de energías, intuición, etc.)<sup>49</sup>-

Aquí aparece la idea de "cura" o "cuidado" como antes anotábamos respecto a la intersección de los campos religiosos y de curación, a partir de la propuesta de Lash. Esta interacción es permanente ya que desde el ejercicio religioso se desprenden terapéuticas corporales que incluyen la llamada "salud mental". Esta obsesión sería más acuciosa a medida que los procesos de modernidad y globalización se amplifican, generando mayores niveles de riesgo. Pero también es cierto que las nuevas representaciones y consumos culturales alrededor del cuerpo y la mente bajo expresiones seculares -difundidas en los medios de comunicación planetarios- requieren el desarrollo de "técnicas" y en forma más integrada, de "terapias" que resuelvan la construcción de una subjetividad en la que la figura estética de la apariencia en torno a nuevos modelos masculinos y femeninos se desarrolle al tiempo que alguna contemplación narcisista se cumpla. Entre otras cosas, este proceso es un corolario de las formas de construcción de la intimidad y las relaciones entre individuos en las sociedades contemporáneas<sup>50</sup>.

Los discursos religiosos comprendidos en la Nueva Era casi siempre combinan esoterismos diversos con recursos de filosofías y prácticas orientales. Por excelencia constituyen una mezcla transnacional como parte de los mensajes globalizadores que construyen una cultura religiosa de consumo masivo de y para clases medias y clases altas en las diferentes sociedades. Según Gartzia Hernando

(...) se encontró que la gente que acude a Alpha bien sea a seminarios, talleres, conferencias o terapias, pertenece en su mayoría a un estrato medio-alto, siendo su formación educativa variada; jóvenes iniciando la universidad, amas de casa, profesionales de muy diversos ámbitos (psicólogos, ingenieros, médicos, bioenergéticos, empresarios, agentes de propiedad inmobiliaria...)(...)En cuanto a los profesionales que promueven las diversas disciplinas de la Nueva Era, convendría hacer dos distinciones en principio: por un lado encontramos a los que practican medicinas alternativas, como la bioenergética entre otras, cuya formación es académica, siendo en gran medida médicos titulados, de otro lado, nos encontramos con los "profesionales de la superstición" quienes trabajan oráculos

<sup>49</sup> Gartzia Hernando, "Las pupilas de Siddhartha..." pág. 178.

<sup>50</sup> Giddens, *The Transformation of Intimacy*, Cambridge, Polity Press, 1992. Hay traducción en español.

<sup>48</sup> Segato, "Formações de diversidade...", pág. 12.

astrología, runas y mancias de muy de muy diversa índole, cuya formación no excede en términos generales del bachillerato y de una variedad de "estudios" en su mayoría no reconocidos oficialmente<sup>51</sup>.

La misma autora advierte que los costos de los seminarios establecen una selectividad social de la clientela, de ahí que el acceso a las actividades de grupos de la Nueva Era termine por ser restringido a ciertas capas sociales. Por otro lado, esta selectividad o distinción en el sentido de Bourdieu ayuda de alguna manera a modelar los consumos culturales a través de las terapias, con un vertiginoso ir y venir de nuevas técnicas de cura y vivencias de "encuentros" con alguna expresión de "trascendencia", creando marcas sociales entre la clientela. De ahí que estas prácticas y rituales de la Nueva Era favorezcan sin quererlo jerarquías y diferenciaciones que hablan del acceso a ciertas experiencias religiosas que vehiculan la globalización y la modernidad desde condiciones de clase.

La Nueva Era combina el acceso a la astrología, a la gama de medicinas alternativas (de origen fundamentalmente oriental), a sistemas alimenticios en concordancia con el equilibrio mental, espiritual y universal, a las visiones de representación ecologista de las relaciones sociales, a diversos "softwares" psíquicos en procura de un "crecimiento personal", de un bienestar integral, y en ocasiones al mundo de la "cyber-religión"<sup>52</sup>.

"..De ahí que estas prácticas y rituales de la Nueva Era favorezcan sin quererlo jerarquías y diferenciaciones que hablan del acceso a ciertas experiencias religiosas que vehiculan la globalización y la modernidad desde condiciones de clase..."

Este último hace referencia a un rango de actividades que se desarrollan alrededor del internet y de las tecnologías computarizadas. Pero, ¿a qué lugar nos llevaría toda esta gama de terapias? Tal vez al encuentro con otro poder sagrado, el universo, en él se encuentra el "Alpha" y el "Omega", el principio y el fin de todas las cosas. Por lo visto la Nueva Era es un modelo digamos ejemplar de la capacidad de lo sagrado de desdoblarse en múltiples formas, consiguiendo un mestizaje o combinación híbrida de alternativas y recursos terapéuticos aparentemente a tono con los dilemas de la modernidad avanzada.

## Hacia el siglo XXI

Seguramente el siglo XXI en sus primeras décadas tendrá una expansión de espacios "glolocales" (en el sentido de Robertson y Beck)<sup>53</sup> y transculturales de fenómenos religiosos fundamentalistas y alternativos. Es un hecho que la globalización ha intensificado y amplificará este tipo de movimientos religiosos, unos más seculares, otros más fideistas, de los cuales muchos de ellos en forma involuntaria, e incluso algunos a pesar de portar discursos "antimodernos", conllevarán indirectamente a favorecer la profundización de los procesos de individuación y subjetivación contemporáneos.

Si releemos lo que el protestantismo pentecostal y el islamismo representan hoy en día, los veremos como expresiones fundamentalistas en la dirección de Giddens<sup>54</sup> de movimientos doctrinarios apoyados en "verdades formularias", al igual que la de Castells, que articulan a sectores populares urbanos en distintas sociedades del planeta, una buena parte de ellos excluidos tanto en términos sociales como raciales, dependiendo de cada sociedad.

Por el contrario, los movimientos de la Nueva Era o alternativos agrupan una clientela de clases medias y altas, con niveles de escolaridad elevados, en su mayor parte profesionales. En este caso se trata de discursos intelectuales que acompañan creencias esotéricas mezcladas (mestizadas) con contenidos racionalistas, al lado de un uso mágico de una serie de utensilios y la puesta en juego de rituales, algunos de ellos sofisticados y con una parafernalia tecnológica.

Mientras los credos fundamentalistas son ante todo fideistas y autoritarios, los alternativos tienden más a una

---

<sup>51</sup> Gartzia "Las pupilas de Siddhartha...", pág. 179. No compartidos el uso del término "profesionales de la superstición" empleado por la autora para referirse a este evento, por su fuerte carga etnocéntrica y por lo mismo ideológica. No obstante, a pesar de este problema, el aporte de la información etnográfica de Gartzia es valioso para el propósito de este texto.

<sup>52</sup> Predrag Klasnja, "Cyber-Religion: changing the landscape of religious discourse on religión", en Religión y etnicidad., pág. 203.

<sup>53</sup> Roland Robertson, "Globalization, modernization and postmodernization. The ambiguous position of religion" en Robertson R. y Garrett W., Religion and global order, (Religion and the political order, Vol. IV), New York, Paragon House, 1991. "Giddens, "Vivir en una sociedad..."

expresión intelectual y de uso terapéutico de los saberes y prácticas. Esto no significa que deba desconocerse que los primeros también ofrecen formas de sanación (pentecostales) y actividades de cuidado y de ayuda mutua, en el caso del islamismo.

En ambos casos se trata de prácticas, rituales, discursos y representaciones articuladas a procesos de modernidad y globalización, pero en forma diferenciada unos y otros. Sin embargo, aunque estas formas religiosas no tienen su origen en la modernidad más avanzada y la globalización, sí han conseguido interactuar con estos fenómenos gracias a que brindan distintos niveles de certeza o seguridad frente a las condiciones de riesgo en que se vive en las sociedades contemporáneas. Pero además parecieran que han logrado tener un papel proactivo en las dinámicas de globalización, aunque en momento alguno se lo han propuesto de modo directo.

Los movimientos mencionados son entonces constructores de identidades individuales y colectivas (en muchos casos de comunidad en cuanto invención) de base territorial urbana (barrios, vecindarios, etc.), que permiten buscar formas de negociación, de inserción en la modernidad, aunque muchas veces generen enfrentamientos sin salida, que como en el caso de los fundamentalismos, pueden desembocar en una completa demonización de lo ajeno, o como diría Giddens<sup>55</sup>, retomando la expresión de Beck, un mundo en el que "no hay otros"<sup>56</sup>.

"Un... mundo en el que no 'hay otros'..."

<sup>55</sup> Ibid., pág. 227.

<sup>56</sup> **Las guerras como la existente en Afganistán, a través de los guerreros talibanes y de sus colaboradores musulmanes de varios países, es un claro ejemplo del "horror" a la diferencia.**

# Nueva Secularización, Nueva Subjetividad: El descentramiento del trabajo y de la política

Martín Hopenhayn\*

## Vieja y nueva secularización

La secularización moderna puede resumirse en la máxima kantiana "¡Atrévete a conocer!". Surge del fecundo caldero de la Ilustración y contra la idea de un sujeto atrapado en un mundo de mitos, fantasmas, prescripciones doctrinarias y autoridades religiosas. El conocimiento científico y enciclopédico se yergue entonces en la puerta de salida al oscurantismo del espíritu premoderno y al rigor del poder eclesial. Nuevas categorías del sujeto, construidas por la razón y la ciencia, inducen a pensar que ahora podremos vernos a nosotros mismos tal cual somos y, en la misma medida, realizar nuestros anhelados proyectos de libertad, progreso y cultura laica. La conciencia personal y la social podrán recorrer, de acuerdo al nuevo ideal secularizado, el camino promisorio para encarnar tales anhelos. De allí en adelante, somos los creadores de nuestros destinos. La autoproducción constituye, pues, el sentido último de este proyecto moderno de secularización.

El nuevo sujeto que emerge de las cenizas del mundo premoderno, y se constituye desde las nuevas formas de conocimiento, tiene su mejor expresión en la filosofía racionalista desde el siglo XVII hasta mediados del XIX. Este sujeto se atribuye cualidades para discernir entre el conocimiento verdadero y el falso y entre lo real y lo aparente; se percibe como indisoluble en su identidad y consistente en sus convicciones; cree conocer la racionalidad de la historia (y de su historia personal) y deducir de allí la capacidad para guiar esa misma historia; y se concibe "trascendental" en tanto dotado de una moral de validez universal, o por su facultad para remontar el conocimiento de la realidad hasta sus razones últimas.

Este sujeto secularizado encarna progresivamente en el imaginario cultural, político y social de la vida moderna. Primero fue en Europa y en el mundo donde el progreso material y el conocimiento científico se difunden con mayor celeridad. Luego se derramó de manera asincrónica y discontinua hacia la periferia, sobre todo la latinoamericana, donde la subjetividad secularizada se

mezcla y se tensiona con esa otra subjetividad más heterogénea que constituye nuestra historia "al sur del mundo". Hasta hoy nuestra región híbrida las señales de la secularización desde un soporte propio, hecho de tradiciones indígenas, catolicismo tradicional, nuevos protestantismos y élites republicanas.

Sea como fuere, el sujeto secularizado que surge con el racionalismo moderno avanzó y estuvo en el eje de muchos cambios históricos que hoy son parte de nuestra herencia asumida: la difusión de la educación laica, la constitución de una cultura más libre y pluralista, el desarrollo científico-tecnológico y su impacto en el trabajo y en la vida cotidiana, el avance de los valores de la democracia moderna y del respeto a los derechos de las personas, la internalización de utopías sin dioses y de psicologías sin almas. Probablemente la mayoría de quienes leen estas páginas hacen parte de esta misma historia.

Sin embargo el itinerario de la secularización introdujo una curiosa contradicción en la subjetividad. Si, por un lado, una motivación muy fuerte del proceso espiritual de la modernidad era liberar al sujeto de todo esquema para ensanchar así el campo de su autocreación, por otro lado, encontramos distintas tendencias de la modernización que llevan a un tipo de sujeto construido, determinado por nuevos condicionamientos y con tremendas dificultades para hacerse dueño de su propia vida. De una parte -y tal como Marshall Berman lo plantea a propósito del modernismo<sup>1</sup>-, el "atrévete a conocer" plasmó, en el último siglo, en movimientos culturales que ligaban esta máxima con otra: "atrévete a vivir", invocando los valores de la autenticidad, opción personal, y rebosamiento de los diques de contención de la opinión general y del homo economicus. Por otro lado, la modernización impuso la jaula weberiana en la que el sujeto se fue haciendo cada vez más sujeto a la técnica, a la razón formal, a las exigencias de producción, al rigor de la razón y a las formas modernas de control social. La secularización impactó paradójicamente en la subjetividad: despertando la pulsión expansiva, y domesticando el cuerpo y el alma mediante las tantas formas emergentes de racionalización.

Por otra parte la secularización tenía inscrita en su certificado de nacimiento el certificado de defunción del sujeto: si todo es autoconstrucción, no hay posibilidad de pensar un sujeto construido por medio de categorías

\* Filósofo chileno, investigador en sociología de la cultura, trabaja en la CEPAL.

<sup>1</sup> Marshall Berman, *All That is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity*, Nueva York, Penguin Books.



trascendentales, moral trascendental y esencia interna. La propia fuerza centrífuga de la ruptura con el prejuicio y el dogma era como una flecha arrojada hacia la disolución de los conceptos preconstruidos y de pretensión totalizante. Curiosamente, esta tendencia se vio fuertemente disimulada bajo el aparataje de la ciencia, la filosofía y la política modernas. Pero era una bomba de tiempo, y tenía que aparecer con fuerza. Durante un par de siglos lo hizo intersticialmente en el campo del arte y en los márgenes de la política y la reflexión filosófica. Hoy día, con la irrupción de la llamada posmodernidad, adquiere un carácter más difundido y permea progresivamente la sensibilidad de las masas. Al menos de las masas que tocan sus partituras en el concierto de la vida moderna.

El momento de la inflexión no es fácil pero sí es tentador. Asumir una subjetividad radicalmente secularizada tiene algo de disolutivo y de refrigerante. Como he señalado en otro texto,

Abandonar la certeza de la unidad interna del sujeto no es fácil. Un raro desasosiego se filtra cuando tiemblan los fundamentos que dan credibilidad a la imagen de un yo consistente en sus atributos y convincente en sus certezas. Pero también nos asalta la curiosidad por asistir a esta fiesta orgiástica de la modernidad en llamas, en la cual la vida pierde su odiosa gravedad y todo se mezcla con todo. El vértigo de la disolución condensa las antípodas: allí se alternan la angustia de la caída y el placer de la autoexpansión. La muerte de ese yo sustancial y continuo puede ser, a la vez, liberación respecto de la densidad acumulada en él. En lugar de la unidad del sujeto, la danza del devenir: sensación de alta velocidad que proveen los aires de la modernidad tardía<sup>2</sup>.

La secularización avanza y corroe los contornos de la polis. Podemos incluso releer la caída del muro de Berlín y el colapso del socialismo como efectos secularizadores: ni modo de mantener las construcciones de la razón dentro de contornos acotados; ni modo de preservar órdenes sociales construidos con el criterio arquitectónico del sujeto racionalista y de la ciencia "baconiana". Todo lo que es sólido se desvanece en el aire. Una vez desatada la secularización bajo la forma de la desregulación de los órdenes sociales y el cuestionamiento de todo proyecto impuesto, no hay muralla que resista. Para bien o para mal, difícil seguir inscribiendo las pequeñas obras en grandes relatos. La literatura sobre la posmodernidad y el final de la historia, con todos sus abusos semánticos,

abunda en esta disección de los metarrelatos que ex-post se reinterpretan como atavismos premodernos en un mundo que marcha hacia la posmodernidad.

Y en parte es cierto: las grandes ideologías y utopías, como los movimientos de masas que se cobijaron en ellas, fueron también versiones laicas de estigmas arcaicos: providencialismo y redentorismo históricos, la política como epopeya, teleologismos racionalistas pero igualmente escatológicos. Todo ello mezclado con la rúbrica de la racionalidad de la historia, la optimización de los factores productivos y la lucha por el progreso social. Lamentablemente, la crisis del sujeto moderno fue en última instancia capitalizada por un nuevo Dios secular: el mercado abierto y sin fronteras. Este homologó, desde las cenizas del socialismo, la libertad con la iniciativa privada, la autocreación con la desregulación económica y la flexibilización social con la precarización del trabajo.

La nueva oleada secularizadora radicaliza el carácter desmistificador que invistió a los enciclopedistas clásicos. Ya no sólo se impugna, como en el sentido clásico de la secularización, el teocentrismo o el prejuicio moral. Ahora queda bajo la luz de la sospecha todo discurso totalizador para aprehender el mundo, y toda Gran Razón para arbitrar las reglas del conocimiento y de la acción humanas. La secularización radical adquiere doble filo: por una parte libera al sujeto de todo relato que obstruya su poder para redefinirse a discreción y construir su propia visión de mundo; pero por otro lado sumerge a ese mismo sujeto en la orfandad que dicha libertad supone<sup>3</sup>.

La nueva oleada de la secularización resulta autocrítica, por cuanto cuestiona el principal resorte de su propia historia: la Razón. Esta se entendió, desde el racionalismo filosófico moderno, como facultad del sujeto para conocer "a ciencia cierta", y a la vez como principio ordenador del mundo y de la historia humana. El Progreso, como razón encarnada en la historia, estaría garantizado mediante el uso de esta facultad en los sujetos. Hoy día se cuestiona fuertemente la razón en su doble sentido: como facultad subjetiva con capacidad para no errar el camino, y como orden inmanente a la historia que asegura el buen destino de los pueblos. El cuestionamiento de la Razón viene por varios flancos.

La encarnación histórica del capitalismo industrial mostró, bajo la figura del trabajador libre, que la proclamada síntesis entre libertad y seguridad, o entre

<sup>2</sup> Martín Hopenhayn, Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault, Barcelona y Santiago, Ed. Andrés Bello, 1997, págs. 11-12.

<sup>3</sup> Ibid., pág. 13.

libertad e igualdad, era más una expresión de deseo o una construcción ideológica que una virtud de la industria. Los modelos de socialismo real fecundaron una burocracia que debía sintetizar la razón con la libertad, y que partió por aplastar la libertad bajo el zapato de la razón, acabando por mostrar que en esa misma razón se reproducía un delirio de poder (con Stalin o Ceausescu a la cabeza). Los desastres ecológicos rompieron la ecuación feliz entre modernización y calidad de vida, lo que indirectamente puso en entredicho la confiabilidad del Progreso. En fin: la razón instrumental se impuso en muchas ocasiones sobre toda consideración de valor o de fines, pese a que fue tantas veces advertido en sus riesgos y consecuencias; y lo siniestro, emblemático en el nazismo y el holocausto, logró imponerse en sociedades donde parecía inconcebible semejante regresión. Filósofos de Frankfurt, críticos del socialismo, humanistas verdes y paladines del desarrollo alternativo aportan una infinidad de argumentos para contribuir, con múltiples razones, a desmistificar esta Gran Razón<sup>4</sup>.

Pero en seguida surgen los inconvenientes: ¿Existe proyecto de sujeto sin el horizonte estable de sentido que daba la Razón?, ¿Podemos vivir sin poblar esta vida con razones perdurables, desde donde ha de serle conferida una autoimagen válida al sujeto, una vez confrontado a la materia incandescente de su identidad? Estas disgresiones giran en torno a la proclama nietzscheana de la muerte de Dios:

La muerte de un sujeto que se autodefine como criatura, efecto o analogía de un principio que lo trasciende desde el comienzo; la muerte de la metafísica, entendida como perspectiva que establece la distinción categórica entre conocimiento verdadero y falso, entre lo esencial y lo aparente, entre el sujeto y el mundo, y entre pensamiento y fenómeno; muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese ese principio Razón o conciencia; muerte de la teleología en la historia (es decir, de la historia como marcha ascendente hacia un orden superior) y, con ello, del principio que permite derivar hacia el futuro la promesa de una redención individual en un reencuentro universal; muerte del mito moderno del progresivo dominio de la acción personal sobre las condiciones externas que inciden en su desarrollo; y muerte de las cosmovisiones estables, de la temporalidad ordenada, de todo centro en torno al cual sea posible articular nuestras ideas...<sup>5</sup>

En las páginas siguientes quisiera ligar esta nueva

oleada secularizadora con dos formas claves de descentramiento que hoy día pueblan el mapa del cambio. De una parte el descentramiento del trabajo, y de otra parte el descentramiento de la política. Parto de la base que la nueva secularización está signada por la pérdida de toda idea de centramiento, vale decir, de toda posibilidad del sujeto de constituirse como un todo a partir de un eje central, sea éste la razón, el trabajo moderno o la política como espacio de agregación de proyectos. Creo que podemos, por tanto, aportar elementos de discusión a la relación secularización-subjetividad si examinamos dos de estos terrenos concretos en que la vida se descentra.

### **El descentramiento del trabajo**

El desarrollo del liberalismo, del socialismo y del capitalismo industrial reconoció el trabajo como entidad de producción colectiva, concomitante con el carácter abstracto del trabajo como objeto de contrato y como medida de valorización de los productos. Su carácter colectivo, jurídico y abstracto, conecta la función del trabajo tanto con la integración social como con la utilidad económica, con el derecho y con la organización empresarial moderna.

Además, el trabajo se vuelve central en el imaginario industrial debido a que la modernización reconcibió el trabajo como eje de sentido de la vida personal y social en varios sentidos, a saber: como principal medio de subsistencia y fin de la acción social, cristalizado en el derecho y el deber de ser trabajador, tener un empleo y ejercer una profesión; como reorganización de la moral pública acorde con la sacralización de la actividad productiva y la anatemización social de la inactividad económica; y como constitución del trabajo en factor antropológico fundamental del prestigio profesional y de la identidad psicosocial. Sobre esta base jurídica y organizativa se montó toda una antropología decimonónica que coloca el trabajo en el centro de la naturaleza humana, de la teleología humana (la persona se expresa en sus obras), y de las relaciones sociales: el trabajo como nuestra esencia y nuestra condición. Esta relevancia del trabajo también se relaciona estrechamente con un aspecto de la secularización moderna, a saber, paso de la adscripción a la inserción productiva como elemento de reconocimiento social.

Hoy día la nueva oleada descentra todo eje de integración y reconocimiento, y en esa dinámica crece la tensión entre esta centralidad simbólica del trabajo y un mundo en que el trabajo se va haciendo más escaso y

<sup>4</sup> Ibid, págs. 17-18.

<sup>5</sup> Ibid, págs. 19.

discontinuo. Así,

en respuesta a las fracturas que van cuarteando la sociedad pueden oírse los esfuerzos por explicar las anomalías y salvar el trabajo. ¿Por qué? Por miedo a tener que replantearse el concepto mismo de trabajo, por miedo a tener que renunciar a él... El trabajo es nuestro hecho social total... su eventual desaparición, desde luego no deseada, pondría nuevamente en cuestión el orden que estructura nuestras sociedades<sup>6</sup>.

Cierto es, por otro lado, que vivimos una fase de la historia en que el tiempo se acelera y los cambios se precipitan, lo que nos invita a suponer que nuestra subjetividad cambia a la velocidad en que lo hacen las características del disco duro de la computadora que tenemos enfrente. Si fuera así -y esto pretenden la nueva reingeniería social y los grandes vendedores de la nueva gestión empresarial-, entonces no habría problema: nos adaptamos al trabajo informatizado o al no-trabajo. Pero la presencia tan fuerte del conflicto en torno a las formas que adopta el trabajo y a cómo adecuarlo al ritmo del cambio tecnológico, muestra que la adaptación del concepto a la realidad dista mucho de ser espontánea. Ya en el siglo pasado apareció la idea de que los cambios en la visión de mundo van rezagados respecto de los cambios en las condiciones materiales que nos rodean. Si esto fue percibido así antes de la segunda revolución industrial: ¿de qué magnitud será el rezago al calor de la tercera revolución? No sólo es un problema que afecta al trabajo. La emergente sociedad de la información y la globalización comunicacional genera cambios radicales en todos los ámbitos de la vida. Descentra los sujetos, socava la unidad del Estado- Nación, cuestiona radicalmente los modelos de aprendizaje convencional, rompe con la idea de unidad de la conciencia y homogeneidad de la cultura. Y en esta ventolera el trabajo es, al mismo tiempo, un puente y un abismo entre la modernidad y la posmodernidad.

La computarización de la producción y de algunos servicios es vista por muchos como una amenaza de multiplicación del desempleo estructural. Ante este temor una nueva pregunta nos sale al paso: ¿Estamos preparados para vivir un mundo donde sea más probable consagrar nuestras horas al ocio que al trabajo? Sea para bien o para mal, el trabajo en el mundo postindustrial deja de cumplir las funciones propias que tuvo en la

modernidad -medio de socialización y realización personal-, sobre todo dada la escasez de trabajo productivo. En este contexto, la ideología del trabajo está comenzando a desaparecer, según se refleja en el rechazo del trabajo por parte de los jóvenes, y empieza a insinuarse un imaginario del postrabajo. Esto contrasta con la percepción de los millones de desocupados de mediana edad que son marginados por la automatización e informatización de los procesos productivos, o que aceptan con impotencia el criterio utilitario de las empresas en la reingeniería laboral. ¿Nueva secularización que nos despoja del mito de la vida productiva?

La paradoja actual resulta difícil de eludir si observamos cómo la propuesta de un mundo postrabajo se formula en momentos en que los gobiernos emprenden esfuerzos desesperados por salvar el trabajo. Según Méda, este esfuerzo resulta anacrónico (al menos en el mundo industrializado), y en lugar de ello se debiera concordar en un nuevo pacto social más pro-utópico, justificado por los aumentos de la productividad: en lugar de tomar nota de este aumento de la productividad y de adecuar las estructuras sociales a las oportunidades que ofrece, nos empeñamos en conservar aquello que en los años setenta se denunció con la fórmula: el trabajo significa "perder la vida ganándosela"- como el colmo de la alienación. Este desfase entre los profundos anhelos a prescindir del trabajo y la efectiva respuesta política y social debe suscitar la reflexión<sup>7</sup>.

Las especulaciones sobre el fin del trabajo, sobre todo cuando desembocan en una celebración entusiasta del mundo postrabajo, adolecen de una parcialización en la que el mundo en vías de desarrollo pareciera quedar al margen, al menos por un lapso bastante prolongado. Los problemas inmediatos que enfrenta el mundo del trabajo en América Latina, por ejemplo, no son precisamente la programación del ocio, sino los altos índices de subempleo y desempleo, la expansión de la informalidad laboral y su estrecha relación con la reproducción de la pobreza, la vulnerabilidad social ante los ciclos internacionales del capitalismo financiero, el tremendo rezago en la incorporación de progreso técnico al trabajo, el rezago en educación y en investigación tecnológica, y una cultura política donde la democracia y la solidaridad social son todavía valores embrionarios. Más aún: en la medida que el mundo industrializado se ocupe de sí mismo y de su propio bienestar, mantendrá con el Sur

<sup>6</sup> Dominique Méda, El trabajo: un valor en peligro de extinción, Barcelona, Gedisa Editorial, trad. De Francisco Ochoa de Michelena, 1995, pág.24.

<sup>7</sup> Ibid. Pág. 16.

una relación asimétrica que es funcional a su propia necesidad de acumulación. Por lo mismo, en calidad de habitantes de la periferia no podemos renunciar a idear nuestros propios estilos de desarrollo y de inserción en el orden global.

Pero es igualmente efectivo que los fenómenos que dan origen a la reflexión moderna del trabajo se ven hoy rebasados: tanto la industria moderna (la fábrica como unidad productiva), como la economía política clásica (donde el trabajo es factor principal de producción), pierden día a día su centralidad. El trabajo se desmasifica en cuanto a unidades productivas, la división del trabajo deja su carácter mecanicista y cada vez más se habla, en su lugar, de deslocalización de procesos, producción de partes y softwares, trabajo de grupo, rotación de labores, gestión compartida, etc. La autonomía del trabajador encuentra a la vez su apogeo y su negación total: de una parte la imagen del experto en softwares, joven y exitoso, que decide sobre su horario y estilo de trabajo; de otra parte los millones de trabajadores que dependen para su destino de operaciones a distancia que ellos no conocen y que forman parte de un orden global plagado de interdependencias. En la teoría, los intentos de la ingeniería social y de la gestión empresarial van cada vez más en el intento, tal vez utópico, de conciliar la competitividad con la creatividad. La informatización de los servicios deja a una gran cantidad de población activa al borde del desempleo, sin un nuevo sector que aparezca como potencial receptáculo de los marginados por la Tercera Revolución Industrial. Y sin embargo, el trabajo sigue siendo pensado, reivindicado, cuestionado, sentido como necesidad vital o como mal necesario, y no es fácil que la conciencia de las personas transite desde esta centralidad del valor trabajo a su relativización.

Y respecto del concepto mismo: ¿Tiene sentido plantearse un concepto único de trabajo en una época marcada por la velocidad de los cambios tecnológicos, la heterogeneidad en las formas de producir y generar ingresos, y los contrastes económicos y sociales en los países y entre los países? ¿Cómo operar subjetivamente en una fase histórica de restricción del trabajo humano, si el sujeto histórico se maneja con una alta valoración ética e ideológica del trabajo? ¿Cómo tender un puente desde la centralidad del trabajo en el imaginario colectivo, hacia una valoración más atenuada y relativista del trabajo, acorde con el lugar del trabajo bajo la Tercera Revolución Industrial? ¿Tendremos que pasar a dotar nuestra vida de sentido, desde otros ámbitos como son el ocio, el consumo cultural, la contemplación, la recreación, el aprendizaje, la comunicación, la participación en distintas

redes comunitarias y societales?

Todo esto constituye un núcleo clave en las nuevas relaciones entre secularización y subjetividad. Recordemos que el trabajo moderno, con sus nociones de trabajo abstracto, de racionalización productiva y de factor de integración social, es el pilar cotidiano y masivo de la razón en la vida del sujeto. Mediante el trabajo moderno se disciplina la actividad bajo la forma de la racionalización del comportamiento; se vincula orgánicamente el aporte personal y la retribución social; se provee del resorte para progresar planificadamente hacia mayor capacidad y mayor bienestar; y se difunde una forma de valoración colectiva centrada en la capacidad para manejar el progreso técnico en el campo de la educación y la producción. Nada mejor que la centralidad del trabajo para construir sujetos conforme al mandato de la razón, la técnica y el progreso. Perdida esa centralidad, el sujeto se descentra en sus aspectos más arraigados. Es ésta, precisamente, la ventolera de la nueva oleada secularizadora.

## El descentramiento de la política

En el campo de las relaciones entre política y cultura surgen redefiniciones importantes derivadas del fenómeno combinado de la globalización, la emergente sociedad de la información y la valoración de la democracia. Estos fenómenos afectan directamente sobre la política y sus funciones históricas en la modernidad. Los siguientes elementos ilustran esta dinámica: -La era de la aldea global pone en lugar privilegiado de la economía los componentes de conocimiento-información, con lo cual estos bienes simbólicos pasan a ocupar un lugar más importante en la pugna redistributiva: sea como herramientas de negociación política o como objetos de reparto que se derivan de esa misma negociación;

-La política tiende a hacerse mediática, imponiendo otra imagen mucho más recortada por la estética publicitaria de los medios y un uso más profesional de la cultura de masas (vía encuestas), con lo cual se modifica la mediación simbólica de la competencia política;

-La fluidez global de la circulación del dinero, la información, las imágenes y los símbolos, diluye la idea unitaria de Estado-Nación, deslocalizando tanto los centros de poder como los sistemas grupales de pertenencia e identidad.

-Gana espacio en la vida de la gente el consumo material (de bienes y servicios) y el consumo simbólico (de conocimientos,

información, imágenes, entretenimiento, iconos), al punto que se afirma que estamos pasando de la sociedad basada en la producción y la política, a la sociedad basada en el consumo y la comunicación. Con ello, la política se inviste de cultura, y la cultura se inviste de política.

-La globalización comunicacional y la nueva sociedad de la información alteran también las formas del ejercicio ciudadano, que ya no se restringen a un conjunto de derechos y deberes consagrados constitucionalmente, sino que se expanden a prácticas cotidianas que podríamos considerar a medias políticas, y a medias culturales, relacionadas con la interlocución a distancia, el uso de la información para el logro de conquistas personales o grupales, la redefinición del consumidor (de bienes y de símbolos) y sus derechos, y el uso del espacio mediático para devenir actor frente a otros actores.

Por otra parte, la globalización trae consigo una mayor conciencia de las diferencias entre identidades culturales, sea porque se difunden en los medios de comunicación de masas, sea porque hay culturas que reaccionan violentamente ante la ola expansiva de la "cultura- mundo" y generan nuevos tipos de conflictos regionales que inundan las pantallas en todo el mundo. De este modo, aumenta la visibilidad política del campo de la afirmación cultural; a la vez que las demandas por ejercer derechos sociales y económicos chocan con mercados laborales restringidos por el fin del fordismo, pero también por los ajustes de las economías nacionales abiertas al mundo.

Esto significa que la idea de progresión sostenida y universal, propia de la visión racionalista de la historia, se disipa y se rebasa por todos lados. El progreso es discontinuo, heterogéneo y concentrado. Los derechos se difunden en unos aspectos y se postergan en otros, generando una imagen de la ciudadanía que resulta bastante menos consistente que lo deseado por la tradición republicana. La cultura no se va homogenizando desde su eslabón más modernizado sino que se hace más visible y más conflictiva la convivencia no-homogenizable de múltiples lecturas del mundo y creencias. La subordinación de creencias y prácticas simbólicas heterogéneas a proyectos políticos totalizantes es cada vez más cosa del pasado. Así, la nueva oleada secularizados rompe la idea convencional del centramiento político de la sociedad y de la racionalización de la cultura.

Lo anterior obliga a reformular las relaciones entre cultura y política, con una pérdida de centralidad de la política como eje de conducción racional de la vida social.

De una parte cambian las culturas políticas en la medida en que crece la exclusión social y se atomiza el mundo laboral. Se rompe la relación tan estrecha, y en alguna medida focal, entre poder político y actores productivos, o entre Estado y trabajo, o entre pugna distributiva y derechos laborales.

Por otra parte ciertos aspectos de la cultura se politizan sin constituir culturas políticas, vale decir, sin que los sujetos que portan estos aspectos culturales pasen a formar parte del sistema político tradicional, ni pasen a operar con racionalidades políticas canonizadas, ni confluyan en el matrimonio convencional entre Estado y Razón. Hoy día la relación entre cultura y política va por otro lado. Más bien tienden a debilitarse las culturas políticas a medida que la política se globaliza en sus fórmulas y se permea más con la racionalidad administrativa. También se desdibujan las culturas políticas en la medida que se debilitan las grandes ideologías, se desprestigian las utopías de izquierda, se diagnostican críticamente todos los atavíos del populismo latinoamericano (base de nuestras culturas políticas), y se hace la denuncia histórica y total de los regímenes nacionalistas y fascistas.

El descentramiento de la política tiene otros rasgos. En la propia trama cultural, lejos del ámbito del Estado, viejos problemas propiamente culturales se convierten en temas de conflicto, de debate, de diferencias álgidas y, finalmente, de interpelación a los poderes centrales. Sea del lado de los nuevos movimientos sociales, sea porque la industria cultural hoy permite el devenir-público y el devenir-político de actores culturales que antes no encontraban representatividad en los espacios deliberativos, lo cierto es que asistimos a un cambio que pasa por la politización de ámbitos culturales.

En este sentido destaca la irrupción política y pública de temas que tocan otras dimensiones del sujeto: género, etnia, sexualidad, consumo, y otros. Temas donde se alternan demandas propias de los actores sociales en el sistema político (remuneraciones no discriminativas, derecho a la tierra, protección sanitaria, derechos y libertades del consumidor), con otras demandas que son más propiamente culturales y, por lo mismo, difíciles de traducir en políticas de reparto social: nuevos roles de la mujer en la sociedad y en la familia, auto-afirmación de la cultura por uso institucionalizado de la lengua vernácula, publicitación de la sensibilidad gay, relaciones entre identidad y consumo. Temas de la cultura interpelan a los agentes políticos y los sorprenden indefensos para responder. La nueva oleada secularizadora tiene una fuerza centrífuga que pone en

evidencia las rigideces de la racionalidad política ante la dispersión de subjetividades.

¿De qué manera entendemos la reformulación del lugar del sujeto en la política hoy? Respuestas hay varias: emergen los nuevos movimientos sociales (con temas del sujeto) cuando la cancha deja de estar superpoblada por los viejos movimientos sociales (temas laborales y de clase social), y cuando cae en descrédito el sistema político clientelar- paternalista; menor perfil en el conflicto ideológico (porque no hay ideología que resista la transparencia informativa del mundo mediático), pero al mismo tiempo un mayor peso, a escala internacional y local, del conflicto entre valores como nuevo "punto focal" en las tensiones y diversiones que unen la conciencia personal con la aldea global. Y la globalización de las comunicaciones, junto al auge de la industria cultural y del componente inteligencia en la economía (la personal y la global), hacen que los problemas emergentes sean simultáneamente de reformulación del ciudadano y del sujeto: la ciudadanía política se juega en prácticas comunicativas, la ciudadanía social no es sólo tener derecho al trabajo sino ser respetado en la identidad propia; y la ciudadanía incluye ahora titularidad de derechos culturales (derecho a hablar en la propia lengua, a vivir la propia sexualidad, a practicar los rituales elegidos, a adherir a una escala de valores que no tiene porqué ser la hegemónica, etc.).

Pero lo cierto es que en todos los sentidos mencionados opera el descentramiento de la política y, con ello, la pérdida del eje Poder- Razón. Más bien se le critica al poder sus formas de racionalización que no contemplan la diversidad cultural y los reclamos más específicos del sujeto. En este mismo sentido, podemos agregar que la nueva oleada secularizadora pone en tensión, en el campo de la política y de las políticas, la promoción de la igualdad y la defensa de la diferencia. La primera, como campo tradicional en que se entiende como parte del progreso la distribución más justa de oportunidades y beneficios para los miembros de la sociedad. La segunda, como el campo privilegiado de la política del sujeto hoy, vale decir, como orden descentrado que hace posible la diferencia en todos sus sentidos, y que se opone a la idea clásica de una ratio general que define el lugar de cada cual en la comunidad.

Con esto las democracias actuales enfrentan una situación dilemática. Por un lado se busca recobrar o redinamizar la igualdad, entendida sobre todo como inclusión de los excluidos, sin que ello conlleve a la homogeneidad cultural, a mayor concentración del poder político o a la uniformidad en los gustos y estilos de vida.

Por otro lado se trata de apoyar y promover la diferenciación, entendida doblemente como diversidad cultural, pluralismo en valores y mayor autonomía de los sujetos, pero sin que esto se convierta en justificación de la desigualdad o de la no inclusión de los excluidos.

Frente a ello, importa hacer compatibles la libre autodeterminación de los sujetos y la diferenciación en cultura y valores que se sigue de esta defensa de la autonomía, con políticas económicas y sociales que reduzcan la brecha de ingresos, de patrimonios, de adscripción, de seguridad humana y de capital simbólico. Lo que se requiere es promover la igualdad en el cruce entre la justa distribución de potencialidades para afirmar la diferencia y la autonomía, y la justa distribución de bienes y servicios para satisfacer necesidades básicas y realizar los derechos sociales.

El desafío de hacer compatibles la igualdad de oportunidades y el respeto a las diferencias nos coloca en el cruce entre el ejercicio de los derechos civiles, políticos, sociales y culturales. Vale decir, en el discurso de una ética social secularizada, propia de la democracia moderna. Derechos civiles, porque se trata de la autonomía de los sujetos, individuales o colectivos, para decidir sobre sus vidas y sus valores sin coacción. Derechos políticos, porque se trata de dar cabida en los procesos deliberativos y decisivos a los distintos actores sociales, y de un reparto democrático de esta participación. Derechos sociales y culturales, porque se aspira a compatibilizar igualdad de oportunidades con respeto a las diferencias.

Pero una vez más, esto implica repensar la política más allá de su representación tradicional, y en el cruce de la nueva secularización y las formas que asume la subjetividad: muerte de la Gran Política como lugar en que encarna la razón en la historia; descentramiento de la política mediante nuevas prácticas comunicativas de los actores culturales; y mayor pragmatismo y menor ideologismo en la política desde el Estado y el sistema político.

En la propia trama social asistimos a cambios en la relación entre los anhelos subjetivos y las estructuras objetivas, y estos cambios también imponen sus límites a la política. La desintegración dura de los contrastes sociales convive con la integración blanda de la comunión con los mass media, alimenta esta convivencia entre desencanto y complacencia, o entre ánimo apocalíptico y entusiasmo posmoderno. La unión de todos frente a la televisión contrasta con la tribalización de muchos en grupos jóvenes volcados hacia sus códigos intraducibles. La creciente segmentación social es motivo de críticas

acidas, pero la defensa de la diversidad cultural despierta nuestras legítimas pulsiones utópicas. En el filo que va separando, uniendo, desdoblado estas dos caras de la moneda, van los jóvenes teniendo que conciliar, o bien que elegir. No lo hacen tras empalizadas de adoquines. ¿Dónde, pues, ensayan ahora sus ritos de identificación, y dónde buscan el espasmo de un yo expandido?

Puede pensarse que aquello que recalentó la política durante el último siglo sigue siendo válido<sup>8</sup>: los costos negativos del progreso en una sociedad mercantil, las formas de autoridad coactiva que nos molestan todavía en la vida cotidiana, el acceso no equitativo a las opciones de realización personal, y la falta de vitalidad en el conformismo del ciudadano-como-consumista. Pero lo mismo que se refuta, se exalta. El consumista ya no visto como conformista sino como creativo en la forma tan personal en que resignifica los objetos de su deseo de consumo; la realización personal aparece finalmente diferenciada y, con ello, actualizando su naturaleza "personal"; y la autoridad coactiva queda suavizada bajo el epíteto o eufemismo de "relaciones agonísticas" o rigor frente a la mediocridad y la ineficacia.

La explicación que se nos da, o que solemos

emplear, es que resulta mucho más sano y menos amenazante que la política haya perdido su rango totalizador en la medida que nos ahorra, de aquí en adelante, el terrible costo humano y social que conllevó en el pasado cualquier pretensión megalómana de la política. Este es el lado feliz del descentramiento. Pero dado este nuevo perfil que relega la voluntad de cambio radical a lo privado de nuestras vidas, surge la pregunta: ¿dónde podrá resurgir la potencia interpeladora de la política? ¿Y desde qué motivaciones repoblar la vida ciudadana para el despliegue de nuestra sed de acontecimientos?

"...Este es el lado feliz del descentramiento..."

<sup>8</sup> Estos últimos dos párrafos se basan casi literalmente en mi artículo "¿Quedan todavía acontecimientos? Mayo 68, mayo 98".

## Cuerpos en tensión

Angela María Estrada Mesa\*

Carlos Iván García Suárez\*\*

En un campo como el de los géneros, las sexualidades y las subjetividades, caracterizado como pocos por la incertidumbre, los autores le apuestan a construir una trama interpretativa de los acontecimientos que se palpan en la sociedad colombiana y de los abortamientos teóricos, para aprehender el juego de tensiones al que los cuerpos femeninos y masculinos están sometidos entre las permanencias de los cánones sociales y los tránsitos que se avizoran.

### La pluralidad

El cambio de milenio siembra en la cultura la idea de una transición inevitable, de que algo se está horadando, quizás rompiendo, para dar paso a algo totalmente nuevo. Y si bien cada cual podría voltear la mirada hacia su propio cuerpo como sustrato fundamental de la subjetividad, o hacia los de otros, para señalar que las identidades, los géneros y los propios cuerpos están cambiando, a continuación es necesario relativizar esa perspectiva evolucionista y plantear al cuerpo como escenario de un juego de tensiones entre continuidades y discontinuidades, entre los atisbos de un yo no escindido entre lo público y lo privado, y los patrones culturales altamente demandantes de un determinado relacionamiento intra e intergéneros.

La idea es más compleja si, mirando al país, se hace evidente que no se puede hablar en una especie de presente eterno: mucho va de los modelos femeninos y masculinos de la Colonia a los de la cultura mestiza ya mayoritaria en el siglo XIX, y mucho de la generación de la Violencia a la del Frente Nacional, o a las de las décadas posteriores, para sólo citar dos ejemplos. Tampoco se puede nombrar una feminidad o una masculinidad prototípicas de la Nación. No es igual un hombre de Quibdó que uno de Ipiales o de Bogotá, como no es igual una mujer de Barrancabermeja que una de Tumaco o una de Medellín. Y ni siquiera al interior de

\* Psicóloga, Maestra en Investigación y Tecnología Educativas, Candidata a Doctorado en Filosofía, docente del Departamento de Psicología de la Universidad de Los Andes y directora de la línea de Género y Cultura del Departamento de Investigaciones de (a Universidad Central (DIUC).

\*\* Periodista y Licenciado en Filología e Idiomas, docente del Centro de Periodismo de la Universidad de Los Andes (Ceper) e investigador de la línea de Género y Cultura del Departamento de Investigaciones de la Universidad Central (DIUC).

cada región hay una completa homogeneidad: la edad, la etnia, los niveles educativos y, desde luego, la clase social, se convierten en tamices reguladores del cuerpo.

### Las tecnologías y el poder

En medio de dicha diversidad pervive, no obstante, una idea esencialista: la creencia en que la estructura anatómo-biológica particular de cada sexo configura un determinante de la identidad que no es permeable ni por la historia ni por la cultura. El cuerpo, en tal sentido, conformaría el fondo opaco e impenetrable, constante de las identidades sexuales.

Indagaciones recientes<sup>1</sup> resaltan que todo el conocimiento, incluyendo el biológico, es socialmente producido y refleja los supuestos prevalecientes acerca de la corporización y la subjetividad sanas. Siguiendo a autores como Foucault y Butler<sup>2</sup> se podría afirmar que entre sexo y género no existe ninguna diferencia, ya que la subjetividad generizada no es nada diferente de una materialidad informada históricamente, o incardinación de unos discursos que han adquirido legitimidad histórica dentro de complejas relaciones de poder.

La de Foucault no es una teoría para estar en favor o en contra del poder. Se dirige, más bien, al nivel material de operación del poder, para señalar que en el análisis antinómico de los poderosos y los sin poder, se ha enfocado -tal como lo hizo tradicionalmente el marxismo-, el nivel estructural e ideológico de la configuración del poder. En esa perspectiva hace falta enfocar la mirada en los minuciosos mecanismos de poder cotidianos. Tales mecanismos logran configurar modos de cuerpo; en otras palabras, el género es el juego de poder mediante el cual nuestra materialidad se hace cuerpo en la medida en que es penetrada por alguno de los discursos legitimados dentro de las matrices de sexualidad, también legitimadas para cada tiempo y contexto social específicos.

Las tecnologías de poder y las tecnologías del yo interactúan en la producción de subjetividades; a través de las primeras se determina la conducta de los sujetos, se los somete a ciertos fines y, por tanto, se ejerce sobre ellos algún modo de dominación, objetivándolos. Las segundas permiten a los individuos efectuar por cuenta

<sup>1</sup> Alan Petersen, *Unmasking the Masculine. 'Men and 'Identity' in a Sceptical Age*, Londres, Sage Publications, 1998; Martin Terre Blanche Kum-Kum Bhavani & Derek Hook (Eds), *Body Politics. Power, Knowledge & the Body in the Social Sciences*, Johannesburgo, Histories of the Present Press, 1999.

<sup>2</sup> Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, Nueva York, Routledge, 1990.



propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad<sup>3</sup>.

Desde otro punto de vista es posible afirmar que la identidad subjetiva -en sus dimensiones personal y social-, es el producto de la elaboración de relatos en primera persona (sobre sí mismo), que las personas articulamos a la manera de proyectos de identidad<sup>4</sup> en el contexto de narrativas comunitarias. Tales relatos terminan validándose en la práctica, actuamos el relato haciéndolo real por sus consecuencias: profecía auto-cumplida. Puede decirse que tales relatos adquieren validez o niveles de realidad en la medida en que se hacen cuerpo. La línea de argumentación anterior es la que ha posibilitado a la psicología social contemporánea proponer la narración como metáfora de lo psíquico.

Mientras que tecnologías como juegos de poder serían universales, los mecanismos serían específicos de distintas épocas y contextos. En efecto, a manera de ejemplo, mientras que los mecanismos más usados en el período grecorromano en el ejercicio de las tecnologías del yo fueron la meditación, la gimnasia y el diálogo en el contexto de una relación pedagógica amorosa, en el período cristiano, de cuño estoico, la escucha y la renuncia al propio deseo del sujeto fueron los principales mecanismos de la tecnología del yo. Como se ve, históricamente apareció un cierto modo de hermenéutica del yo que enseña a buscar los pensamientos ocultos (que en alguna forma nos alejan de Dios).

En el tránsito de la antigüedad al medievo se operó una transformación radical de la noción de ética: mientras que durante la primera, el examen de sí mismo tenía como objetivo establecer qué ideales éticos todavía no se habían realizado o alcanzado, en el examen de conciencia cristiano se realizaba un ejercicio de memoria, de memorizar los preceptos, para lo cual se renunciaba a todo aquello que les fuera contrario<sup>5</sup>.

Aunque la existencia de unas redes de biopoder por las cuales los discursos penetran la densidad material de los cuerpos sin que este proceso esté mediado por su internalización consciente, podría hacer pensar que

nuestras identidades configuran contingencias determinadas enteramente por los dispositivos de poder, lo cierto es que la acción del sujeto sobre sí mismo es determinante en el agenciamiento de una identidad determinada.

Lo anterior nos conduce a la necesidad de reconstruir las circunstancias materiales concretas de la producción de la subjetividad, partir de los efectos en los cuerpos de los regímenes disciplinarios y los discursos sobre la sexualidad dentro de los cuales se han construido las identidades de género. Establecer la dinámica de reproducción y resistencia dentro de la cual un cierto discurso se hace cuerpo, configurando un sí mismo o sí misma particulares y generizados, o aquellos mediante los cuales elegimos y/o transformamos una narrativa particular dentro del conjunto de las disponibles.

En el contexto de la matriz heterosexual que ha configurado un dispositivo hegemónico de poder para la construcción de las identidades de género, o mejor de los cuerpos generizados, se ha prescrito la pasivización y apropiación del deseo femeninos, así como sobre los distintos modos de masculinización de la sexualidad, articulados al logro y a la demostración.

Cada momento histórico social, cuenta con un conjunto de diversas narrativas sobre el sí mismo, las cuales en alguna medida se encuentran determinadas por la clase social, la división social del trabajo y las regiones culturales, siendo específicas para cada uno de los géneros definidos. Tales narrativas desarrollan y legitiman la matriz de género adoptada por cada época como dispositivo de poder, o como dirá Foucault<sup>6</sup>, serán ellas en cuanto tales algunas de las tecnologías del yo disponibles para garantizar la consolidación de los géneros prescritos.

## Las narrativas colombianas

La conquista y la evangelización subsiguiente inscribieron en el cuerpo de los nacionales la visión castigadora del placer de la moral judeocristiana y, desde los pulpitos, se aprendió a verlo como una especie de prisión del alma: escenario de una batalla encarnizada entre el bien y el mal, en el que era indispensable someter las pasiones, primordialmente las "bajas", para aspirar al estado de gracia.

Esa visión, reguladora esencial de las relaciones sociales, debió empezar a compartir su espacio a finales del siglo XIX y comienzos del XX, con otras narrativas

<sup>3</sup> Michel Foucault, "Tecnologías del yo", en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós, 1995 [1988], pág. 48.

<sup>4</sup> Rom Harré & Grant Gillet, *The Discursive Mind*, EEUU., Sage Publications Inc., 1994.

<sup>5</sup> Michel Foucault, "El cultivo de sí", en *Historia de la sexualidad 3 - La inquietud de sí*, México, D.F., Siglo XXI, 1987 [1984].

<sup>6</sup> Michel Foucault *Tecnologías del yo*

...emanadas de la preocupación por adecuar los cuerpos al contexto del surgimiento y consolidación de las ciudades y de los visos de la industrialización: la urbanidad, la higiene y la pedagogía.

Tales narrativas no fueron la expresión de una construcción simbólica compartida de modernidad, sino quizás constituyeron precisamente sus primeros rudimentos, bajo la idea de que la modernidad tiene como rasgo central la reflexividad del sujeto, la cual necesariamente incorpora al cuerpo. En ese sentido, Pedraza<sup>7</sup> sostiene que el psiquiatra Miguel Ángel Jiménez López inauguró oficialmente la modernidad en Colombia en agosto de 1916, en su lección inaugural de la cátedra de Psiquiatría en la Facultad de Medicina de Bogotá, pues expresó allí la idea básica de la "degeneración de la raza colombiana y el papel que le cabía a las ciencias en la lucha contra ese flagelo que se interponía al desarrollo del país", el cual constituyó el centro del debate eugenésico que se realizó en el Teatro Municipal de Bogotá en 1920. Este tema, que capturó la atención de científicos y políticos durante varias décadas, derivó en un impulso fundamental al higienismo, el cual, por otro lado, coincidió temporalmente con las ideas renovadoras de la pedagogía activa, bajo la idea de un cultivo del cuerpo, implementada por Agustín Nieto Caballero en el Gimnasio Moderno, fundado en 1914<sup>8</sup>.

Con todo, las nuevas narrativas no significaron el derrumbamiento de la perspectiva ya creada por el dogma católico de considerar al cuerpo como continente y no como contenido; un continente que era necesario depurar, asear, vigilar para que emergiera sano, virtuoso y moderno, un sujeto nacional. Se puede decir que su aporte consiste, más bien, en la constitución de una moral civil allí donde antes sólo imperaba la moral religiosa.

El debilitamiento de esta percepción podría situarse en Colombia más tarde, entonces, con los cambios generacionales que ocurrieron en los movimientos de contracultura de los años setenta. Tales cambios comprometieron no sólo la esfera del sí mismo (principalmente en cuanto a la concepción de lo

femenino y a la participación de la mujer, y sobre una concepción liberadora de la sexualidad), sino también la esfera de la acción política, mediante la configuración de cambios importantes en la intolerancia bipartidista, la actitud pacata propia de una doble moral instaurada como práctica cotidiana y el tránsito mucho más decidido hacia una cultura laica<sup>9</sup>.

De allí en adelante todo parece haberse desenvuelto muy rápidamente no sólo desde el punto de vista apariential: el pelo largo en los hombres, el bikini, la minifalda, sino desde un cambio más complejo en las interacciones: el "amor libre" hippie, las provocaciones nadaístas, la expansión de la píldora, la visibilización de la homosexualidad, la fertilización in vitro y la irrupción del SIDA.

En los años noventa, entre tanto, el cuerpo comienza a consolidarse como escenario de libertades y derechos reconocidos en el ámbito de la norma, en lo cual el influjo de la Constitución de 1991 resulta fundamental. La tutela a derechos como el libre desarrollo de la personalidad, la autonomía, la imagen y el buen nombre; la ley de compañeros permanentes; el surgimiento de un proyecto de Educación Sexual como política de Estado, con todas las críticas que se le pueden hacer; y una ya abundante jurisprudencia de la Corte Constitucional que proclama la no discriminación de la condición homosexual, son una demostración fehaciente de ello.

### Las permanencias

Entre nosotros, en una cultura principalmente secularizada, que a lo sumo logra unos modelos de representación caracterizados por el sincretismo entre lo religioso, lo mágico y lo popular (expresado por ejemplo en el cine de oeste y/o ranchero mexicano), cuando no con la influencia de los modelos internacionales producto de la globalización del consumo cultural (caracterizados por un culto al cuerpo), los dispositivos de poder vigentes logran unos altísimos rendimientos en la regulación del cuerpo y sus placeres y modos de subjetividad que posibilitan.

Lo masculino y lo femenino encuentran su principal núcleo de permanencia en la institución matrimonial y familiar. Su valor instituyente consiste precisamente en convocar el desarrollo de unas sensibilidades acordes con los roles por ella prescritos y sancionar desde la culpa

<sup>7</sup> Zandra Pedraza, "El debate eugenésico: una visión de la modernidad en Colombia" en Revista de Antropología y Arqueología 9 (1-2), Bogotá, Universidad de Los Andes, 1996-1997, págs. 116-117.

<sup>8</sup> Javier Sáenz, Óscar Saldarriaga & Armando Ospina, "Economía, biología y sociedad, Institucionalización de la pedagogía activa, 1903-1930", en Mirar la infancia: pedagogía, moral y modernidad en Colombia, 1903-1946, vol. 2, Bogotá, Colciencias, Ed. Foro Nacional por Colombia, Ed. Uniandes y Ed. Universidad de Antioquia/Clio, págs. 43-131.

<sup>9</sup> Fabio López de La Roche, "Transiciones de cultura política en el siglo XX", en Cárdenas, Miguel Eduardo (coord.), Modernidad y sociedad política en Colombia, Santafé de Bogotá, Fescol, 1993, págs. 95-162.



cualquier transgresión al orden establecido.

Para los varones, la masculinidad se pauta desde la desincardinación del sujeto. En efecto, con resonancia en los grandes sistemas filosóficos racionalistas de la modernidad: la actividad del sujeto racional, considerada como la actividad humana por excelencia, tiene lugar en un espacio lógico ordenado por las leyes del pensamiento, donde el cuerpo, el cerebro, es apenas vestíbulo o escenario<sup>10</sup>.

El modelo del vaquero del oeste, tal como lo aborda Tania Modleski<sup>11</sup>, caracteriza al héroe por su negación del cuerpo y una sexualidad misógina: la mayoría de ellos tuvieron alguna vez una esposa, pero descubrieron que éstas generaban muchos problemas. Los vaqueros convencionales siempre están solos y son totalmente marginalizados; carecen de vínculos reales ya que por algún motivo inexplicable dieron la vuelta y abandonaron sus hogares. Sus pocas relaciones son de carácter homoerótico, lo cual determina una sexualidad ambigua.

La propuesta del psicoanálisis sobre la construcción de la masculinidad, tal como lo deja ver Isaac Balbus<sup>12</sup>, está mediada por la ruptura del niño con los vínculos fundamentales con la madre y particularmente con el cuerpo de la madre como proveedor de satisfacción: recoge del psicoanálisis feminista una explicación profunda del desprecio por lo femenino (tanto en el modo de la desfeminización de la propia virilidad como en la consecuente misoginia), proponiendo éste como el núcleo desde el cual se reproduce y perpetúa el patriarcado.

Aparece como constante contemporánea el abandono del cuerpo en la construcción de la identidad masculina, su desincardinación, lo cual conduce a la representación ambigua de la propia sexualidad: el logro y la demostración, hacen que lo importante sea engendrar hijos, "preñar a la mujer", al igual que dar protección y sustento<sup>13</sup>. No obstante, la sexualidad es un objeto potencialmente representable como fuerza biológica incontrolable. Incluso, autores como Sócrates Nolasco<sup>14</sup> han llegado a plantear que los hombres se

relacionan con su pene como con un otro con relativa autonomía, y en algunos casos como el "amigo infiel". La sexualidad masculina es representada como una fuerza biológica incontrolable que se impone al sujeto masculino, mientras que la sexualidad femenina es protegida de tal amenaza mediante la aplicación de dispositivos que conducen tanto a la apropiación de su eroticidad, pasivizándola, como asignándole históricamente la función de sostener y detentar la virtud<sup>15</sup>.

Quizás el caso del hombre popular latinoamericano (siendo esto seguramente una sobregeneralización) sea un caso particular, ya que como lo muestra Norma Fuller<sup>16</sup>, el núcleo de su identidad está en el ser hijo, en el ser menor de edad. Este modo de la identidad se posibilita dadas las limitaciones para realizar los requerimientos morales de la virilidad: su posibilidad de dar protección y proveer sustento se encuentran francamente comprometidas, haciendo inviable la realización de una masculinidad plena según los modelos culturales vigentes.

La institución familiar y social prescribe de manera muy precisa los modelos de femineidad que se posibilitan. En efecto, la mujer adulta es ante todo madre, lugar de poder pírrico ganado en tenaz lucha cuyo reconocimiento se alcanza al final de la vida, cuando se logra el posicionamiento como centro de hogar, centro aglutinador de la familia extensa. La maternidad parece reñir con el ejercicio de la subjetividad, principalmente erótica<sup>17</sup>; en la institución matrimonial, tiene lugar una apropiación de la eroticidad femenina, apropiación que en muchos ámbitos sociales mantiene la forma de violencia cotidiana, en la forma de servicio sexual como parte de un contrato no escrito<sup>18</sup>.

La sexualidad en el contexto de la institución matrimonial, mantiene, en la mayoría de los casos, sus estrategias de usurpación del erotismo femenino, y su patrón funcional-instrumental del masculino. Impone una lógica aritmética -un modelo de tensión y descarga-, que excluye de otras lógicas geométricas, las líneas de fuga de los pequeños erotismos, mediante la patologización de

<sup>10</sup>Angela María Estrada, "La refundación de la política. Las contribuciones del feminismo y las teorías de género", en Revista Foro, No. 31, mayo 1997, págs. 80-86.

<sup>11</sup>Tania Modleski, "A Woman's Gotta Do... What a Man's Gotta Do? Cross-Dressing in Western", en Signs, vol. 22, No. 3, 1, primavera 1997, págs. 519-544.

<sup>12</sup>Isaac Balbus, "Foucault y el poder del discurso feminista", en Benhabib, Seyla & Oracitla Cornelia, Teoría feminista y teoría crítica, Valencia, Edicions Alfons El Magnanim, 1990.

<sup>13</sup>D.D. Gilmore, Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad, Barcelona, Paidós, 1990.

<sup>14</sup>Sócrates Nolasco, O mito da masculinidade, Rio de Janeiro, Rocco, 1993.

<sup>15</sup>John Tyerman Williams, "Bearers of Spiritual Values", en The Psychologist, vol. 4, No. 1, enero de 1991.

<sup>16</sup>Norma Fuller, "En torno-a la polaridad marianismo - machismo", en Luz Gabriela Arango, Magdalena León & Mara Viveros (comp.), Género e Identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino, Santafé de Bogotá, Tercer Mundo, Uniandes, UN Facultad de Ciencias Humanas, 1995.

<sup>17</sup>Ana María Fernández, La mujer de la ilusión. Pactos y contatos entre hombres y mujeres, Buenos Aires, Paidós, 1993.

<sup>18</sup>Carol Pateman, El contrato sexual, Madrid, Anthropos, 1995.

los marginales<sup>19</sup>. La institución familiar excluye la diferencia como amenaza errante. La sexualidad humana se pauta sobre una episteme de lo mismo, en la cual el falocentrismo lo invade todo, haciendo de la sexualidad un campo de batalla en el cual se ejerce la peor de las violencias: la negación, la invisibilización de la diferencia, de lo otro no fálico, de lo perverso y polimorfo.

El reto parece estar en el abandono de la modernidad en la cual todavía hay espacio para que cualquier alternativa de marginalidad busque tomar por asalto el centro, autopresentándose como la nueva vanguardia: pasar de una excepción a otra para que nada domine sobre nada.

### Los jóvenes como sujetos de cambio

Anteriormente habíamos caracterizado la actual década como el tiempo de una cierta liberación normativa y autonomización de los cuerpos colombianos, pero reiteramos: en la norma, lo cual quiere evidenciar que los ritmos sociales del cambio no son los mismos y que los discursos suelen cambiar más rápidamente que las prácticas. En ese sentido bien vale la pena preguntarse cuánto cambian en verdad los cánones dominantes por efecto de la acción de los jóvenes, de los que siempre portamos la idea de ser enunciadores del cambio. Dentro de la tendencia contemporánea de juvenización de la cultura se ha llegado a considerar que la juventud se funde con las nociones de novedad y de rebeldía, en la capacidad de transgredir las normas instituidas, pero esto es relativo o por lo menos depende mucho de condicionamientos de clase y de conexión con los circuitos internacionales del mercado, particularmente del estético.

A partir de elementos como las camisas anchas para mujeres, del arete para los hombres, del pelo corto en ellas, del pelo largo en ellos, muchos concordarían, por ejemplo, en señalar una androginia creciente en las indumentarias juveniles, pero a continuación es necesario reparar en si lo que se presenta no es una cierta deslexicalización de los objetos, incluso de los cuerpos. En cuanto el arete, no sobra decirlo, no tiene sexo en sí mismo, sino que ha sido generizado culturalmente y su uso entre los varones no necesariamente representa una defensa de lo femenino, sino que podría portar el

significado de la rebeldía ante las viejas generaciones o constituirse en marca distintiva de un grupo de pares. Un artefacto "femenino" puede acompañar la acción en sociedad de un joven extremadamente reaccionario desde el punto de vista del machismo.

De otro lado, una androginia más total, en el sentido de no radicar en accesorios específicos, sino de constituir imágenes corporales más totales, parece ser más una construcción icónica para portadas de revistas en concordancia con modelos estéticos reservados para jóvenes de clases medias y altas de las ciudades frías o templadas del interior: aquellos que se han aventurado al plástico, a la licra y al cuero, al café y al negro, a los zapatos y botas de plataforma y de punta ancha, al tecno y al trance: la minoría dentro de los jóvenes colombianos. Cabe preguntarse si en ellos, más que una subjetividad andrógina, que tendría obviamente un poder más desestabilizador, no se construye más bien un uniforme de la clase social vivenciada o anhelada.

El cambio no se da per se tampoco en los jóvenes de otras clases sociales. Dentro de las galladas de gamines la objetivación de los cuerpos llega al extremo del "redoblón": la violación colectiva de una menor y excepcionalmente de un menor, para concederle el estatus de ser integrante del grupo.

En algunos grupos de sectores populares un sentido firmemente arraigado de la posesión de los cuerpos, especialmente los femeninos, está en la base de la legitimidad del recurso a la violencia, sea para enfrentar a otros que aspiran también a poseerlos, sea para agredirlos y hasta matarlos en defensa del deshonor. En los parches delictivos, puesto que no todos los parches lo son, y en las pandillas<sup>20</sup> en particular, el estatus femenino no se logra a partir de una reivindicación de características culturalmente "femeninas", como afectividad, sensibilidad, ternura y cuidado, sino del agenciamiento de "masculinas" como valentía, riesgo y, especialmente, el ejercicio de la violencia. Así, en la constitución de liderazgos hombre y mujer están obligados por igual a "ser un probón", actuado en masculino.

En las tribus urbanas<sup>21</sup>, caracterizadas por un sentido gregario y por el sentido identificatorio-más que

<sup>19</sup> Pascal Bruckner & Alain Finkielkraut, *El Nuevo desorden amoroso*, 4ª Ed., Barcelona, Editorial Anagrama, 1989 [1977].

<sup>20</sup> Carlos Iván García, "En algún lugar parcharemos": normas de interacción y valores de los parches de la localidad 11 de Santa Fe de Bogotá, Bogotá, Observatorio de Cultura Urbana-TM Editores, 1998.

<sup>21</sup> Pere-Oriol Costa, José Manuel Pérez Tornero y Fabio Tropea, *Tribus urbanas. El ansia de identidad juvenil: entre el culto a la imagen y la autoafirmación a través de la violencia*, Barcelona, Paidós, 1996.

identitario- cohesivo de las indumentarias y las estéticas, especialmente las músicas, como por ejemplo en grupos raperos, metaleros, skinheads y en las barras bravas, sólo los hombres se hacen visibles, no sólo porque las mujeres participan menos en tales grupos, sino porque cuando lo hacen su acción está subordinada ostensiblemente a las lógicas masculinas de relación.

### Los tránsitos: metáforas emergentes

Esto ilustra la dificultad de asignar los cambios a priori a los jóvenes o a cualesquiera otros sujetos. Tal vez sea más adecuado seguir la pista de los procesos que tensionan en mayor manera a los cuerpos hacia el cambio. En ese sentido, la sexualidad femenina ha venido constituyéndose en metáfora de la alteridad radical frente a un paradigma hegemónico instaurado como la cuota de sacrificio para garantizar la normalidad sexual, como escudo contra la perversión y código regulador del deseo, mediante el ejercicio de un modelo mecánico y rutinario que anuncia el camino a una felicidad inocua: la de los idénticos; sólo que en la ecuación, los dos términos no obtienen la misma valoración ni el mismo estatus social. Tal metáfora convoca a la movilidad situacional de las relaciones de subordinación, al eterno nomadismo que se goza la ocupación de territorios y perspectivas amorosas siempre nuevos y "la discontinuidad libidinal"<sup>22</sup> como formas de neutralizar cualquier pretensión hegemónica; en otras palabras, es una invitación a la liquidación del imperio genital.

Tanto Foucault como Octavio Paz<sup>23</sup> llaman la atención sobre la pobreza con la cual nuestra cultura ha cultivado la eroticidad: no es un saber que circule con facilidad entre nosotros; de hecho carecemos de estrategias expresivas, como no sea por la poesía - trinchera antilogocéntrica-, para permitir que la sensibilidad se exprese.

La metáfora de lo totalmente otro permite poner bajo sospecha la metáfora utilitaria que viene rigiendo nuestra sexualidad: la biologización de la sexualidad humana, particularmente de la masculina, con la cual por otro lado se modela el juego de los idénticos, es un modo metafórico invertido que mantiene el control sobre la sexualidad, invocando leyes naturales. Impide la metaforización efectiva de la sexualidad, que dé paso a la búsqueda de múltiples y nuevos territorios. Funcional

porque regula y controla el deseo como lo que se debe eliminar.

Las búsquedas femeninas y en muchos casos el encuentro, en el terreno de la diferencia, de lo totalmente otro, transforma radicalmente la concepción de la pareja humana: lo múltiple y lo diverso pugnan por imponer una lógica del no lugar.

Al final, habría que insistir en que los tránsitos no están dados por unos sujetos concretos y encarnados, sino por las búsquedas que en el terreno de las identidades sexuales y de género están siendo protagonizadas por ellos en la sociedad colombiana, sin desdeñar, desde luego, los tamices ya señalados. Los tránsitos por ahora más visibles son:

-El cuerpo significado: con los colores y estilos sorprendidos de los cortes de pelo, con la expansión del tatuaje y del piercing, el cuerpo es cada vez más explícitamente un portador de significado, función antes exclusiva de la indumentaria.

-El cuerpo virtual: mediante los chats es posible desmaterializar el cuerpo, transformar la edad, el género y la preferencia sexual, entre otros aspectos, para constituir una identidad virtual en la interacción con otros. Mediante el sexo cibernético, que según expertos constituyen el 80% de la información buscada en el Internet, es posible desasirse materialmente de los sujetos de deseo y expandir al infinito los fetiches informáticos.

-La centralidad del placer: el placer cada vez más deja de ser vergonzante para afianzarse como motor esencial de la subjetividad, hace mucho ya independiente de la procreación y cuestionando en forma creciente sus amarras exclusivas con el amor.

-El erotismo femenino: en conexión con lo anterior, se vislumbra una liberación femenina de la maternidad como sino, bajo la forma del "instinto", para pasar a constituirse en sujeto erótico de pleno derecho.

-La nueva masculinidad: muchos hombres no se sienten a gusto con el rol de duros, proveedores, maltratantes, polígamos, etc., que les ha sido demandado y quieren vivenciar una masculinidad humana y sensible consigo mismos y con los demás. Este devenir es complejo en cuanto deconstrucción-construcción.

-La erosión del falocentrismo: los hombres requieren abandonar el analfabetismo erótico que ha traído consigo la obsesión por lo penetrativo, y la confusión entre genitalidad y erotismo, y eyaculación y orgasmo.

-El derecho a la paternidad: la opción de paternar se reclama cada vez más no como una "colaboración" a la responsabilidad exclusiva femenina de la crianza, sino como un gozo posible y necesario en la constitución de los sujetos.

<sup>22</sup> Bruckner & Fienkelkraut, El nuevo desorden amoroso., pág. 345.

<sup>23</sup> Octavio Paz, La llama doble, Madrid, Seix Barral, 1993.

-La eclosión de las identidades: la matriz heterosexual ha sido minada por un cierto debilitamiento de la tensión social frente a identidades alternas como la homosexualidad y la bisexualidad. Cuando las identidades alternas se resuelven, empero, en la conformación de parejas correspondientes de dominio y sumisión, de provisión y de cuidado doméstico, de iniciativa sexual y de pasivización, se puede estar reforzando el patrón heterosexual esencial sólo que entre sexos biológicos no opuestos.

-La opción de no identificarse: en contravía del modelo de las identidades sexuales fijas: heterosexual, homosexual e incluso bisexual, comienza a emerger como expresión autonómica el derecho a no tener que identificarse.

El nomadismo que parece caracterizar al género en las metáforas emergentes abre la compuerta a la expresión de otros géneros, no realmente nuevos, pero sí invisibilizados y patologizados por el paradigma hegemónico de la heterosexualidad: la civilización parece estar asistiendo a la instauración de la proliferación de los géneros en tanto que sujetos incardinados: asistimos a la fractura de la correspondencia entre unas marcas o datos biológicos binarios con las identidades y posiciones de sujeto que se construyen a partir de múltiples agenciamientos posibles.

No obstante lo anterior, es imposible dejar de lado el control económico de la subjetividad y el potencial retroceso que entraña su ejercicio de poder. En efecto, no sólo el creciente desempleo, la feminización de la pobreza y la carga que implica la doble jornada para los sujetos que asumen el reto de autogestionarse por fuera de las relaciones de pareja, sino la correspondencia entre el modelo hegemónico y mecánico de la sexualidad falocéntrica con el modelo de productividad económica que apropia toda la energía disponible del sujeto, amenazan la consolidación de las transiciones anunciadas, cuyo destino seguramente dependerá de las redes de soporte social y contención del poderío económico que logren constituirse como contextos narrativos específicos y de la legitimidad que los no lugares alcancen a través de ellos. Asunto paradójico, ya que todo intento de construcción de redes comporta el riesgo de una hipostasiación del esencialismo de los géneros o de asaltar el centro en los juegos de poder de los paradigmas.

"...y la carga que implica la doble jornada para los sujetos que asumen el reto de autogestionarse por fuera de las relaciones de **pareja...**"

## Seres humanos atravesados por el tiempo e incrustados en el espacio

Alejandro Piscitelli\*

En este artículo, gestado en las fronteras donde las máquinas se transmutan en personas y viceversa, investigaremos un fracaso (porque los cuerpos kantianos que tenemos se resisten a su desterritorialización), postularemos que el error no estuvo tanto en el proyecto sino en su instanciación, y que la telepresencia podría llegar a mejor puerto; subrayaremos cómo nuevamente son las vanguardias (tecno)-estéticas (y no los críticos y los analistas) quienes mejor entienden en qué consiste el pasaje a lo virtual, y por qué nuestras ideas acerca de lo que es la información, al estar totalmente equivocadas, retrasan esa inevitable metamorfosis. Cuatro temas, cuatro nodos, cuatro ejes, cuatro atractores, cada uno con un enorme peso específico. Cada uno merecedor de un tratamiento más largo, con miríadas de conexiones inexploradas entre sí, y con propuestas abiertas, acerca de cómo la realidad (especialmente la virtual) está-mucho más encarnada y desarrollada en agenciamientos antro-po-maquinales que nuestra capacidad de pensarla.

### El fracaso de la oficina sin paredes de Jay Chiat

Todos somos herederos de nuestras lecturas de las épocas mozas. Para algunos fueron las novelas o las historias, para otros aventuras o crónicas científicas. Para quienes jugamos en una época a ser filósofos, esas lecturas fundadoras estuvieron de la mano de los clásicos desde Aristóteles a Martín Heidegger. Y entre los nombres propios con mucha resonancia siempre figura, obligadamente, nuestro amigo Immanuel Kant. Novela o ensayo, tratado o delirio, la *Crítica de la Razón Pura*, obra cumbre de Kant, postula al tiempo y al espacio como formas puras de la sensibilidad. Para el filósofo prusiano no había acaecimiento alguno de la naturaleza sin un marco temporal y espacial preexistente.

Por otra parte experimentos sencillos y reproducibles revelan la importancia subjetiva que el tiempo y el espacio tienen en nuestra vida cotidiana: Desde la valoración diferencial de la lentitud y rapidez en el pasaje del

tiempo, de acuerdo al tipo de actividades placenteras o no placenteras que estemos experimentando, hasta el curioso hecho de que en cualquier experiencia repetitiva donde haya que ocupar lugares fijos, natural y "espontáneamente" la gente tiende a volver siempre al que ocupó la primera vez, revelan algo acerca de las constantes del comportamiento, y, sobre todo, acerca de lo "natural" que nos resulta a los humanos apropiarnos de ciertos espacios y de vivir determinados tiempos.

Hace ya varias décadas, la proxémica micro-disciplina antropológica<sup>1</sup> mostró en qué medida el uso del espacio es un diferenciador antropológico constitutivo, y cómo su ignorancia lleva a problemas y conflictos en las relaciones transculturales, cuando no en las del propio endogrupo. Los antecedentes eran demasiado evidentes como para que especialistas del diseño y publicistas de primer orden como Jay Chiat, uno de los "mandamases" de la famosa TBWA Chiat/Day, (actualmente a cargo de la campaña de Apple Think different), quisiera por arte de magia abolir el uso del espacio (personal) en las oficinas de su agencia. Y | sin embargo lo hizo, y así le fue.

Después de menos de un año y medio de llevar a cabo una auténtica operación camboyana de abandono de las paredes de las oficinas, Chiat se dio por vencido, abandonó el increíble edificio en forma de binoculares diseñado por Frank Gehry en Los Angeles -lo mismo pasó con la oficina en Nueva York diseñada por Gaetano Pesce. Chiat puede ahora declarar -como lo hizo otro célebre filósofo, Edmund Husserl, al fin de su vida hablando de la fenomenología- el fin del abandono del espacio personal, ese largo sueño dogmático, ha terminado.

Chiat justo antes de que la Internet se pusiera de moda, fue el primero en imaginar -y en poner en práctica- oficinas virtuales. Su objetivo era terminar con los cubículos, con los espacios fijos, con las posesiones, con los signos y síntomas de la identidad y la personalidad<sup>2</sup>. Cada empleado entraría a trabajar, buscaría su teléfono celular y su computadora portátil del día y, prescindiendo del papel o de cualquier otro anclaje, se pondría a trabajar.

Delirio o no, es justificable que Chiat tuviera la idea de abolir las paredes. Después de todo fue su agencia la elegida -y quedará para siempre en la historia de la publicidad- para hacer el aviso 7984 de Apple. Molesto

\* Profesor-investigador el Departamento de Comunicación, Universidad de Buenos Aires.

<sup>1</sup> Edward T. Hall, *La dimensión oculta*, México, Siglo XXI, 1972.

<sup>2</sup> S. B. Frank, "Reinventing the architecture of work", en ID, Noviembre 1994, págs.47-51; Warren Berger, "Lost in Space", en *Wired*, VoL 7, No. 2, Febrero 1999.



por la profusión de storyboards y maneras convencionales de trabajar, lo único que le interesaba eran la tecnología y la arquitectura -y con mucha razón-.

Aparte de querer simular estar en la frontera, Chiat quería realmente anclarse en ese horizonte, y sabía que para capturar a los nuevos clientes -arduamente disputados por agencias cada vez más agresivas y tecnológicamente alfabetizadas-, necesitaba un tema estratégico, por lo que la idea de oficina virtual le vino como anillo al dedo.

Su modelo de trabajo fueron supuestamente los campus universitarios, en donde más allá de ir a clases y recopilar información uno podía hacer las tareas en cualquier espacio que se le diera la gana.

Quienes vivieron la experiencia cuentan lo extraño que era tener que muñirse cada día de los elementos mínimos de trabajo, no tener la menor idea de hacia dónde dirigirse para empezar a trabajar. Por eso los únicos espacios cerrados diseñados para los clientes o para grupos de empleados trabajando en un proyecto particular (las aulas), se convirtieron en los rehenes de turno y dieron lugar a peleas risibles entre quienes buscaban hacer cabeza de playa en los ansiados reductos.

Chiat sabía que esto iba a pasar y por ello (con típica actitud del Khmer Rouge) había explícitamente prohibido hacer nidos (ocupar dos días seguidos el mismo espacio), y él mismo se encargaba de hacer las veces de policía espacial desplazando a los irreductibles que querían convertir los espacios públicos en espacios personales. A los seis meses se produjo el hecho más importante de esta historia. Demasiado pronto para tantas aspiraciones de abolir el espacio personal. Así tuvo lugar la contrarrevolución de los empleados, que, cual kantianos empedernidos, empezaron a reinventarse espacios personales. Muchos usaban los baúles de sus coches como armarios. Algunos ejecutivos invadieron oficinas y las mantuvieron como rehenes hasta que los despidieran. La gente empezó a no devolver las computadoras y teléfonos cada noche y los guardaban en sus lockers. Algunos más osados trajeron algunos escritorios. Después llegaron las computadoras de mesa.

No había pasado un año y el experimento hacía agua por todos lados. Chiat insistiría en que el síndrome de pánico de la gente por la pérdida del espacio personal era más que exagerado<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Aunque hubo otros intentos de desarrollar oficinas sin muros (Faltón McElligott; Mad Dogs & Englishment) todos fracasaron hasta ahora. Entre las consecuencias que acarrea esta situación está la de dejar de fantasear con que el mejor lugar para trabajar es la playa y la arena, las palmeras y los cocoteros.

Más interesante -porque nos devuelve de lleno a la noción de organizaciones como sistemas cognitivos y redes de conversaciones<sup>4</sup>-, es como el fracaso de la oficina sin paredes revela que los lazos que constituyen la estopa de la que están hechas las empresas, son mucho más sutiles que los e-mails o las comunidades virtuales. Después de todo seguimos siendo cavernícolas.

Chiat aprendió bastante aunque no lo suficiente. Sigue insistiendo en que la lógica de lo virtual es más que bienvenida, pero que sólo ahora se da cuenta de que la única realidad son las emociones. Pero para él lo único privado siguen siendo las mentes (individuales), con lo que ignora el dictum batesoniano que es el abe organizacional, "los límites de mi cuerpo no son los límites de mi mente".

Así como la experiencia camboyana (eliminación de las ciudades, del dinero y del excedente) terminó en una contrarrevolución casi tan feroz como la revolución que el Khmer Rouge quiso imponer, aquí, si bien con víctimas de otro orden y naturaleza, pasó lo mismo. De acuerdo, la organización son las emociones y el espacio personal es constitutivo de las experiencias afectivas, pero en algún recóndito rincón, ¿no tenía Jay Chiat algo de razón? ¿No se tratará de un profeta traicionado? ¿No habrá que investigar mucho mejor qué es eso de la telepresencia y de la posibilidad de prescindir enteramente de los trabajadores in situ?

¿O mejor, no habrá otras formas de articular la presencia del cuerpo con la telepresencia de las emociones a distancia, las inversiones libidinales teledirigidas y las comunidades virtuales?

## La telepresencia y el futuro de los enfoques virtuales inteligentes

La telepresencia es la experiencia provista por un conjunto de tecnologías que permiten a la gente sentirse como si estuviera físicamente presente en un lugar o en un tiempo distinto de su lugar o tiempo real<sup>5</sup>.

La noción de presencia remite al conjunto de capacidades humanas para experimentar el espacio y la experiencia basado en claves psicológicas y fisiológicas. La inmersión sensorial es una precondition necesaria por el sentido de presencia en el mundo virtual.

<sup>4</sup> V. Bronstein, J. C. Gaillard, y A. Piscitelli, "La organización egoísta", en J. M. Delgado y J. Gutiérrez (comps.), Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales, Madrid, Síntesis, 1994,

<sup>5</sup> Bob Cotton, Richard Oliver, The cyberspace lexicon. An illustrated dictionary of terms from multimedia to virtual reality, London, Phaidon, 1994.

Históricamente ya en los años cincuenta hubo experimentos, como Sensorama de Morton Heilig, que quisieron avanzar en esta dirección<sup>6</sup>. Estas experiencias de telepresencia comparten tres rasgos: inmersión física del espectador dentro de las imágenes; la experiencia tiene lugar desde dentro de los cuerpos como punto de vista personal, y los aparatos de interfaz son multisensoriales<sup>7</sup>.

Lo que determinará si la presencia virtual se convierte o no en un poderoso medio popular, no estará dado por la tecnología, sino por el tipo de experiencia que los usuarios logren construir. Sigue siendo determinante para la telepresencia decidir cuáles son los contenidos que deberían ser vehiculizados por los espacios virtuales, que se hace cuando se llega allí, qué tipo de acciones puede tomar un usuario, cómo responde el mundo a lo que uno hace en su seno<sup>8</sup>.

Estamos yendo mucho más allá (algo que temen absurdamente los críticos) de la simulación en los sentidos más pedestres de la palabra. Y al doblegar al realismo fotográfico, estamos abordando nuevas tecnologías y estrategias de post-representación con la creación de entornos reales<sup>9</sup>.

Una de las grandes ventajas de los espacios virtuales es que permiten que los usuarios elijan la apariencia (forma de aparición) como se quieren mostrar, ya sea como humanos, objetos, plantas o lo que quieran imaginarse<sup>10</sup>.

Las consecuencias que esta selección tendrá sobre cómo los otros nos ven, sienten y piensan, son incalculables. En la misma dirección va el acoplamiento en películas u obras de teatro de personajes reales con entornos artificiales<sup>11</sup>. No sólo esto, en la frontera del conocimiento también se ha abierto la posibilidad de hacer más dinámicos los

<sup>6</sup> Hubo incluso experiencias muy anteriores que trataban de generar estos entornos como el Panorama desarrollado en Inglaterra hace 200 años, y el Mareorama presentado en la Exposición Universal de París en 1900. En ambos casos, inmensos espacios eran cubiertos con pinturas o dibujos (al estilo de The Truman Show), que remedaban las escenas originales representadas. Los primeros simuladores de juego datan de 1930, y los primeros ejemplos de simuladores con resistencia física datan de 1950. Prototipos más cercanos a nosotros, de navegación inmersiva virtual, son el Aspen Movie á Map de 1970, Los primeros cascos de visión fueron desarrollados por Philco en 1955/6 y los diseñados por Ivan Sutherland datan de 1965.

<sup>7</sup> Steven Johnson, Interface culture. How new technology transforms the way we create and communicate, San Francisco, Harper Edge, 1997.

<sup>8</sup> James Bailey, After thought The computer challenge to human intelligence, New York, Basic Books, 1996.

<sup>9</sup> Philippe Queau, Le virtuel. Vertus et vertiges, Paris, INA, 1993.

<sup>10</sup> Michael Benedikt Cyberspace First Steps, The MIT Press, 1991. "Clifford Pickover, Visions of the Mure. Art, technology and computing in the 21st Century, New York, St Martins Press, 1994; Janeth Murray, Hamlet on the holodeck. The Mure of narrative in cyberspace, New York, Free Press, 1997.

entornos virtuales permitiendo asimismo que los objetos virtuales interactúen entre sí<sup>12</sup>.

Otra importante área de trabajo es la grabación y el análisis de la mayor cantidad de información posible sobre los usuarios (desde determinar la dexteridad, hasta la dominancia de los lenguajes textuales o icónicos, permitiendo así una modificación permanente y la recaptura de los entornos virtuales, abriendo la posibilidad a una personalización cada vez más diferenciada de la interfaz)<sup>13</sup>.

También es destacable el intento de poblar los espacios virtuales con caracteres inteligentes generados por la computadora. El objetivo aquí es desarrollar un tipo de agente interactivo que pueda desempeñar numerosas tareas útiles, navegar inteligentemente a través de los mundos virtuales y también servir de guía a los usuarios. Los museos virtuales serán un destino obligado de estos experimentos. Objetivo nada menor. Lo de Chiat fue pues un paso en falso, la virtualización de los mundos tiene miríadas de variantes, y habrá que atenderlas y desarrollarlas con esmero. Pero apenas hacemos una apología de lo virtual, renacen los miedos, los deja vu, las críticas facilistas y los cuestionamientos preconcebidos.

El descubrimiento de los mundos virtuales está atizando preocupaciones tan infundadas como las provocadas por el advenimiento de la televisión<sup>14</sup>. La

<sup>12</sup> Este es el marco de los trabajos de Karl Sims que crea espacios generados por computadoras de acuerdo a reglas preestablecidas, como por ejemplo paisajes en donde las plantas aparecen y crecen espontáneamente. Lo mismo están haciendo Mike McKenna en el MIT y Susan Amkraut y Michael Girard con la animación y simulación de movimientos de animales articulados como en Eurythmy en Menagerie, Centre Pompidou, 1996. Recordamos con Eliseo Verón (Efectos de Agenda, Barcelona, Gedisa, 1999), que la revitalización de los museos es uno de los movimientos culturales más fuertes del fin de siglo. Si a fines de la segunda guerra mundial los visitantes de los museos norteamericanos orillaban los 3 millones, 10 años más tarde ya eran 30. En Europa el fenómeno recién se hizo eco 20 años más tarde, y en la Argentina recién lo empezamos a vivir en los últimos 2 o 3 años. Para Verón el aumento del consumo de tiempo en museos es paralelo al de consumo televisivo aunque los contenidos de ambos sean inconmensurables. Lo único común es la demanda de la gente por variar los patrones de consumo, queriendo tanto de uno como de lo otro. Menciona el caso extraordinario de la megaexposición de Van Gogh en Amsterdam, cuyas entradas debían ser compradas con 5 meses de anticipación y que traían incluido, no sólo el día, sino incluso la hora de comparecencia. Se trató de un espectáculo para gozar que involucró a decenas de millones de personas. Y contra el cual solo puede competir la TV. Si encima es potenciado por las tecnologías interactivas, los resultados pueden ser fabulosos inesperados.

<sup>13</sup> Scott Bukatman, Terminal identity. The virtual subject in post-modern science fiction, Durham, Duke University Press, 1993.

<sup>14</sup> Para un insólito y buen balance en donde se destruyen todos los argumentos más banales y simplistas acerca del carácter generador de violencia de los medios véase Martin Barker, Julian Petley, III effects. The media violence/debate, London, Routledge & Kegan Paul, 1997.

telepresencia y la realidad virtual ofrecen a los usuarios la posibilidad de crear universos personales que otros pueden explorar libremente del mismo modo que los músicos interpretan la partituras.

En el mundo de la información, la telepresencia tiene la ventaja de limitar el filtrado impuesto por los infomediarios (como periodistas y cameramen) El usuario ya no está obligado a ver la realidad a través de los ojos de los demás. Pero sí de recuperar la mirada propia para explorar y apropiarse de lo virtual se trata, nada mejor que un breve recorrido por el mundo del arte.

## Viéndonos a nosotros mismos con los ojos del arte

El texto hace ya rato que es impotente para descubrir nuestras mediamorfosis. Nuestras "Críticas de la Razón Pura" son 2007 Odisea del Espacio y Blade Runner, nuestros mitos originarios han saltado de los Upanishads y los libros sagrados a El Quinto Elemento y The Matrix. Pero no se trata meramente de traducción sino de transducción, de cambio de soporte y de función. El poder de la imagen, de los efectos especiales, del morphing, de la escritura digital, está reinventando nuestra ontología<sup>15</sup>.

Por ello uno de los mejor lugares donde articular una redefinición del espacio, con una potenciación de la virtualidad, está en la avanzada estética (sólo que ésta ya no se encuentra en los ateliers o en las boardillas sino en la fusión tecno-estética)<sup>16</sup>.

A lo largo del siglo XX la visión de la mujer de Manet, la representación de la angustia de Munch, el hombre cubista de Picasso, el hombre psicológico de Kokosha, el hombre Dada de Man Ray o Duchamp, la mujer liberada de Lempicka, el hombre existencialista de Bacon, la personalidad Pop de Warhol o la radicalidad de Acconci, hicieron mucho más para cambiar nuestra imagen de nosotros mismos, las técnicas de presentación, y nuestra relación con el espacio y el tiempo, que toneladas de bibliografía humanista, científico-social, analítica o descriptiva<sup>17</sup>.

La pregunta clave hoy (de la cual penden las

<sup>15</sup> John L Casti, . Would-be worlds. How simulation is changing the frontiers of science, New York, John Wiley & Sons, 1997; Mark Dery, Escape Velocity. Cyberculture at the end of the century, New York, Grove Press, 1996; Michael Heim, The metaphysics of virtual reality, Oxford, Oxford University Press, 1993.

<sup>16</sup> Centre Pompidou, "Actualité du virtuel", Revue virtuelle, CD Rom, 1996; Claudia Giannotti (ed), Arts telemática. Telecomunicación, Internet y Ciberespacio, Barcelona, L'Angelot, 1998.

<sup>17</sup> Allucquere Roseanne Stone, Desire and technology at the close of the mechanical age, Cambridge, The MIT Press, 1995.

redefiniciones del espacio y la virtualidad) es hasta qué punto los cambios tecnológicos (y los sociales disparados por las nuevas tecnologías) permitirán una redefinición radical de la noción de lo humano<sup>18</sup>. Y más concretamente ¿cuál es el aporte específico de los artistas tecno-vanguardistas a esta tarea?

La filosofía no tiene respuesta para estos procesos de retroinvención. Los chicos testimonian mejor que nadie estas metamorfosis identitarias. No sólo no ven, ni piensan como nosotros, sino que tampoco tienen una noción de identidad como la que heredamos del sujeto cartesiano y como la que dijimos que el estructuralismo transformaría<sup>19</sup>. Pero desde Lacan a Derrida, desde Levi-Strauss a los nuevos filósofos, esas metamorfosis eran meros efectos textuales. Sólo con el acople con la máquina pasamos de la presunción a la metamorfosis<sup>20</sup>. El morphing no es mera tecnología, se trata de una auténtica reinención de la identidad. Para escándalo de los psicoanalistas, hay quienes preanuncian hace mucho tiempo la reinención química del género humano gracias a la ingestión masiva de Prozac y otras drogas psicotrópicas. ¿Qué puede hacer Freud frente a la vida artificial?, ¿qué le cabe al psicoanálisis en una era en donde la evolución artificial tomará el relevo de la natural? Para bien o para mal, los ingenieros genéticos serán los artistas del siglo XXI<sup>21</sup>. ¿Cómo ven/hacen al mundo los artistas de hoy, no los pintores que hoy tienen 40 o 50 años, no los herederos de las distintas escuelas de mediados del siglo XX, no los clásicos de la vanguardia, sino los chicos y chicas de 20 y 30 años que están experimentando en las fronteras de la realidad y la genética<sup>22</sup>?

<sup>18</sup> B. Maszlish, *The fourth discontinuity. The coevolution of humans and machines*, New Haven, Yale University Press, 1993; Hans Robot Moravec, *Mere machinete transcendentmind*, New York, Oxford University Press, 1999.

<sup>19</sup> Sherry Turkle, *La Vida en la Pantalla. Construcción de la identidad en la era de Internet*, Barcelona, Paidós, 1998.

<sup>20</sup> La ciencia ficción, con ejemplos banales como la invención de personalidades a través del implante de memorias en *Blade Runner*, o el borrado y recolocación de nuevos programas existenciales en *Terminator El vengador del Muro*, anticiparon hace unos años aquello de lo que estamos hablando.

<sup>21</sup> George Robertson et al., *Future Natural. Nature. Science. Culture*, London, Routledge & Kegan Paul, 1996.

<sup>22</sup> Como obras liminares podemos contar *Bear and Policeman* de Jeff Koons en donde la gente, los animales y los personajes de las historietas, se mezclan libre y siniestramente. O el mundo de cabezas humanas y cuerpo de muñecas de Cindy Sherman, o el de los clones impersonales de Katarina Fritsch, o el mundo post-emocional de los artistas de Los Angeles, en donde los padres torturan a los hijos, y éstos hacen lo propio con sus juguetes, como en las obras de Mike Kelley o Paul McCarthy, hasta llegar a un mundo poblado por familias generadas por computadoras cuya perfección se transmuta en locura, como en *Family Romance* de Charles Ray. Entre los artistas más innovadores en esta dirección contamos asimismo a Matthew Barney y a Janine Antony. Véase Centre Pompidou, "Actualité du..."

## Post-Benjamiana

Me aburren las obligadas referencias a Benjamín cada vez que se reemprende la crítica actual a la tecnología. Pero hay una cara de Benjamín que nos viste bien.

Especialmente su conjetura de que la humanidad siempre se adapta a sus entornos y los reinventa. Así como el cine fue el medio que mejor expresaba las condiciones de la percepción humana en la primera mitad del siglo, los entornos artificiales, la computación y la Internet lo son del nuestro.

Hay una fascinación en la impotencia por controlar la velocidad en la que estamos desterrados<sup>23</sup>, y la rapidez de los videojuegos está poniendo en tensión al umbral de percepción fisiológico ubicado entre los 2 y 4 segundos. Las video-instalaciones y montajes tecno-futuristas hace ya rato que dejaron atrás esos umbrales buscando ver si el cerebro logra funcionar más allá de su nivel de saturación y/o discriminación<sup>24</sup>.

El espectador de cine, el viajero en un TGC o AVE y el oyente musical, estaríamos en la misma posición, ya no nos estaría dado percibir en cualquiera de estos registros la escala perceptiva humana. Pero si bien es relativamente más fácil aumentar la velocidad de ejecución de una melodía, no es lo mismo hacerlo con el cuerpo como en los movimientos de la danza.

Si bien todo pasa más rápido, cada vez pasan menos cosas, y por lo tanto la atención infinitesimal hacia el cambio generalmente se mantiene inalterada pero sin operar. Aprender a jugar un videojuego veloz generalmente supone, también, un inmovilismo casi absoluto, como si el aprendizaje corriera (al menos en primera instancia) por una captación osmótica. La clave está en el pasaje del taylorismo a las ciencias cognitivas<sup>25</sup>. Estas se ocupan, mejor que ningún otro saber, de la relación entre hombres y máquinas. Las facultades perceptivas se han convertido en determinantes y estratégicas.

Una atención muy fina, reacciones rápidas y una buena visión de conjuntos amplios de información compleja, se han convertido en el standard. Pero no ya sólo y especialmente en el trabajo, sino también en el arte

<sup>23</sup> James Faster Gleick, "The acceleration of just about everything", 1999.

<sup>24</sup> El tiempo de performance de la música clásica se ha duplicado en los últimos dos siglos, y no ingenuamente como podríamos creer por errores de interpretación del ritmo del metrónomo. Ya en 1813 los críticos se quejaban (o alegraban) de que los músicos antiguos entendían como allegro lo que para ellos era apenas un andante

<sup>25</sup> Véase el artículo seminal de Peter Drucker, "Beyond the evolution revolution", en *The Atlantic Monthly*, Octubre 1999, <http://wm.theatlanticmonthly.com/tech/tech.htm> que llega por una vía muy distinta a las mismas conclusiones.

y sobre todo en el esparcimiento (como la cultura de los videojuegos enseña y señala).

La ergonomía cognitiva<sup>25</sup> está rediseñando a diario las interfaces que nos permiten acelerar nuestra toma de decisión, desembarazarnos de los detalles molestos y recomponer las relaciones hipercomplejas intratables para la descripción textual y a la lógica ortopédica del silogismo y la analítica tradicionales.

En esta genealogía, y en este contexto, la realidad virtual aparece como la forma más radical de revelación de las articulaciones entre personas y máquinas. En este esquema los movimientos humanos, los estados fisiológicos, hasta las ondas cerebrales, pueden ser utilizados como órdenes o controlados por los estímulos de los sentidos.

Las interfaces están directamente conectadas a nuestro cuerpo<sup>27</sup>, a nuestros sentidos, y en el futuro cercano lo estarán a la piel o incluso al cerebro en forma de chips.

Está abierto el camino a transplantes del tejido cerebral, a la estimulación o derivación de la actividad neuronal por medio de electrodos, al acoplamiento de neuronas y transistores o a su implante en la cóclea con el explícito objetivo de vincular en forma efectiva la computadora con el cerebro.

En estos mundos de híbridos lo virtual será muy diferente de la mera transformación -a la Chiat- del espacio real, y los sistemas de comunicación y transferencia de datos e información también se abrirán a variantes no espaciales, que requieren una urgente reconceptualización de la naturaleza de la información.

## Rediseñando la información

¿Hasta qué punto es necesario repensar de cuajo la noción de propiedad intelectual y de naturaleza de la información si queremos entender que está pasando (o que nos gustaría que pasase) en la red y sus intersticios virtuales?

La Internet es la más grande fotocopiadora de la historia. Basta poner un bit en sus entrañas (software, noticias, juegos, imágenes, clips de audio o de video), para que inmediatamente el ítem se esparza como una

gota en el océano con la peculiaridad de no diluirse jamás y de conservar su consistencia y granularidad originales.

Todos sabemos las grandes prevenciones que las editoriales del mundo tienen hacia la industria de la fotocopia. Las mismas dudas y lamentos se viven en la red donde la cuestión del copyright (con sus nociones aledañas de codificación, criptografía, control, etc.) amenaza fuertemente la cara anárquica, descentralizada y de interacción horizontal propia de la Internet en sus inicios.

¿Pero qué diablos es la información como para que sepamos que hacer con ella, cómo protegerla de quienes quieren apropiársela, y al mismo tiempo cómo multiplicarla indefinidamente para que cada vez mas gente pueda hacer uso de sus beneficios?

Mas acertadamente que otras veces, John Perry Barlow<sup>28</sup> nos da unas cuantas pistas. Sobre todo al ayudarnos a diferenciar la información de las formas previas de propiedad y consiguientemente al revelar su naturaleza no espacial y tampoco real. Para Barlow la información es básicamente, y al mismo tiempo, una actividad, una forma de vida y una relación.

Desempaquetemos tanto oscurantismo o clarividencia. La información como actividad remite a una serie de cualidades más o menos presentidas pero poco valorizadas. La información no es erudición, ese polvo que caía, según Ambrose Bierce en el Diccionario del diablo, de las páginas de un libro apolillado a un cerebro vacío. Es algo que ocurre -batesonianamente- en el campo de la interacción entre mentes, objetos, demandas y deseos.

La información no es algo que se posee sino algo que se experimenta. Sólo nos sirve en el momento de descomprimirla de su código de almacenamiento. Y esta tarea para la cual se requiere no poca sapiencia transcurre en el tiempo.

La información es algo que si sólo se almacena (como los stocks en los inventarios físicos) se apolilla y se muere. Su valor sólo existe en el movimiento, en el desplazamiento, en el traspaso, en la transacción.

La información no se distribuye (por ello es tan anticuada e inútil esa concepción de la Internet como una sistema de distribución pero también la que quiere encorsetarla en una biblioteca virtual). Se mueve como algo mas parecido a lo viviente que a la manipulación de los objetos. No avanza solamente, deja rastros donde se

<sup>26</sup> Donald Norman, *The invisible computer*, Cambridge, The MIT Press, 1999.

<sup>27</sup> Para maravillosas fiestas visuales de segunda generación en donde apreciamos estas interconexiones (superando las formas mucho más simples e ingenuas que velamos en *El vengador del Futuro* o en *B Hombre en el Jardín*) véase Johnny Mnemonic (1995) de Robert tongo, *The Marró* (1999) de los hermanos Wachowsky y *Existenz* (1999) de David Cronenberg.

<sup>28</sup> El original esta en <[www.eff.org/homes/bdrlow.html](http://www.eff.org/homes/bdrlow.html)>, traducido en la maravillosa edición especial de *El Paseante* 27/28.

estaciona momentáneamente, y a diferencia de los productos físicos, se transfiere indefinida e incesantemente sin que su dueño original la deje de poseer en ningún momento.

La información como forma de vida nos recuerda ipso facto ese grito de guerra lanzado por Steward Brand en la prehistoria de las redes: la información quiere ser libre. Es un meme (modelos autoreplicantes de información que se propagan a sí mismos por la ecología de las mentes).

Como cualquier otra forma de vida, la información evoluciona para ocupar los espacios de posibilidad de sus entornos locales (los sistemas, las creencias y las culturas circundantes de sus anfitriones, es decir, nosotros)<sup>29</sup>. Las ideas son voraces y como virus que son, gustan ocupar todos los nichos a su alcance. Algunos memes (compuertas evolutivas) como la propiedad privada o la idea de vida después de la muerte, son tan fuertes que no hay forma de erradicarlos ni de exterminarlos. Instalados en la cadena trófica de las nociones básicas, jamás nos abandonarán y todo intento de someterlos a la policía epistemológica (como le pasó al positivismo) sólo está destinado al fracaso.

La información (al menos a partir de la digitalización) quiere cambiar constantemente. La noción de autor, que tenía un correlato asegurado con el monopolio de los caracteres móviles de la imprenta, se vuelve líquida y sumamente porosa. No tiene acabado ni formato final. No solamente las copias son indistinguibles de los originales, sino que la idea misma de original se va a pique.

En cuanto a la naturaleza relacional de la información la misma se evidencia en el sobreañadido contextual del significado (sin recepción a medida el mensaje es como si nunca se hubiese emitido); el valor de lo que se envía depende mucho más de la capacidad de resignificación del receptor que de la monumentalización de la capacidad emisora.

Como dimensión relacional en el mundo de la información, la familiaridad tiene más valor que la escasez. El software aumenta su valor cuando más difundido está<sup>30</sup>. La economía de los rendimientos crecientes juega especialmente bien en el caso de la información<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Richard Brodie, *Virus of the Mind. The newscience of the mind*, Seattle, Integral Press, 1996; Aaron Lynch, *Thought Contagion. How belief spreads through society*, New York, Basic Books, 1996.

<sup>30</sup> Que esa modalidad inventó una economía fue el gran mérito de Netscape que logró en menos de 3 años colocar 100 millones de copias de su navegador estrella ocupando hasta un 90% del mercado. Hoy habiendo perdido la guerra de los navegadores frente a Microsoft, el Explorer de Gates detenta más del 50% y el Communicator apenas orilla el 25%.

<sup>31</sup> Kevin Kelly, *Out of Control. The rise of neobiological civilization*, Reading, Addison- Wesley, 1994.

Desde las políticas del shareware a la liberación lisa y llana de la información (como inventó Netscape), un nuevo modelo de negocios se ha establecido en la Internet gracias al aumento de la popularidad que supone el regalo de la información. Pero las ideas -por más que Sarmiento las defendiera tanto- sólo ideas son. Lo que vale no son las ideas sino lo que uno es capaz de hacer con ellas<sup>32</sup>.

La única forma de proteger una idea o proyecto es ejecutarla. El triunfador (trátase de un escritor o de un marketinero, de un filósofo o de un modisto) es el que tiene la idea más brillante y la pone a circular en el mercado de las diferencias.

Es cierto y nada trivial que el comercio de información muestra que es posible ganar con la venta de las ideas. Pero la única manera de que no se desvaloricen, una vez que empiezan a circular, es si logramos introducir otras nuevas en el mercado, una y otra vez.

La información entonces vale no porque es información, sino porque es nueva información, originalidad, novedad, deslumbramiento, interrupción de lo trivial y corto-circuito con lo habitual.

Incluso -buena constatación de Barlow- hace ya rato,; que la información ha empezado a tener un valor intrínseco- tan fundamental como antaño lo fueron la posesión de la tierra o los medios de producción industriales.

Es llamativo e interesante el que la información no sólo es un medio para adquirir otros objetos, sino mucho mejor es el propio objeto de la adquisición. En la política y en la academia, en la guerra y en los negocios, poder e información cada vez están yendo más de la mano. Hasta los propios medios de intercambio se van modificando al compás de las metamorfosis de la información. Ya es posible no sólo comprar información con dinero (bases de datos, tesis, patentes, instrucciones y recetas, programas) sino que también es posible comprar información con información.

Y así como la célebre canción de los Beatles gritaba a los cuatro vientos que el dinero no podía comprar el amor, es mucho más que probable que dentro de poco tiempo el dinero no pueda comprar cierto tipo de información, que sin embargo, sigue siendo vital para la

<sup>32</sup> El mundillo intelectual se ha olvidado de esta acepción de la noción de idea como diferencia que hace una diferencia, pero en el mundo de los artesanos y de la industria, la idea sin su materialización no es nada. El divorcio entre ideas materializables y propiedad es precisamente el punto más álgido de transformación de la estructura del capitalismo actualmente. Véase Drucker "Beyond the evolution...".

supervivencia simbólica (que no física) de los seres humanos.

Podemos comprar belleza, prestigio, educación y los placeres de la posesión, pero para ello generalmente recurrimos a medios de pago que no son monetarios. Y por si esto fuera poco existen placeres (de la lectura, del acopio de información, del consumo de datos, del éxtasis de las comparaciones, de la puesta en resonancia de conceptos) que nos brindan placeres insondables y que han generado un mercado de las ideas, la (de)-formación o el infotainment, de un valor altísimo. Tanto es así que estaríamos más que dispuestos a pagar cifras enormes para consumirlas sino fuera porque podemos refugiarnos en el trueque y vivir a la vera de la economía del don (como todavía pasa en la Internet que supimos conseguir).

¿Qué pasaría si la economía del don (la webonomics) se convirtiera en la economía dominante del futuro?<sup>33</sup> ¿Qué tendríamos que hacer con las nociones tradicionales de rendimientos decrecientes y de economía monetaria que actualmente hegemonizan nuestra comprensión de las transacciones e interacciones en la red?

Para, Barlow<sup>34</sup> la ley fue una invención bonapartista enderezada a proteger los intereses de las olas económicas agrícola (posesión de la tierra) e Industrial (protección de las reservas de capital, fuerza humana y maquinaria).

Ambos sistemas económicos eran estables y conservadores y la ley funcionó como un regulador de estabilidad que desaceleraba en lo posible todo viso de cambio. Pero la velocidad de la información (que seduce pero asusta tanto a un Virilio, que inventó una disciplina, la dromología para poder exorcizarla) arrasa con el tiempo de la ley y propone ciertos mecanismos de auto-regulación y de auto-organización totalmente ortogonales con el diseño legislativo tradicional -lo que va mucho más allá de cuestionar o no la noción de protección intelectual.

Para Barlow la economía de la información en ausencia de objetos se basará más en la relación que en la posesión y uno de los mejores ejemplos al respecto es la ejecución en tiempo real. Podría suceder que el concepto de ejecución se ampliara hasta incluir toda la economía de la información, desde las telenovelas hasta los análisis bursátiles. Sólo se pagaría por lo que se ejecute (lectura de

<sup>33</sup> Evan Schwartz, Webonomics. Nine essential principles for growing your business on the world wide web, New York, Broadway Books, 1997.

<sup>34</sup> Desde una lectura totalmente diferente pero no por eso menos afín Barlow recorre una camino parecido al hecho por Pierre Legendre ("Le droit comme grand fetiche", en *Jourir du Pouwir, Traite de la bureaucratie patriote*, Paris, Minuit, 1976).

una página; visión de unos minutos de algo).

Resumiendo: el intercambio comercial se parecerá más a la venta de entradas para un espectáculo en continuado, que a la compra de distintos paquetes de lo que se muestra. Y además siempre estarán los servicios donde se paga directamente por la propiedad intelectual del profesional y donde la noción de copyright no tiene mayor sentido.

Por lo que vemos venir, la única forma de proteger a la propiedad intelectual en el futuro dependerá de la capacidad de controlar la relación con el mercado. Y en un mercado cada vez más clientocéntrico, este control, más que monopolio o coacción, deberá recurrir a la negociación y a la introducción cada vez más intensiva de originalidad, calidad y destrezas -a años luz de lo que tenemos hoy.

Nuevamente la Internet se revela mucho más como laboratorio y como entorno de simulación, que como mercado virtual o extensión de la propiedades del mundo real al digital. No lo olvidemos. Es útil hacer la diferencia y es más que fantástico poder seguir explorando esta metamorfosis de nociones que se creían eternas y definitivas (como las de propiedad intelectual, copyright pero incluso de la ley a secas) que a lo mejor sufren la madre de todos los cambios gracias a la existencia de la Internet.

La inversa del espacio real no es su desposesión, el universo virtual poco o nada tiene que ver con sus manifestaciones actuales a años luz de las potencialidades tecnológicas y narrativas que podemos avizorar, la estética es tanto tecnología paroxística como finalidad sin fin, la información poco tiene de tangible y mucho sí de meme incombustible. El espacio no es lo que era ni tampoco su mera inversión. Lo virtual no es el terreno de la enajenación ni un mero sucedáneo. A seguir explorando, señoras y señores.

## BIBLIOGRAFÍA ADICIONAL

- de Rosnay, Joel, El hombre simbiótico. Miradas sobre el tercer milenio, Madrid, Cátedra, 1996.
- Gershenfeld, Neil, When things start to think, New York, Holt & Company, 1999,
- Hayles, N Katherine, How we became posthuman. Virtual bodies in cybernetics, literature and informatics, Chicago, The University of Chicago Press, 1999.
- Logan, Robert K., The fifth language. Learning and living in the computer age, Toronto, Stoddard, 1995.
- Picard, Rosalyn, Affective Computing, The MIT Press, 1997.
- Resnick, Mitchel, Turtles, Termites and Traffic Jams. Explorations in massively parallel microworlds, Boston, MIT, 1994.
- Stock, George, Metaman. The merging of humans and machines into a Global Superorganism, New York, Simon and Schuster, 1993

## Estética del desarraigo en la ciudad nómada

Juan Carlos Pérgolis\*

1- En la calle están mis desarraigados, mis deseos nómadas y mis pérdidas, quizás mi lado más oscuro

Camino por la carrera Séptima hacia la avenida Jiménez; a mis espaldas queda la Plaza de Bolívar iluminada con los últimos reflejos de su ya oculto sol anaranjado. Comienzan a encenderse las luces en las vitrinas de los negocios, la gente camina muy rápido hacia la Décima en busca de transportes, también yo camino rápido aunque sin un destino prefijado. No quiero pensar en la plaza que está a mis espaldas, pero la imagino solitaria, con sus farolas encendidas y con las fachadas iluminadas con la luz rasante que cambia todos los relieves.

Alguna vez definí a la plaza como el lugar de la ciudad y me interné en su historia y en su significado urbano, ahora quisiera hacer lo mismo con la calle, que es el espacio para los recorridos y así como me metí en las emociones del ámbito quieto de la Plaza de Bolívar, debería meterme en el dinamismo de la Carrera Séptima, la antigua Calle Mayor, el primer nexo de Bogotá con el mundo. Por eso quiero intentar, en este texto, un homenaje a la calle y, si a través de la plaza que es el símbolo del arraigo, de lo establecido y de la ciudad tradicional pude exteriorizar mis aspectos sedentarios y mis afectos por el lugar, la calle me permitirá una mirada a mis deseos nómadas, a mis desarraigados y a mis pérdidas, todo aquello de lo que muchas veces temo hablar, porque sé que allí están mis inseguridades.

Inestable, móvil, ocasional, múltiple, efímera, fragmentada, monótona, simultánea, son todos adjetivos que califican a la ciudad actual y que hubiera sido impensado utilizarlos para ese mismo fin, hace apenas unos años, cuando ciudad y estabilidad eran palabras afines. Curiosamente, la ciudad que hoy es territorio de nomadismos diversos nació como lugar para los hombres sedentarios.

Ahora estoy solo entre los rezagados de la marea humana que baja a la Carrera Décima: allá van los últimos empleados de algún banco que demoró el encaje y las últimas vendedoras del almacén que hoy cerró más tarde; detrás de ellos comienzan a aparecer los habitantes de la

noche.

Recolectores de cartón, recicladores de basuras, carritos de todo tipo se deslizan, ruidosos, sobre sus rodamientos o balineras: mal envuelto en plásticos viejos, el puesto de cigarrillos y dulces va a guardarse en quien sabe qué zaguán; pasa una altísima torre de cartones temblorosos que amenazan caer en cualquier momento; a gran velocidad y con el pelo volando como flechas horizontales, una muchachita empuja su carro como si fuera una patineta en alocada carrera. Un grupo parchado en la esquina de la calle Diecinueve se levanta para emigrar en busca de un nuevo lugar donde ubicarse, donde parchar, seguramente van hacia el norte, hacia la 82. La ciudad de los desplazamientos pendulares desaparece y nace la ciudad de los nómadas, de las tribus urbanas, la más arbitraria de todas las ciudades que se superponen en Bogotá.

Porque la ciudad tiene dos identidades, como las dos caras de un mismo billete, una está dada por las estabildades, la seguridad y los movimientos recurrentes, la otra es la ciudad del desarraigo, de las tribus, de los otros, esa temida contraparte de lo establecido, de lo arraigado. Una es la ciudad de la plaza, la otra es la de las calles. Cuando pienso en el futuro de Bogotá, veo la segunda: la ciudad enorme, fragmentada y dispersa, contexto de ciudadanías diferentes, nómadas y desarraigadas, de multiplicidad cultural y simultaneidad, cada día más desligada de cualquier espacio formal, más cercana al concepto de viaje que al de estación, más cercana al nómada que al sedentario.

Con este pensamiento concluí el texto sobre la plaza principal de nuestra ciudad y lo llamé Estación Plaza de Bolívar con la intención de significar que la plaza es un lugar, un destino, una estación adonde detenerse, no sólo el sitio fundacional de la ciudad sino también el lugar por donde comienzan a tejerse los arraigos. Aún no sé como llamar a esta otra mirada que estoy iniciando, porque si la plaza fue el símbolo de la ciudad de las estabildades, la calle expresa la ciudad del desarraigo, la ciudad futura, móvil, inestable y nómada, esa que ocupa todo el territorio colombiano, porque la ciudad es destino y es deseo, es imaginario y filtro de todas las instancias cotidianas del modo de vida nacional.

En esta ciudad inédita suponemos conductas, comportamientos, uso de los espacios; intuimos la forma de esos espacios en el contexto de la fragmentación actual, pero no conocemos ni la forma significativa de los mismos, ni la práctica que se

\* Arquitecto, director Maestría en Urbanismo, Universidad Nacional de Colombia.



desarrolla con esos significantes; Julia Kristeva<sup>1</sup> propone el concepto de práctica significativa en cuya definición reúne el modo de producción de signos con el deseo. Esta articulación con el psicoanálisis exige una nueva visión de la ciudad y una nueva semiótica, ya no de la forma sino del deseo por la forma. Hoy la ciudad no es un objeto de análisis ajeno: es una parte nuestra, de nuestros deseos y como tal es posible analizarla a partir de nosotros mismos, exteriorizándola. El sujeto -a través del deseo- es parte activa en cualquier proceso social. Por debajo de todo este texto se desliza una pregunta: ¿las cosas son lo que significan o son lo que deseamos? Para entender a la nueva ciudad, debemos mirar un corpus heterogéneo de objetos culturales, fragmentos arbitrarios que juegan sobre estructuras inestables: a la ciudad del nómada, del pasajero, del acontecimiento efímero y de la extensión homogénea e indeterminada no podemos acercarnos a través del pensamiento rígido.

Entonces entiendo el concepto de simulacro que define Baudrillard<sup>2</sup>: el gesto que reproduce una realidad con el objetivo de fascinar, ante la no-ciudad dejemos que el gesto nos fascine, no importa que tan vacío sea ese gesto; ante la falta de signo encantémonos con las presencias. La ciudad de la plaza fue la ciudad de los signos y esta otra, la de las calles, es precisamente, la ciudad de las presencias, de los seres y las situaciones casi intangibles, efímeras, de los signos arbitrarios.

Queda muy poca gente en la carrera Séptima, algunos indigentes amontonan papeles, trapos y pedazos de plástico en la puerta de un iluminado almacén de ropa de hombre, allí pasarán la noche; de pronto una multitud que se desparrama en silencio sale del teatro Jorge Eliécer Gaitán, caminan, apurados, en busca de los automóviles que dejaron en un estacionamiento cercano.

Reconozco a un hombre que está sentado en el suelo, junto a la baranda de cemento del puente que cruza sobre la calle 26; lo vi por primera vez en el Parque de los Mártires; era un ser inmóvil y raído, en ese momento pensé que no tendría tiempo ni espacio; ahora me parece fuera de lugar, ya no me atrevería a decir que es un ser sin espacio, porque su lugar es aquel donde lo conocí, junto a la reja del parque. En aquella ocasión caminábamos por la noche bogotana con un grupo de estudiantes, queríamos recorrer la ciudad del desarraigo.

<sup>1</sup> Julia Kristeva, "Práctica significativa y modo de producción" (1975), en Travesía de los signos, Madrid, Aurora, 1985, pág.13.

<sup>2</sup> Jean Baudrillard, "A la sombra de las mayorías silenciosas" (1978) en Cultura y simulacro, Barcelona, Kairós, 1981, pág.119.

Ante él nos preguntamos quién o quiénes serían los pasajeros de la noche: ¿nosotros en nuestro recorrido o este ser inmóvil que mira pasar la vida desde el vacío del desarraigo?

Siguiendo las palabras de Kristeva, quiero sacar la calle fuera de mí, no quiero sentirla como una emoción y así como en otro momento saqué a la plaza, ámbito de permanencias, para verme a mí mismo en ese lugar, ahora intento objetivar el espacio de recorrido para reconocerlo, para construir su realidad, porque el signo de algo, señala Kristeva<sup>3</sup>, es la huella de la ausencia de ese algo en el propio cuerpo. La calle y yo, o quizás: yo y la calle; para conocer lo real es necesario objetivarlo. Signo y deseo se confunden en esa definición de Kristeva que evidencia que en todo signo subyace un deseo. Recién ahora y desde este punto de vista, puedo entender la amplitud de aquel concepto de Morris<sup>4</sup> que dice que un signo es un indicio de algo que nos induce a asumir un comportamiento o a cumplir una acción en ausencia del objeto estimulador.

Me mueve el deseo de la calle, la libertad del desarraigo. ¿Cuál calle?, me pregunto. ¿Todas las calles que he recorrido?, ¿alguna en especial, algún recuerdo de mi niñez?. Cuando hablé de las plazas pude sintetizar todas las plazas que pasaron por mí (o yo por ellas) en el signo que configura la Plaza de Bolívar de Bogotá. Pero con las calles no ocurre lo mismo, son canales, tensiones por donde la vida pasa sin detenerse; la calle no es un lugar. El deseo del nómada no es el punto de destino, es el desplazamiento. "Cuando vayas a Itaca, pide que el camino sea largo y rico en aventuras y conocimientos (...) A Itaca debes el maravilloso viaje, sin ella no habrías emprendido el camino", escribió el poeta Cavafis<sup>5</sup>. En el recorrido del nómada de la noche bogotana no hay Itacas, no hay un destino deseado, solamente hay camino.

Ahora atravieso el Centro Internacional, ese espacio que el urbanismo moderno construyó junto al borde del centro en los años cincuenta: allí están el primer hotel internacional que tuvo la ciudad y las altísimas torres de oficinas apoyadas sobre un piso artificial bajo el cual se ocultan varios niveles de estacionamiento; pero entre las torres hay lugares, hay plazoletas, sitios de encuentro y

las calles interiores son corredores colmados de comercios, porque la ciudad moderna, expresión de la utopía del siglo XX, fue territorio de arraigos.

En medio de la noche bogotana, anverso de la ciudad estable, culmino la travesía por el Centro Internacional y nuevamente me rodea la ciudad tradicional con sus manzanas de casas y edificios pegados unos a otros; atrás quedó la utopía de la modernidad con sus espacios ideales para la vida, también ideal, del urbanismo moderno.

En la Avenida Caracas hay grupos de mariachis con sombreros y guitarrones esperando clientes para serenatas; unos pocos estudiantes nocturnos esperan algún rezagado bus que los lleve a sus casas, o que por lo menos los aleje del ambiente inseguro de la avenida; los recidadores revuelven desordenadamente la basura y apilan los cartones en temblorosas torres sobre sus carritos. Hay mucha gente en la calle, pero los nómadas urbanos no son masa sino individualidad múltiple. El flujo (que es la vida) de la ciudad se sostiene a partir de la distancia de sus habitantes. El anonimato urbano está dado por la falta de relación y la ciudad nómada se nutre de la distancia.

Pero esta ciudad es irreal porque la realidad existe en la medida de nuestras pasiones y en la ciudad de la noche no hay pasiones, sus personajes se mueven sin entusiasmo en espacios ajenos, en lugares que fueron pensados para otros usos en la ciudad diurna, estable, arraigada, en el otro lado de esta ciudad nómada. También yo camino hacia el paradero de transportes, busco seguridad en la compañía del grupo de estudiantes que aún espera.

Desde la ventanilla del bus miro el simulacro-representación-fascinación que habita en mi inconsciente y por ello antecede a la ciudad-realidad. ¿Pero, en que calle me exteriorizo: en la real o en la simulada? Hay una sola ciudad, la del mapa que llevo en el inconsciente, también hay una sola plaza, la de mis arraigos, la síntesis de todas las plazas que hubo en mi vida. Pero calles hay muchas y entre todas conforman mi recorrido, mi pasar. No hay una calle-imagen materna ocupando el vacío de mi deseo e impidiéndome ver lo nuevo en las otras calles, porque la calle es solamente un momento, un instante, tan efímero como lo es el recorrido cuando no se lleva un destino deseado. Cambiemos, entonces, lo real por los signos de lo real, que es la conclusión a la que llega Baudrillard<sup>6</sup>. ¿La plaza es la realidad y la calle es

<sup>6</sup> Jean Baudrillard, "La precesión de los simulacros" en Cultura y..., pág 11.

solamente un signo de esa realidad? No lo sé, a la plaza se concurre, por la calle se pasa; entre ambas intenciones media un abismo.

Bajo del bus en la esquina del parque y camino hacia mi casa. El parque, que en la mañana es territorio de deportistas y vecinos con perros labradores, ahora es ocupado por familias de recicladores que seleccionan y acomodan los cartones, las telas, las botellas; en el fondo de un carrito de balineras duerme un niño, otros dos, un poco más grandes juegan a hacer gimnasia en los pasamanos y en las barras que durante el día utilizan los deportistas. -Vengan a ayudar, carajo, grita la madre.

Quisiera decir que la ciudad nómada encierra, en la inestabilidad de sus manifestaciones nocturnas, una estética imposible, porque ciudad y nómada siempre fueron palabras antagónicas; pero también podría afirmar que es una estética de la libertad, cuando toda la ciudad deviene casa para los habitantes de la noche. Finalmente digo que es una estética que se expresa en lo arbitrario, en lo circunstancial, porque Bogotá nómada es una creación a partir de la ciudad arraigada, de la cual toma los espacios y le da otros usos. Bogotá nocturna, anverso, mutación de la Bogotá diurna, en su constante presente no tiene futuro ni pasado, ni planes, ni historia. En la ciudad nómada, en la ciudad del desarraigo no importan las formas sino los sucesos y estos existen solamente mientras están ocurriendo; son apenas acciones, tan efímeras y desarraigadas de cualquier lugar como los gerundios que las expresan.

En esa ciudad no puede haber jerarquías ni formas significantes; la ciudad de los sucesos es la ciudad-red, sin principio ni fin, rizoma de aquella urbanística que nació en la plaza, origen de todas nuestras ciudades. Una Bogotá enorme y homogénea, una textura de acontecimientos que apenas tienen relación entre sí. ¿Cómo me relaciono con esta ciudad sin significantes, conformada solamente por flujos, tensiones y vacíos? Aquí, ¿cómo se producen los signos?, ¿cómo se articula el deseo? Tal vez, si pudiera comprender el sentido de la calle -y no su significado- y me mirara a mí mismo a través de ella, en mi lado más oscuro, el de los desarraigos y los desamores, accedería al conocimiento de la otra ciudad, la del laberinto, la de las infinitas entradas y salidas; la de la estética del caos, que expresa otro orden: el orden de lo imprevisible, de lo efímero, de los puntos de fuga hacia destinos impensados.

2- En los medios está mi realidad, porque solamente allí puedo escoger con absoluta libertad

Hoy la ciudad aparece como un simulacro en el interior de los fragmentos que la conforman: la calle tradicional intenta repetirse en los centros comerciales y surgen remedos de plazas "públicas" en los conjuntos cerrados de viviendas. El exterior urbano es solamente una red de flujos: ya no hay referencias entre los espacios que pasan de una virtualidad exterior a otra interior; en realidad, ambos espacios son simulaciones y el vacío interior de los fragmentos, al cual el simulacro no puede dar sentido, se tiene que llenar con la información de los medios<sup>7</sup>.

En el interior de los fragmentos habita el televidente, el interactuante en red, fascinado con la información, con la informática, con el drama ajeno de las telenovelas, con el sexo sin riesgos y con las audaces amistades que puede lograr en la red: ése personaje es el nómada por excelencia, el navegante. Todo llega y todo se superpone en el fragmento-destino de los flujos, que es el fragmento-nodo de todas las redes.

Enciendo el televisor: un talk-show nacional repite el esquema del programa-paradigma de Miami aunque mediatizado con rasgos locales; los canales de cable muestran las otras réplicas del mismo modelo en otros lugares del mundo; entre ellos sólo se diferencian por el acento de los participantes y de las presentadoras; en todos se ventilan -sin pudores, casi con orgullo-, situaciones íntimas muy parecidas, pero el drama que relata el participante en una ciudad puede tener respuesta en cualquiera de las otras: la doliente problemática personal trasciende la identidad de los lugares.

Finalmente, me lanzo, nómada, a recorrer el mundo a través del zapping; quiero anclar en alguna película pero no lo logro, mi inestabilidad va más allá de la oferta de los canales. Escojo el tema de una película en el ambiente de la otra, pero prefiero las respuestas de una tercera; sólo miro imágenes de ningún lugar e imagino los acontecimientos. Cada tanto me detengo en algún noticiero: desde Atlanta muestran a Bogotá, ésta ciudad que está del otro lado de mi ventana. Accidente aéreo en Buenos Aires, matanzas en Timor Oriental y en un pueblo muy cercano, aquí, a pocos kilómetros de mi televisor; fashion en Medellín y en Roma.

Alguna vez Nietzsche señaló que el mundo verdadero, al final, se convierte en una fábula<sup>8</sup>, esa frase profética hoy se concreta en los comportamientos arbitrariamente fragmentarios de la sociedad de los

media que habita la ciudad también fragmentada y que en palabras de Vattimo se basa en la oscilación, en la pluralidad y en la erosión del propio "principio de realidad"<sup>9</sup>: la sociedad transparente, en la que la masa busca más la fascinación que la producción de sentido, porque ante la fascinación que ejercen los medios no hay significantes ni significados válidos y si los hubiera, no coincidirían en la conformación de algún signo.

Deambulo sin destino entre la multiplicidad de canales de televisión que me trae el cable, no acepto ninguno, porque cualquiera de ellos me mostraría una realidad: los signos del mundo tangible a través de algún noticiero o de un recorrido por un exótico rincón del planeta. Kristeva<sup>10</sup> sugiere que la neurosis opera por desaprobación del deseo o del significante, pero también observa que la psicosis procede por desaprobación de la realidad, por ello, el comportamiento psicótico exige a los significantes ser reales para ser verdaderos. No pido realidad a mi significante-síntesis, resultado del zapping; por el contrario, sólo intento construir a través de él, una realidad alternativa. ¿Vamos hacia un mundo de televidentes-nómadas-neuróticos o simplemente nos dejamos envolver por el deseo de una estética de lo efímero, de lo transitorio, de lo que se ve desde el recorrido?

Me muevo entre los canales, los recorro con la libertad que siento cuando me deslizo de costado sobre un piso muy encerado. Voy a la deriva<sup>11</sup>, no entre signos como ocurre en la ciudad sino entre imágenes que me empujan hacia impensados puntos de fuga. Pero la deriva sugiere un destino arbitrario y yo, en medio del zapping, 'no tengo destino, apenas tengo múltiples imágenes momentáneas, fragmentos que no pretenden constituir ninguna totalidad. Rectifico lo dicho: no voy a la deriva, me muevo en la arbitrariedad.

Detengo el control remoto un instante en M-TV. Beavis y Butthead personajes dibujados, viven solos, no se les conoce familia ni amigos; son preadolescentes desarraigados que buscan referencias en los acontecimientos de la ciudad o en la virtualidad de los medios; sus vidas son una sucesión de fragmentos apenas conectados con el mundo por algún suceso efímero, tampoco aquí hay ninguna pretensión de totalidad; la imagen de los personajes se pierde en medio de los

<sup>7</sup> Baudrillard, "La precesión..." Págs. 58-ss.

<sup>8</sup> Federico Nietzsche, El crepúsculo de los ídolos, Medellín, Bedout, 1972, Pág. 23.

<sup>9</sup> Gianni Vattimo, La sociedad transparente (1989), Barcelona, Paidós, 1994, Págs.133-ss.

<sup>10</sup> Kristeva, Lo Vreal...

<sup>11</sup> Si un móvil se desplaza desde el punto A hacia el B y una fuerza ajena a su marcha lo desvía hacia el punto C, llamamos deriva al ángulo formado entre las rectas A-B y B-C.

video-clips, cada uno como un ejercicio de zapping en sí mismo. Miro una vez más un video de Marilyn Manson; entiendo que la estética del horror se basa en el vacío, porque no hay nada más temible que la falta de referentes, sin contexto ni lugar, sin ambiente, sin sexo, sin identidad.

Paso un instante a un canal de animación y me meto en la geometría de las formas que se mueven. Más allá, los niños Fischer Price de South Park señalan referencias urbanas (la escuela, el autobús, la alcaldesa) en el continuo blanco nevado de su pueblo también Fischer Price. En ese mundo de groserías y lenguaje provocador hay otra realidad, en ella se mezcla la vida cotidiana con los personajes inaccesibles que pueblan los medios: actrices de Hollywood, deportistas famosos, políticos y estadistas de cualquier lugar del mundo, Sadam Hussein y el Papa. El territorio ya no antecede al mapa, dice Baudrillard<sup>12</sup> y agrega: la simulación no corresponde a un territorio, a una referencia, sino que es la generación por modelos de algo real, sin origen ni realidad; lo llama hiperreal: una síntesis de modelos combinatorios en un espacio sin atmósfera, el vacío de la pantalla.

Regreso a los canales nacionales, regionales, de la ciudad. Parece que hubiera habido un acuerdo por el cual, después de cierta hora, sólo se muestran debates, discusiones. El acceso a los medios, que hoy tienen los sectores independientes de opinión, los grupos radicalizados, los grupos de poder económico, los sectores marginales, las élites culturales, las minorías y, en general, los otros, muestran que ya no podemos hablar de una realidad única, una historia oficial o una cultura oficial sino de múltiples imágenes propuestas desde diversos puntos de vista. Escojo algunas y las incorporo a mi historia; también, a través de ellas, defino rasgos de mi cultura. Los medios me permiten ser individuo en la multitud.

La travesía del zapping por los canales de televisión me lleva más allá de los significantes, abre el camino de las transversalidades, de las fugas hacia lejanos puntos, de las derivadas, que al igual que en matemáticas, nos invitan a resbalar por la tangente en algún punto de la curva. Asumo mi papel de nodo en la red, en múltiples redes.

Michel Serres<sup>13</sup> confronta transversalidad a verticalidad, para ejemplificar la falta de jerarquías en la estructura de las redes. La red comunica, es liviana,

etérea, volátil, no significa por la forma sino que adquiere sentido o no-sentido a través de su práctica significativa y en ella prima el deseo, no la forma. Son hilos y nudos: vectores y nodos, porque la red se teje a través de la práctica y ésta es el juego entre el modo de producción de signos y el deseo. Pero otra característica de la red, es la posibilidad de establecer múltiples conexiones; por ello, una red está continuamente haciéndose, es un origen que explota en multiplicidades que diluyen el punto de principio. Como refiere Deleuze, a propósito de la idea de rizoma, la unidad se sustrae y sólo así, sin unidad, lo uno forma parte de lo múltiple.

Los medios, que me permiten jugar al simulacro de ser individuo en la multitud, destruyen mi unidad y me convierten en un nodo de las redes, un punto más que recibe y emite, un conector entre fuerzas de una totalidad indefinida, móvil, en constante transformación. Navegante nómada en un mar sin forma; navegante en la información soy información yo también.

3- En la ciudad nómada no hay historia, sólo hay relatos de acontecimientos

Marc Auge<sup>14</sup> identifica dos tipos de espacios: los lugares y los no-lugares; a los primeros los define como espacios de identidad, de encuentro con el otro e históricos, es decir, son los lugares de la memoria. Los no-lugares corresponden a espacios transitorios y solitarios, de permanencia efímera, donde lo único que puede ayudar a referendarios es el acontecimiento que allí ocurra.

Leo este comentario de Auge y pienso que en el país hay cerca de dos millones de personas desplazadas de sus lugares de origen, deambulando por el territorio nacional con el pensamiento de una ciudad-destino más imaginada que real, más idealizada que posible, armando y desarmando ciudades efímeras cada noche, donde detienen su marcha.

Me pregunto cómo es esa imagen de ciudad que conforman durante su nómada peregrinar. ¿Cuál es el imaginario urbano, la expectativa de vida que alimenta el desplazamiento de esa multitud de personas en Colombia? ¿Existe una ciudad-destino o se trata de un destino-ciudad que los obliga a una existencia nómada y desarraigada en la ciudad de los arraigos? Por más antagónicos que sean los lugares, por lejos que cada uno esté de su lugar de origen y por mucho

<sup>12</sup> Baudrillard, "La precesión...", Pág.9.

<sup>13</sup> Michel Serres, vitos, (1994), Madrid, Cátedra, 1995.

<sup>14</sup> Marc Auge, Los no-lugares, espacios para el anonimato. Una antropología sobremodernidad, Barcelona, Gedisa, 1993.

que haya cambiado el entorno de la vida diaria, siempre existirán similitudes, nexos evidentes o escondidos, que unan los relatos de cada uno de los espacios donde se desarrolló y se desarrolla la existencia, porque el proceso vital del ser humano es continuo, acumula recuerdos, atesora significados y aún sin darse cuenta, repite relatos para reforzar sentidos. La memoria es redundante, dice Italo Calvino, repite los signos para que la ciudad comience a existir<sup>15</sup>.

La vida urbana en Colombia, a fines del siglo XX, está presente en todo el territorio nacional, mucho más allá de los grandes centros y a través de las más impensadas manifestaciones. Por eso, para comprender la ciudad de hoy hay que mirar una red, o una superposición de redes, una multiplicidad de situaciones, rasgos, acontecimientos, objetivos y estructuras formales que conforman la cultura y la vida colombiana.

Hoy, más que nunca, el otro es el coprotagonista, porque hoy nada -ni nadie- queda por fuera de la vida urbana en esta ciudad nómada, efímera, ocasional, fragmentada, donde la historia parece reducirse al plano de la simultaneidad, pero ¿cómo es la historia de los sucesos que mañana nadie recordará? La historia oficial necesita estabilidades para que las permanencias que produce tengan un adecuado marco de referencias.

Pero en la ciudad de los nómadas el desarraigo impide esa historia.

## BIBLIOGRAFÍA

- Auge, Marc, Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de fe sobremodernidad, Barcelona, Gedisa, 1993.
- Baudrillard, Jean, Cultura y simulacro, Barcelona, Kairós, 1981.
- Calvino, Italo, las ciudades invisibles, Buenos Aires, Minotauro, 1974.
- Cavafis, Costantino, Poemas, Barcelona, Seix Barral, 1996.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, Valencia, Pretextos, 1988.
- Nietzsche, Federico, El crepúsculo de los ídolos, Medellín, Bedout, 1972, Serres, Michel, Atlas, Madrid, Cátedra, 1994.
- "El mensajero", en Estructuralismo, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969.
- Kristeva, Julia, La travesía de los signos, Madrid, Aurora, 1985.
- lo Vreal", en Seminario Verdad y verosimilitud del texto psicótico, Paris, Hospital de la Ciudad Universitaria, 1976-77.
- Semiótica 1, Madrid, Espiral, 1978. Vattimo, Gianni, La sociedad transparente, Barcelona, Paidós, 1994.

<sup>15</sup> Italo Calvino, Las ciudades invisibles, Buenos Aires, Minotauro, 1974.



Carmen Espinosa  
KODALITE 1994

## Bogotá en el año de 2000: Una pesadilla

Soledad Acosta de Samper

Escritora Colombiana

"¡Pasarán los años y llegará otra época, otros usos, otras costumbres, nuevos vicios, distintas virtudes, [las futuras generaciones tendrán que sufrir mucho y también expiar mucho!]" . Esto pensaba yo en días pasados después de oír discutir con calor ciertas opiniones [de los nuevos filósofos], y con este pensamiento me entregué al sueño.

Soñé (como sucede a menudo) con aquello que me había preocupado; soñé que yo [no] era [yo sino] un personaje [diferente,] joven y al mismo tiempo anciano, [alegre y al mismo tiempo triste] (si el lector no me entiende achaque aquello a la profundidad de mi idea, profundidad tan insondable como la de muchos [poetas modernos y] pseudosabios). Como iba diciendo, soñé con cosas extrañas. Figúreme que llegaba [en una máquina alada] a una ciudad toda embaldosada de mármol[es y piedras de colores,] y repleta de altísimos monumentos, [cuyas cumbres se perdían entre las nubes.] Por todas partes veía grabadas estas palabras: Viva el siglo XXI. A pesar de todo reconocí a Bogotá, pero una Bogotá que rivalizaba con las ciudades más civilizadas [del extranjero que yo había visitado]. Acompañábame un

## Soledad Acosta de Samper y los terrores del año 2000

Montserrat Ordóñez

PhD en Literatura Comparada de la  
Universidad de Wisconsin-Madison,  
Profesora Titular de la Universidad de  
Los Andes.

¿Quién es Soledad Acosta de Samper y qué tiene que ver con el año 2000? Esta escritora colombiana, la más importante del siglo XIX y una de las más famosas y prolíficas de América Latina, vivió casi ochenta años, del 5 de mayo de 1813 al 17 de marzo de 1913, muy lejos del siglo XXI.

Escribió sin interrupción toda su vida: periodismo, traducciones, crónicas de viaje, novelas románticas y sentimentales, cuadros de costumbres, crítica literaria, cartas,

caballero de edad madura, su esposa ídem, y varias [muchachas] hijas [de aquel matrimonio]. Seguramente veníamos de alguna provincia lejana, pues nuestros vestidos disonaban con los [espléndidos] de las personas que veíamos en las calles.

Entramos a una casa que mi compañero había mandado tomar para su familia; ricas alfombras, desde la entrada hasta el interior, cubrían el suelo; espléndidos muebles llenaban los aposentos y hasta en la cocina había enormes espejos y artísticos asientos y mesas. [Por todas partes brillaban luces; relojes movidos por electricidad daban las horas en todos los cuartos; se oían voces argentinas por todas partes, en lugar de timbres, al poner el dedo en los botones eléctricos.]

Mirábamos extasiados estas y otras maravillas, cuando sentimos que subían en un ascensor dos muchachas, vestidas de seda, cubiertas de joyas, con sombreros emplumados, [monocles en los ojos,] tenues velillos sobre la faz, guantes de color claro en las manos, (zapatillas de alto tacón en los pies que cubrían medias de seda, pues con elegante movimiento se levantaron el traje al bajar del ascensor)

La señora, [mi compañera,] se adelantó a recibir a las visitantes, las introdujo al salón y les ofreció los mejores asientos.

-Pido a usted mil perdones si he venido [algo] tarde [a la cita] -dijo una de ellas [con acento remilgado]-, pero aunque sabía que ustedes podrían necesitarlos a su llegada, no pude menos que entrar de paso a la Universidad Nacional para asistir a un curiosísimo ensayo que allí se hacía de un nuevo mineral.

-En cuanto a mí -añadió la otra con aire grave y circunspecto-, tuve precisión de llegar a las Cámaras legislativas, en donde se debatía una ley que me interesaba y acerca de la cual debería hablar una amiga mía.

Todos nos miramos mudos de asombro. [¡Aquellas preciosas niñas eran sabias y políticas!]. El caballero, [viendo que su mujer no se atrevía a dirigir la palabra a aquellas cultísimas damas,] les preguntó, después de mil preámbulos y circunloquios a quiénes tenía el gusto de hablar.

Ellas entonces sacaron de unas elegantes carteras tarjetas doradas y las presentaron.

En la una se leía:

CLAVELLINA RAMÍREZ  
COCINERA (EDUCADA EN LAS ESCUELAS  
NACIONALES)

Y en la otra tarjeta:

PETUNIA CHAVES  
FEMME DE CHAMBRE  
(ALUMNA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL  
Y DE LA ACADEMIA DE BELLAS ARTES)

teatro, novelas históricas, biografías, obras de ensayo, además de dirigir y en ocasiones redactar casi en su totalidad al menos seis revistas, de uno o dos años de duración cada una. Sin embargo, su importante aporte a la literatura, al periodismo y a la historia del país aparece como marginal en la historia de la literatura colombiana, que pocas veces la menciona y no la ha reeditado sistemáticamente.

Soledad Acosta publicaba sus textos en muchos periódicos y revistas diferentes de la época. Como tantos otros de sus contemporáneos los volvía a editar, idénticos o con cambios, en otras publicaciones o en libros. Su caso fue especial porque tuvo acceso a todas las revistas de la época, publicó muchísimo en los periódicos que dirigía su esposo, José María Samper, y además dirigió sus propias revistas, en donde reimprime con toda libertad muchos de sus materiales ya publicados. A veces menciona las impresiones anteriores, pero no siempre lo hace. Con frecuencia hace nuevos experimentos, como poner esos textos en boca de otros hablantes, o integrarlos a una nueva novela y organizar una estructura episódica diferente.

El caso de "Una pesadilla" pertenece a esta historia de republicaciones y refundiciones. En 1872 aparece en El Bien Público del 3 de mayo, en la Sección Literaria, un artículo titulado "Una pesadilla", fechado "Abril de 1872" y firmado por Aldebarán. En la revista La Caridad (subtitulada "Correo de las aldeas. Libro de la familia cristiana") reaparece ese texto, idéntico y con el mismo título, "Una pesadilla" (La Candad, VIII, 9, 11 julio 1872, 131-135), firmado también por Aldebarán. Siete años después, en la primera revista que dirige, La Mujer



Y mientras que leíamos [en silencio, mirándonos unos a otros con sorpresa], Clavellina añadió:

-Supimos [por un aviso en la Revista de las Ciencias,] que hoy llegaba una familia forastera a esta dirección, y que deseaba conseguir personas que quisiesen hacerse cargo de algunas faenas caseras...

[No bien hubo leído las tarjetas de las sirvientas, cuando] la señora de edad experimentó tal impresión que estuvo a punto de perder el sentido. [Se dejó caer sobre una poltrona,] sus hijas le aflojaron el vestido y le echaron aire. Mientras que volvía en sí [mi compañera] me tomó la libertad de advertir a las presuntas sirvientas que estaban equivocadas y no necesitábamos de sus servicios. Ellas [nos miraron con extrañeza, pero] no se dignaron contestar; hicieron una reverencia elegantísima [y bajaron nuevamente en el ascensor] y se echaron a la calle. Pero no bien habían salido éstas cuando se presentaron otras [del mismo jaez,] igualmente [finas,] ilustradas [y sabiondas, las cuales despedimos unas tras otras]. Al fin se presentó una que nos pareció menos pedante [y ensimismada]. La señora le preguntó cuánto pedía mensualmente. [Ella le contestó algo que no pude oír, y añadió:]

-+Veinte fuertes.+ Y pido esa exigua suma porque necesito tener libres las horas de la noche [y una o dos a mediodía,] porque tengo que asistir a algunas aulas [científicas, ir al teatro con mis amigos, y los domingos a paseos y bailes campestres.

-¿Y los domingos no asiste usted a misa? -preguntó la señora.

-¡Misa! [¿Y con qué objeto?, ¿eso qué es?]

-¿No me entiende usted? [¿Acaso no frecuentan las iglesias las bogotanas de estos tiempos?] [La muchacha se rio sin contestar]

-¿Será usted protestante? ¿No es católica?

-Ni una cosa ni otra... Confieso a usted que jamás se me ha ocurrido entrar a las iglesias de esta ciudad. Señora, ¡esos son focos de superstición e idolatría [que ya no frecuentan personas ilustradas!]

-¡En las escuelas en que me eduqué nos enseñaron que la religión es una burla y que deberíamos reírnos de las rancias y ridículas supersticiones de nuestros antepasados!

-¿Y no aprendió usted entonces los deberes del hombre para con Dios? - exclamó la señora-, ¿no es usted cristiana siquiera?...

-El cristianismo, señora, es un mito, es un andrajo podrido que nos ha legado la Edad Media, para deshonra de la [verdadera] civilización.

La señora se puso pálida de concentrada ira; [trató de hablar, pero no pudo; temblaba de indignación.] Entre tanto yo decía a la sirvienta:

-Buena palabrería le han enseñado a usted; por cierto que esas ideas no son propias para su oficio de cocinera [y fregona. Rióse a carcajadas la sirvienta.

-¡Fregona yo!...] Vaya que se conoce que usted es persona forastera [que debe de haber vivido en algún bosque con los salvajes...]. Sepa usted que hace ya muchos años que no se usa enseñar ninguna religión en las escuelas, [ni en las casas se ocupan los dueños de ellas en tan atrasadas costumbres, ¿cómo obligar a los miembros de ellas a que crean y practiquen el budismo, el Corán o el cristianismo? Felizmente para Colombia estamos aquí más avanzados que en ningún otro país.] +Le diré a usted que yo por mi

(subtitulada "Lectura para las familias. Revista quincenal.

Redactada exclusivamente por señoras y señoritas bajo la dirección de la señora Soledad Acosta de Samper"), lo vuelve a publicar con pocas variantes y el mismo título (La Mujer, I, 8, 1879, 168-171).

Entre esos años y el fin de siglo, la vida y la escritura de Soledad Acosta de Samper cambian profundamente, así como cambia la situación política del país. Este texto, sin embargo, parece contener obsesiones que la persiguen, y que decide reelaborar casi treinta años después, cuando la autora ya tiene setenta y dos años. Ya muy reescrito, lo publica en su revista Lecturas para el hogar (subtitulada "Revista literaria, histórica e instructiva, redactada exclusivamente por Soledad Acosta de Samper").

Esta publicación aparece mensualmente a partir del 1º de marzo de 1905, y en el primer número aparece "Bogotá en el año de 2000" (Lecturas para el Hogar, I, 1, 1º marzo 1905, 50-59). El texto que se publica es el de 1905, de Lecturas para el Hogar, con ortografía y puntuación modernizadas. Entre corchetes se indica lo que no aparece en la primera versión que conocemos de 1872 de El Bien Público, y entre cruces los párrafos eliminados de esa versión.

Soledad Acosta es una autora que se caracteriza por su versatilidad de voces y de identidades, como si hubiera construido su identidad asumiendo y reflejando otras identidades muy distintas de la propia. Aunque su ideología es conservadora y católica, lo que más fascina al estudiarla son las contradicciones que es capaz de expresar, con personajes y voces que presentan con convicción y

parte, habiendo perdido mis padres al nacer, fui recogida por el Gobierno y después educada por el Estado. Así, no he tenido ocasión de contagiarme con aquellas ideas atrasadas que se encuentran aún en algunas familias caducas del país. Me considero igual en todo a cualquier otra mujer: nuestra educación es mejor y más ilustrada que la de las señoritas ricas, y sólo nos divide la pobreza de mi nacimiento+ [En escuelas y colegios se aprenden a fondo las ciencias naturales, la filosofía, las matemáticas y demás ciencias exactas, la psicología...]

[-La psicología -interrumpió riendo el caballero-, la psicología es la propedéutica de la ciencia de Dios. Esto -añadió-, decía antiguamente un escritor renombrado. ¿Me entiende usted? ¿Sabe usted la diferencia entre los vicios y las virtudes?]

[-Virtudes y vicios son una misma cosa, caballero, lo que llaman unos virtudes se convierten en vicios para otros, según la conveniencia de cada uno. Quedan todavía, lo sé, focos de superstición en esta ciudad, pero yo felizmente no me he contagiado con aquellas ideas dignas de la mofa y el escarnio de toda persona culta... Yo profeso una doctrina que antes llamaban socialismo, y creo que debe haber igualdad completa en la fortuna y riqueza de cada ciudadano. Todos, hombres y mujeres, somos iguales y libérrimos; nadie tiene derecho de mandarme ni yo obedezco a nadie.]

-Entonces -exclamó la señora-, ¿cómo se somete usted al yugo de la domesticidad?

-Entendámonos -contestó la cocinera de nuevo cuño, tomando el mejor asiento del salón-. Yo contrato mis servicios en una casa en cambio de cierta paga, pero yo no obedezco a nada que se me ordene, si creo que es contrario a la razón natural o que me repugne y me disguste. Las sirvientas bogotanas de estos tiempos no son como las antiguas. Nosotras no nos encargamos de asear los utensilios maculados, ni barrer, limpiar, derramar aguas sucias, +comprar cosa alguna en la plaza, abrir la puerta a los que golpean+, ni hacer otras cosas del mismo jaez. +Las señoras tienen que encargarse de esos oficios.+ No salimos a mandados, ni compramos provisiones...

[-¿En qué se ocupan entonces? -exclamé. -En lo que se nos antoja; hoy hacemos una cosa, mañana otra, si nos place...]

-Así será, pero sabrá usted coser, cocinar... Seguramente en esas escuelas que se han fundado para amparar a las clases inferiores aprendería usted lo necesario para ser buena madre de familia, ya que parece que no se toman el trabajo de cumplir con sus deberes de sirvientas.

-¡Coser, cocinar!, ¡ni por pienso! Nuestros profesores solo se ocuparon en darnos nociones de Cosmografía, Astronomía, Geometría, Botánica, Bellas artes, lenguas extranjeras... pero nunca nos hicieron aprender artes mecánicas como ésas de que usted habla...

-¿Y qué hacen las señoras en cuyas casas van a servir?

-Procuran enseñarnos cuando tenemos buena voluntad, pues en las clases elevadas las señoritas tienen que aprender prácticamente los oficios caseros que nosotras no sabemos. Suele suceder que después de hacer muchos daños en la cocina, comedor y salones, quemarles la ropa con las planchas y la comida en el fogón, al fin aprendemos lo que menos trabajo nos cuesta. [¡Tenemos tanto en qué pensar fuera de esas faenas caseras!]

-Confíese usted -la dije-, que mientras oye cantar la sartén en el fuego y

verosimilitud aspectos de la vida que como escritora podía intuir, entender y describir, pero que seguramente en su vida diaria y consciente no hubiera podido compartir. Su voz autorial también puede volverse moralista y clasista, envolviendo así sus textos con una resistente membrana que los ha hecho impenetrables, como los de tantos otros autores y autoras del siglo XIX. Y con esta actitud crítica podemos leer un texto aparentemente reaccionario, como "Una pesadilla - Bogotá en el año de 2000" de Soledad Acosta de Samper, y situarlo en una perspectiva más justa y adecuada.

Hay cierta indecisión respecto a la voz narrativa, que en las versiones de 1872 era claramente masculina: Aldebarán, su seudónimo, representaba un hombre, un pensador, como lo explica en una columna de 1868 en El Hogar. Pero cuando publica "Una pesadilla" en La Mujer en 1879 ya firma S.A. de S., y la voz narrativa que despierta después de la pesadilla es femenina. El protagonista del sueño, el personaje testigo en quien se proyecta, es sin embargo masculino en todas las versiones, fuera una mujer o un hombre el que lo hubiera soñado. Esta indefinición y multiplicidad de géneros, frecuente en toda la obra de la autora, le permite crear con mucha más libertad conciencias distintas a la propia. Así, si ella tiene que mantener una identidad moral y monolítica, sus creaciones pueden vivir y decir todo lo prohibido.

Aunque alguna señora se desmaye y grite "¡Jesús, mil veces!" En 1905 la preocupan los artistas finiseculares y los filósofos, la política internacional y la intervención de los Estados Unidos de Norte América (Soledad Acosta estuvo en contra de la separación de Panamá e incluso

prepara las tortas y asados en el horno, olvida un tanto la Astronomía, y deja de pensar en la sintaxis de las lenguas extranjeras.

-Efectivamente, muchas de nosotras olvidan las ciencias que aprendieron [en su niñez y se entregan a faenas que no son propias de un ser pensador]. Pero yo no quiero que esto me suceda; por eso necesito disponer de muchas horas por día para asistir a aulas y repasar lo que he aprendido.

-Otra pregunta -dijo a la sazón el caballero-, ¿será usted casada?

-¿Por cuál sistema me pregunta usted?... tenemos el matrimonio civil... Pero hay personas que tienen la candidez de casarse delante de un sacerdote, ¿lo creerá usted?... Yo no he querido someterme a semejante ley. Casarme civilmente es un disparate, y en cuanto a matrimonio religioso ya he dicho a usted que jamás he entrado a una iglesia. Mis compañeras y yo somos partidarias de la completa emancipación de la mujer. Ya hemos obtenido el derecho de sufragio y hemos elegido a muchas mujeres para que aboguen por nosotras en Asambleas y Congresos, además somos partidarias de la unión libre sin trabas civiles ni religiosas... +El amor es libre y no debe esclavizarse con leyes y trabas...+ [¡Este, señores, es el verdadero progreso!]

-Jesús, ¡qué escándalo! -exclamó la señora-. Pero, ¿no sabe usted que Dios instituyó el sacramento del matrimonio desde el principio del mundo?

-¡Dios!... Dios es una palabra vaga que nada significa en realidad y que se ha reemplazado hábilmente con la de la Naturaleza. Es como el alma humana, un mito. Como jamás la he visto, ¿cómo quiere usted que crea en ella?

Y haciendo una reverencia de burla, nos dejó la cocinera diciendo:

-¡Vaya una gente atrasada y ridícula! ¡Jamás podría acomodarme en semejante familia!

Apenas había salido [la cocinera-filósofa,] cuando se presentó con gentil donaire un joven [elegante,] que resultó ser hijo de un antiguo amigo del caballero recién llegado, quien había sabido su arribo a Bogotá y que iba a saludarle. Estábamos en las presentaciones y en los preámbulos de la conversación, cuando +oímos a lo lejos el ruido más destemplado y pavoroso. Las mujeres empezaron a gritar aterradas y mi amigo y yo nos , miramos asombrados.

-¡No se asusten!, exclamó el joven. ¿No tenían ustedes noticia de este nuevo método de atraer la lluvia?

-¿Haciendo semejante ruido?

-Sí, señor. Cerca de treinta años ha que hicieron este descubrimiento, pero hace poco tiempo que se ha puesto aquí en práctica.

-Pero, señor, ¿de qué manera hacen semejante ruido tan terrible?

-Disparando fusiles, cañonazos y bombazos en las afueras de la ciudad.

-¿Y logran que llueva en realidad?

-Al que hizo este descubrimiento, se le ocurrió porque había notado que siempre llovía después de las batallas, y hoy que la pólvora es tan barata, se puede hacer sin mayor costo. Ustedes verán que de aquí a mañana llueve fuertemente.

Habiendo pasado el alboroto de la pólvora, notamos+ que por la calle pasaba muchísima gente y que se oían gritos de alborozo en lontananza.

-¿Qué sucede? -preguntamos.

-Seguramente -contestó el visitante- es que ha llegado el globo-correo de Rusia, de donde se aguardaba la noticia de la proclamación de la

organizó marchas, a sus setenta años, que fueron ridiculizadas). En 1872 anuncia una república democrática en Rusia, y en 1905 el fin del Zar y un imperio dictatorial y genocida en los Estados Unidos. En ambas versiones, los terrores son la educación de la mujer, el racionalismo, el socialismo, la educación laica del Estado. El resumen del miedo es la igualdad de clases y sexos y la emancipación de la mujer, representada en el sufragio y el amor libre. Pero también el egoísmo y la búsqueda del propio beneficio.

Sería difícil pedirle a Soledad Acosta una conclusión menos tradicional, cuando sigue siendo una respuesta muy frecuente cien años después. Al menos Soledad Acosta resuelve el fanatismo con humor y puede reírse de sí misma, de sus proyectos y sus terrores, cuando es capaz de escribir escenas que parecen probar el fracaso de la educación de la mujer, una de las tareas a la que le dedicó su vida con más persistencia, así como el de la libertad, política e individual, otra de sus grandes obsesiones, muy acorde con todo el siglo XIX latinoamericano. Según la pesadilla, en 1905 la libertad ha llevado al ensimismamiento, ese centrarse en sí mismo que ignora al resto del mundo, y que seguirá creciendo, y llevará a Gabriel García Márquez a imaginar a su pesar en 1967 un Macondo apocalíptico, borrado de la faz de la tierra, como predice en su texto Soledad Acosta de Samper. El futuro traerá cambios, pero no será mejor, nos dicen. Y el apocalipsis, el viento y el fuego, la muerte individual y colectiva, siguen siendo las pesadillas del siglo. Entre líneas, entre tiempos, entre siglos, esta autora perdida nos dice cómo convertir los miedos en sueños y cómo reírse de ellos.

República en aquella nación.

[ -¿Y qué será del Zar? -exclamé. -El biznieto de Nicolás II se ha refugiado en el Japón.

-También se espera la noticia de la coronación del Emperador de Norte América, el cual se declaró dictador, después de mandar suprimir a millones de sus súbditos que se oponían a este paso.]

-¿Y los correos vienen en globo?

-Sí, señor: hay globos-correos, globos de pasajeros y globos para mercancías. Pero estos últimos no se emplean sino para traer mercancías muy finas y valiosas, porque el transporte sale muy caro. [Además los buques, impulsados por medio del RADIUM atraviesan los océanos y los mares con la velocidad del rayo, así como los trenes y automóviles recorren en pocos minutos distancias enormes, y sin rieles suben y bajan las cordilleras...]

Un resplandor en la calle, como de multitud de antorchas, nos obligó a lanzarnos al balcón.

-¡Caballero! -exclamaron las niñas-, diga usted qué significa aquello.

Parece una procesión de frailes. ¡Viene una multitud de gente con vestidos flotantes, muy despacio y cantando! Mire usted, llevan banderas en las manos, como estandartes religiosos.

-¡Qué me hablan ustedes de frailes [y de estandartes religiosos! -contestó el bogotano-]. Frailes, monjes y conventos son instituciones suprimidas por inmorales y perniciosas para la sociedad moderna.

-¡Inmorales! -dijo la señora-, ¿de qué manera?

-Claro está. Esas gentes allí encerradas no daban su contingente de trabajo y de población al país... ¿me entiende usted?... Eso que ustedes ven es una procesión laica organizada por una Sociedad de jóvenes, los cuales tienen por ley no obedecer sino a sus caprichos y su voluntad soberana. Con el objeto de reunirse han levantado un magnífico edificio, en donde se van a instalar desde esta noche. Allí gozarán a sus anchas de la vida, y ningún agente de policía puede indagar lo que allí hacen, porque son libres e independientes de todas aquellas leyes que antes se llamaban morales.

-Dice usted -dijo el caballero forastero- que no se admiten frailes y monjas en la Sociedad, los que se retiraban a orar y hacer penitencia, ¡y sí permiten esta institución separada de toda moralidad pública y privada!

-Las instituciones de que usted habla son antiguallas... ¡hoy hemos cambiado todo eso!

[ -¿Y el corazón también ha cambiado de puesto?

-¡Hoy sólo se piensa en la filosofía y el arte, y del sentimiento y de los afectos no se habla!]

-Y esa nueva Sociedad, ¿cómo se llama?

-"El Instituto de la Alegría". Vea usted las frases inscritas en las banderolas; allí se lee: ¡Viva el hombre, encarnación del pensamiento! Acá: ¡Viva la razón humana! Más allá: ¡Viva la emancipación y la libertad! ¡Abajo la ley! + ¡Viva la voluntad soberana! [¡Mueran las religiones!]

-Pero -observé-, veo detrás de la procesión un cajón de muerto, cosa que nada tiene de [agradable ni de] alegre, ¿eso qué significa?

-Es el cadáver de un joven que se suicidó ayer. No pudo soportar la vida después de haber perdido una fuerte suma en el juego... Era, sin embargo, persona muy hábil. Viéndose sin recursos ahora algún tiempo, se dice que suprimió la existencia de un hermano rico a quien debía heredar.

-¿Y no le castigó la ley?

-No se quiso indagar el asunto a fondo. Además, aunque se lo hubieran probado, tampoco le castigarán. [Ahora días una joven mató a... diremos su marido, porque le estorbaba; estaba aburrida con él y él rehusaba separarse porque ella era rica y él pobre. Llevada ante los jueces, la joven probó de una manera evidente que ese acto le convenía, y fue absuelta.] Es cierto que hubo personas que reclamaron enérgicamente contra la sentencia de los jueces, pero nadie les hizo caso. ¡Tantas veces ha sucedido ya esto que nadie lo extraña!

-[Pero -dije- no nos ha dicho usted todavía,] ¿por qué llevan ese cadáver en la procesión de la Alegría?

-Era miembro importante de ella y tiene derecho a que lo sepulten en el gran jardín del nuevo establecimiento. [De esa manera abonará la tierra y vivirá en la memoria de sus amigos bajo la figura de los árboles y las flores.]

-¡En este lugar no se puede vivir! -exclamó la señora-, volvámonos a nuestros bosques.

-Señora -dijo el joven-, ¿se espanta usted con los resultados del progreso, la libertad completa del pensamiento y de la palabra?

-¡Cómo no! Esto no es sociedad cristiana. Las sirvientas no obedecen sino a las leyes de la Naturaleza; los desórdenes son encomiados como virtudes; ¡Jesús, mil veces!+ todos se adoran a sí mismos, se han olvidado hasta de la existencia de Dios. ¿La divina Providencia no castigará acaso esos horrores?

[-Se teme -dijo el joven- una revolución social que vendrá a poner tal vez fin a nuestros adelantos y civilización. Como se han inventado armas tan estupendas que en un segundo pueden arruinar una ciudad entera, hay gente que vive aterrada, pero...]

No alcanzó [el joven] a concluir su frase, cuando sentimos que temblaba la tierra [bajo nuestros pies], las paredes se mecían de uno a otro lado, [ruidos subterráneos nos ensordecían,] todo rodaba por el suelo, quisimos huir... +horribles alaridos se oían por todas partes; traté de huir espantado, pero di conmigo en el suelo y el golpe me despertó.+ [En aquel momento desperté agitadísima. Golpeaban fuertemente en el portón de mi casa... Era un repartidor que llevaba los periódicos matinales.]

Al ver que había soñado [y que todo me lo inspiraba una pesadilla,] me tranquilicé por el momento. Pero un sufrimiento agudo me ha asaltado. ¿Acaso las doctrinas encomiadas por cierto círculo político tendrán el resultado que en mi sueño presencié? ¿Acaso las presentes generaciones estarán inconscientemente sembrando el germen de la corrupción y los vicios que se desarrollarán entre nosotros y al cabo de años producirán estos horribles e irremediables males? ¿Acaso el descuido y la incuria de nuestros gobernantes, legisladores y padres de familia, traerá a nuestra sociedad la ruina moral [y con ella un cataclismo social que, como sucedió con aquellas ciudades de la antigüedad, nos barrerán de la faz de la tierra, olvidándose hasta del nombre que llevaban? ¡Ahí tenemos el ejemplo en Asia, en África, en Centro América! Vense maravillosas ciudades solitarias y sepultadas entre la arena de los siglos, sin que la historia ni la tradición hayan podido descubrir por qué perecieron, por qué fueron abandonadas cuando aún sus magníficos edificios asombraban por su hermosura! ¿Qué es el progreso, qué la cultura, qué la avanzada civilización sin la moral cristiana y sin Dios?] Quitad al hombre el amor a la divina Providencia, el temor a su ira santa, y el egoísmo se hará dueño de su alma y de su corazón; entonces la noción del YO, convertida en adoración de sí mismo, hará que ese ser espiritual se convierta en un bruto con instintos de tal.

La novia oscura  
(fragmento) Laura  
Restrepo

Periodista, escritora y novelista.

Desde el primer momento, cuando vi la fotografía de Sayonara, tuve la intuición de que esa muchacha había muerto en circunstancias violentas. Así como adiviné que era prostituta por sus cejas toscamente depiladas y por su mirada suave y fría como el roce de la seda; así como sospeché -falsamente- que debía llamarse Clara por contraste con la oscura luz que despedía, así también recuerdo haber pensado que poseía ese tipo de belleza que le abre la puerta a la muerte.

He seguido los episodios de su vida tratando de registrar su huella leve y su rastro de incertidumbre. La Niña, la Sayonara y Amanda: he sido testigo de tres personas distintas y no he logrado conciliarlas del todo en una identidad definitiva y verdadera. Pero mal podría lograrlo yo, convencida como estoy de que ni ella misma podría.

-Estoy repartida por dentro, doc -me cuenta el doctor Antonio María que la oyó lamentarse alguna vez- y cada una de las que viven en mí, tira para su propio lado. Me fatigo, doc, de tanto tironeo que casi me descuartiza, y quisiera descansar siendo una sola.

-Todos andamos como tú, divididos -me dice el doc que le dijo-, pero cuando seamos uno y logremos descansar, es porque estaremos muertos.

He querido entender la pasión de esa mujer que no en vano llamaban Sayonara, y acompañarla por las rutas de su recurrente despedida. He querido saber cuál era el problema, pero parece ser una constante que el problema siempre es otro, y que detrás de los motivos que mueven a alguien suele ocultarse otro motivo. La vida se debate en aguas profundas mientras las palabras y las explicaciones resbalan sobre la lisura de la superficie.

Así está bien, pienso. Así debe ser. Que la memoria de la Sayonara quede donde debe estar, en las entretelas de la suposición y de la expectativa, medio velada y medio revelada por el recuerdo que otros tienen de ella. O de ellas. De las tres: Amanda, la niña y Sayonara. Y en cuanto a mí, que me baste con llegar al final de su historia con delicadeza. Con coherencia apenas y sin forcejeos, sin excesivos ajustes literarios y sin pretender aclarar el misterio de su trinidad. Debo dejar que su estela se extienda por entre las sombras, plural y liviana, evitando calcinarla al

exponerla a la luz del día.

Quiero ahora desandar los pasos que dio entre su gente a partir de ese día decisivo y barrido por aguavientos, el del regreso a Tora, cuando la vieron llegar tal como había partido, con la falda negra de tajo lateral, la melena chorreando agua, la blusa china con su ristra apretada de botones y su dragón doméstico.

-Tal como había partido, sí, con la diferencia de que ahora respiraba más profundo el aire -me aclara Todos los Santos-, pero de eso no nos percatamos sino quienes la amábamos. Quiero decir que traía encima algo nuevo, un don ganado durante la ausencia, y era el de la madurez. Una madurez espléndida, sin afanes ni estridencias, dulce y serena como el lucero del alba.

-¡Dulce y serena! -ríe la Olga- ¡Decirle lucero del alba a semejante tigre malayo! Me cuentan que el camino de regreso fue duro y lento, y lleno de asombros.

-Duro y lento y lleno de asombros, sí, señor, igual que la vida de la gente -filosofa la Olguita, y se echa a reír de nuevo.

-Ya calla, Olga -la reprende Todos los Santos-, deja de andar repitiendo, que pareces eco.

Sayonara llevaba del cabestro al burro, con la Fideo terciada como fardo sobre las angarillas. La enferma, fastidiada a rabiarse dentro de su propio pellejo ulcerado y ardido, venía trinando del mal genio y reviraba con tal hosquedad ante cualquier intento de socorrerla, que en más de una ocasión la otra tuvo que amenazarla con dejarla abandonada para que algún viandante samaritano lidiara con sus demasías. Pero no había advertencia que valiera. La Fideo sólo daba tregua cuando se adormecía derrotada por la languidez y la hinchazón de sus miembros, pero volvía en sí a cada sacudida de la marcha para dar grandes voces al cielo, con un patetismo que a Sayonara le parecía fuera de tono:

-¡Ay, don Enrique, llévame contigo! —aullaba—. ¡Apiádate de mí y llévame donde tú estás, que aquí abajo todos son una parranda de cabrones!

-Malagradecida -protestaba Sayonara.

-Que vayan a joder a su madre los que crean que encima de todo tengo que dar las gracias. ¿Gracias, Dios mío, por estas bubas tan grandes como huevos de gallina? ¿Gracias a la Virgen por estas pústulas hediondas? ¿A quién carajos quieres que le dé las gracias?

-Al menos a ese señor que se acercó a ofrecerte agua. No tenías por qué maldecirlo; sólo quería ayudar.

-¡Ayudar! El malparido... Hermano será, o primo, o por lo menos compadre del cafre que me pegó esta peste.

Desde lejos, antes de que aparecieran los primeros tejados, Sayonara divisó las once llamaradas azules de las chimeneas de la refinera, que se elevaban contra la llovizna por encima de las copas de los árboles más altos, y sus ojos, reconociendo la querencia, se humedecieron al seguir el lento elevarse de las columnas de humo espeso. Aunque enseguida miró mejor.

-Qué humitos más raros -comentó.

-¿Qué tienen de raro? -gruñó la Fideo.

-Que suben muy raro.

Le pareció que se detenían a mitad de camino para expandirse hacia los lados, hinchándose en nubes gordas, esponjándose de manera inesperada para encapotar aun más los cielos recargados de electricidad, con lo cual lograban rarificar el aire y alterar en algo el aspecto de lo familiar, volviéndolo un simulacro.

-Las cosas han cambiado allá abajo, Fideo -le advirtió Sayonara-. No estamos regresando al mismo lugar que dejamos. .

-Las cosas siempre cambian, o qué te crees, no te hagas la avispada.

En realidad las señales de la extrañeza habían empezado a dejarse ver, esporádicas, desde hacía un par de horas, cuando las viajeras se toparon con la primera enramada. A la vera del camino, así sin más, cubierta con chamizos y plásticos, con tres latones por paredes y hacia la parte del frente un costal por cortina; de un metro escaso de altura de tal manera que una persona cabía sólo acostada. Al lado de la enramada, sentada sobre una piedra, esperando, había una mujer muy pobre con los senos al aire y los labios pintarrajeados. La Fideo venía con fiebre y para protegerla de la llovizna, que la calaba y la estremecía, a Sayonara se le ocurrió la peregrina idea de pedirle permiso a la mujer de guarecerla bajo su choza mientras escampaba.

-¡Largo de aquí! -la boquipintada amenazó con arrojarles una piedra-. ¡Encima de que los clientes están tan escasos! ¡Largo de aquí, apestadas, antes de que me espanten a la clientela!

Algo más adelante el camino desembocaba en la carretera, ahora asfaltada, y la Sayonara, la Fideo y el burro echaron a andar por la orilla, apretándose contra los riscos para que en una curva no los arrollaran los vehículos que casi los rozaban al pasar zumbando, y para no morir bajo las ruedas de los camiones repletos de soldados y de armamento.

-Bonito, el asfalto -dijo la Fideo, en un repentino apaciguamiento del ánimo-. Brilla muy bonito.

-Refleja las luces de los automóviles, porque está mojado -le dijo Sayonara, y más le hubiera valido

quedarse callada porque la Fideo, de nuevo irascible, le contestó con una pedantería.

Y entonces, otra vez, los lugares conocidos espejearon con visos de irrealidad, cuando al lado de la carretera fueron apareciendo, una tras otra y a cada tanto, enormes vallas publicitarias en las cuales la empresa, mediante slogans, pretendía motivar a los trabajadores, o a la población masculina en general, a dejar atrás los riesgos de la vida errante y de los amores ilícitos para formar una familia con todas las de la ley. Hombre sin hogar, aseguraba la sabiduría en forma de letrero, es como santo sin manto, como ave sin nido, como nido sin ave, como casa sin techo, como techo sin casa, como testa sin sombrero o viceversa: todas cosas desamparadas, indeseables e incompletas.

-Oigan no más, la Troco insiste en oficiar de casamentera al por mayor -dijo Sayonara, y no acababa de decirlo cuando distinguieron entre los matorrales, justo debajo de una de las vallas, otra enramada semejante a la anterior pero un tanto más sólida y adornada en redondo con un colorido festón sintético. Esta vez la dueña era una joven gorda y embutida entre unos slacks apretados, y aunque ellas se alejaron para no importunar, vieron descender a un chofer y a su ayudante de un Pegaso de 16 llantas que se detuvo al frente, vieron al chofer y a la gorda penetrar en la enramada y pudieron atisbar, por entre las rendijas que dejaban las ramas, lo que hacían allá adentro mientras afuera el ayudante esperaba su turno, cortándose las uñas con un alicate.

-La de antes trabaja para los de a pie y ésta para los motorizados -anotó la Fideo.

Entreveradas en una sola melancolía, llegaron flotando por entre la lluvia diversas músicas de vitrola que hicieron que Sayonara apretara el paso y no se detuviera hasta alcanzar ese mirador desde el cual se abarca el rubio serpenteo del Magdalena, que en ese instante ahogaba en sus aguas los rayos de la última luz. Pudo contemplar en su entera extensión a la ciudad de Tora, detenida contra la gran corriente y desbordada en las otras tres direcciones como si se hubiera empeñado en crecer en contra de la razón humana y de la voluntad de Dios. Al otro lado del río arreciaba el aguacero y la lejanía se fundía en grises lavados, como si hacia allá se extendiera otro país.

Atravesó el puente de Lavanderas en el justo momento en que empezaban a encenderse, una aquí y otra allá, las bombillas de colores del barrio de La Catunga, lamidas por la lluvia y muy disminuidas en cantidad, pero aún azules, rojas, verdes y amables como una Nochebuena.

-Ya no hay tantas luces -le dijo Sayonara a la Fideo.

-Qué va a haber, si ahora las putas se enmontaron y despachan en covachas. ¡Espacio, niña, que me majas! ¡Ay, don Enrique! ¡Dile a esta despiadada que amaine el trote, que acaba conmigo! -gritó la Fideo, zarandeándose como un bulto de mazorca porque la Sayonara no podía más con los latidos de su corazón, que ya corría desbocado hacia el encuentro, y había echado a correr ella también, loma abajo.

Antes de llegar a las primeras calles ya había parado de llover y Sayonara, ocultándose tras una tapia, se quitó la ropa empapada y se puso su traje de combate con todo y zarcillos y zapatos de tacón altísimo, y a la Fideo quiso organizarla entre una bata limpia y fresca de algodón floreado.

-Para que llegues buenamoza -le dijo, pero la Fideo, más ofendida que si le hubieran cruzado un par de cachetadas, reviró que qué tan bello creía que podía ser un saco de pus. Con todo y todo se dejó peinar, secar la cara y enchufar la bata, y pese a los tormentos de la entrepierna se encaramó a horcajadas en el burro, muy erguida y compuesta por cuestión de dignidad.

Fueron entonces a buscar, antes que nada, al doctor Antonio María en su consultorio. Lo encontraron parado en la puerta, avejentado y con los dientes de castor aún más notorios que antes porque las mejillas se le habían chupado.

-A este pueblo se lo ganó la moralina y su hermano siamés, el pavor-les advirtió el doctor después de darles apenas la bienvenida, contento de verlas pero demasiado atribulado para expresarlo, y siguió adelante, enardecido e incontinente, con su discurso-. A la sífilis la consideran una enfermedad obscena y a su propagación y la de otras venéreas la llaman la peste, sin diferenciar. Todo mal mayor del cuerpo es peste y es inmundo y censurable, se trate de viruela, carate, mal de pinto, pian, lepra de monte, mal azul y hasta llagas comunes o heridas de mal ver. La filosofía generalizada es que cualquier varón enfermo es una víctima, que toda puta está enferma y que toda enferma es puta. Las prostitutas, y en ningún caso los hombres que se acuestan con ellas, son la fuente del contagio, el origen del mal. El credo vigente es que a las enfermas hay que exterminarlas y a las putas hay que erradicarlas, y según andan diciendo, a medio centenar de prostitutas, o sospechosas de serlo, las han encerrado en Altos del Obispo, en un campo de detención con alambre de púas y vigilancia militar. Otras se han trasladado a vivir en el cementerio para trabajar por partida doble, brindando su amor en las noches sobre las tumbas y

ganándose unos centavos complementarios durante el día, como plañideras. Mientras tanto la comunidad de los sanos sigue firme con su cruzada y se vanagloria de su conducta inflexible porque da por hecho los vínculos entre la peste y la degradación moral. Nadie, y menos que nadie las propias prostitutas, quiere saber nada de explicaciones científicas ni de formas de prevención, porque les resulta más dramática y más seductora, más útil para la autocompasión que siempre han practicado, la creencia de que la enfermedad es la expresión de la cólera divina porque Dios es partidario de la monogamia.

-¿Nos regala un vasito de agua, doc? -le interrumpió la monserga Sayonara con suma timidez, y sólo entonces el doctor Antonio María cayó en cuenta del cansancio absoluto que traían encima las viajeras y del deplorable estado de salud en que venía la Fideo.

-¡Discúlpenme, por favor! -suplicó, de verdad avergonzado-. Sigán, sigán, que adentro hay cama y comida para las dos.

-¿Cómo están la Preciosa y los niños? -le preguntó, sonriendo, Sayonara, y el doctor, que en un primer momento no supo quién era la Preciosa, recordó enseguida la ocurrencia de su mujer, se rió también y contestó que estaban alentados y que se habían trasladado a vivir a la parte trasera del consultorio por temor a que los agredieran en casa mientras el doctor estaba afuera, trabajando.

-Y entonces, doc -le preguntó Sayonara-, ¿se están acabando las putas en Tora?

-Hay más que antes, sólo que más desgraciadas. Los hombres que se casan no por eso...

-La Copa Rota era un palacio comparado con lo que vimos hoy -lo interrumpió la Fideo.

-...los que se casan no por eso dejan de visitarlas, y también las buscan los que van llegando con el trasiego, ahora multitudinario por los desplazamientos que ocasiona la violencia en el campo.

-Bueno, doc, yo me voy yendo antes de que se haga más tarde, porque le traigo a la madrina un arequipe en totumo y ella no come dulce después de las nueve, porque según dice le alborota el insomnio -se despidió Sayonara-. Dejo a mi enferma en buenas manos. Hacia las once vuelvo y lo reemplazo en el horario nocturno.

-Esta noche por ningún motivo. Hoy descansa y mañana también y te espero el miércoles, si quieres. De la Fideo nos encargamos la Preciosa y yo. Queda con otras dos compañeras, Niña de Cádiz y la Dientes de Oro, que están aquí internadas mientras se alientan...

-Mientras se alientan o se mueren -volvió a interrumpir la Fideo.



-...que están aquí mientras se alientan, así que no se va a sentir sola. ¿Y el burro, te llevas al burro?

-El burro es de la Fideo.

-Entonces déjalo, que nos viene bien para traer agua. Espera, niña -le pidió en el último instante el doctor, deteniéndola por el brazo-, deja que te revise. No me toma más de cinco minutos. No seas irresponsable ni obstinada; mira que, moralismos aparte, el contagio se está extendiendo y si la enfermedad se controla a tiempo es mejor que si...

-Ni loca, doc -lo cortó en seco la Sayonara-, ninguna falta me hace que usted me examine las partes físicas, ni que me meta por allá adentro sus espejos y sus palancas. Yo me sé mirar a mi propia persona y le aseguro que tengo el chocho más lozano que una rosa.

"Picha dura no cree en Dios", había escrito la " subversión en grandes letras irregulares sobre la fachada del Ecce Homo, y Sayonara atravesaba la plaza central con recelo, olfateando ése y otros desconocimientos como quien regresa a un lugar donde nunca ha estado. Veía más policía dando vueltas; más muchachos de gafa negra; menos parejas bailando en los cafés; más basura regada por las calles; la gente más silenciosa, más elegante, mejor vestida; otros más zarrapastrosos y hambrientos; muchos sin techo ni trabajo que se arrimaban con todos sus hijos a cualquier esquina sin nada que hacer, salvo esperar.

Al pasar frente a la estatua del Descabezado, Sayonara sintió en el alma el mordisco de un mal recuerdo, o de una premonición, ¿o era más bien el olor dulzarrón y pervertido que emanaba del matadero municipal? Unos instantes después se topaba cara a cara con quien menos hubiera deseado, el malandrín del Piruetas, que avanzaba por entre el gentío a saltos nerviosos de sus zapatitos blancos, con un escaparate portátil colgado al cuello sobre el cual exhibía variedad de potingues y hierbas del buen querer, y la afamada Pomada de la Condesa para remendar la doncellez, don muy solicitado en aquellos tiempos de contrarreforma.

-Entre más prohibiciones, mayor el retorcimiento del negocio pornográfico, y quién mejor que el Piruetas para exprimirle el jugo a esa fruta. Cuando se le agotó la veta de la falsificación de cuadros -me cuenta Sacramento-, se dedicó a la venta de un estimulante que hizo época en Tora, inventado, fabricado y promovido por él mismo: los supositorios de pimienta.

-¡Así brincotea el Piruetas por la vida! -ríe Todos los Santos-. Muy así, con resabios de polichinela culiapietado, como si estrenara supositorio de

pimienta entre las nalgas.

-Además vendía preservativos de tripa animal - me | sigue informando Sacramento-, también patentados por él y promovidos como la moderna solución contra los embarazos y los contagios, pero de mala fama entre los usuarios por incómodos, por resbalosos y por sus resultados inciertos.

-¡A penar, hombres de corazón tierno, que la Hermosa está de vuelta! -pregonó en falsete el Piruetas al ver pasar a Sayonara, y rostros para ella extraños voltearon a mirarla.

-Anda a comer mierda, bicho agorero -reviró ella, espantándolo con la mano-. La última vez que me soltaste un requiebro me cagaste la vida, y aún no me repongo.

Aunque ella no se percatara, muchos ojos la habían visto, le habían seguido uno a uno los pasos, le habían olfateado el rastro desde el mismo momento en que había vuelto a pisar el pueblo, y ahora la voz de alerta del Piruetas se regaba de casa en casa: había regresado. Por segunda vez se tomaba el pueblo la niña puta; Sayonara, la puta-esposa; Amanda, la novia vestida de blanco; la esposa ya sin su marido y otra vez vestida de noche; la bella desafiando al mundo como hacía en aquellos otros tiempos, los que a sangre y fuego quería olvidar la gente.

-Tal vez si hubiera regresado con el pelo recatado y el cuerpo escondido entre ese traje sombrío de novicia triste que llevaba en Villa del Amparo -especula la Machuca-tai vez...

Por si fuera poco había entrado portando sobre un burro la imagen ejemplarizante y rediviva del pecado con todas sus consecuencias, es decir a la Fideo, toda ella florecida en chancros, varios ocultos y uno exhibido en aquel lugar donde más aterra y ofende al prójimo, es decir en plena cara. No acababa Sayonara de mandar a comer mierda al Piruetas cuando percibió en la multitud que la rodeaba los reflejos súbitos y espasmódicos y al mismo tiempo pavorosamente sincronizado del ganado en el instante previo a la estampida. En medio de una imprevista parálisis del aire se produjo una repentina y oscura coreografía colectiva a la cual ella misma trató de integrarse sin saber por qué, tal vez por mero instinto de sobrevivencia.

-Para esto volví al pueblo, para encontrarme con mi destino -me dice Todos los Santos que alcanzó a discernir Sayonara en un destello de lucidez final.

Segundos después quedaba aprisionada por la barrera humana en una forzosa primera fila justo frente al lugar donde un grupo espontáneo de iracundos

sacrificaba a un nombre enjuto, bajo de estatura, con una camisa clara y desabrochada cuyas faldas flotaban fuera del-pantalón.

-¿Entonces no le cayeron a ella?

-Calle esa boca y toquemos madera -Todos los Santos golpea la mesa con los nudillos- Le cayeron a otro cristiano y no a ella, porque como le aclaró el otro día la Fideo, Sayonara cargaba en el hombro al pajarraco negro, pero lo mantenía apaciguado y le daba de comer con la mano. Pero no perdió detalle de aquel episodio y la pasión y muerte de ese individuo quedaron tan grabadas en ella, que varios días después seguía repitiendo como una autómatas que era pequeñajo y reseco, que llevaba la camisa por fuera del pantalón y que antes de expirar quiso decir algo que nadie entendió. Era zapatero, ¿sabe? Lo que se llama un zapatero remendón. Un artesano humilde con un nombre estafalario, Elkin Alexis Alpamato, oriundo de Ramiríquí, en Boyacá, con tres años y medio de permanencia en Tora. Todas lo conocíamos porque le llevábamos el calzado para reparación. Cuando un tacón puntilla se gastaba, se torcía o se floreaba, nadie como él para remozarlo con cuero nuevo y tapa reforzada en metal. Alegaba que los zapatos de tacón alto eran uno de los siete inventos mayores de la civilización y que junto con la media de seda habían sido el verdadero pecado de Eva en el paraíso, la auténtica manzana de la perdición. Alpamato, le decíamos, para esta noche me dejás estos tacones listos para arrancarle estrellas al pavimento, y él cumplía porque le gustaba cumplir.

Matarlo les tomó sesenta segundos y lo hicieron a físicas patadas, en un solo ramalazo fulminante de ciempiés descontrolado; asalto veloz y voraz de gorriones famélicos sobre una miga de pan. Después de la golpiza, él se puso en pie en un último intento de decencia, se recostó contra un muro, trató de pronunciar su voz postrera y volvió a caer, difunto ya, pobre guiñapo sanguinolento sin culpa ni redención. Sayonara contempló la matanza sin despegar los ojos de la víctima como si volviera a mirar lo ya visto, lo desde siempre presentido, como si fuera testigo de algo que iba a suceder y no sucedió, como si no fuera aquel hombre, sino ella misma, quien hubiera debido morir esa noche, a esa hora señalada y en la desolación de aquella esquina.

-Debió presenciar tamaño horror precisamente el día de su regreso a casa -me dice Machuca-, como si la propia ciudad se encargara de ponerla al tanto de los nuevos tiempos que campeaban por acá. -¿Qué había hecho el zapatero? -pregunto-. ¿Por qué lo mataron? ¿Quiénes?

-Gente común y corriente; no crea que eran asesinos

ni maldadosos de oficio. Pequeños comerciantes de Calle Caliente, enardecidos por los desalojos.

Nunca antes y nunca después se pusieron tan de acuerdo las cuatro instancias del poder, ni actuaron-tan sincronizadamente. Las medidas de salud pública se dictaban desde el pulpito, la Tropical Oil hacía de consejera matrimonial, la Cuarta Brigada decidía cuáles debían ser los

pilares de la moral y el señor alcalde, representante en Tora del Directorio Nacional Conservador y copartidario del senador Mariano Ascárraga Caballero, el ingrato que llevó a la tumba a la bella Claire, era quien señalaba con el dedo a los que merecían escarmiento y castigo por infringir las leyes éticas, higiénicas, laborales y de orden público. Uno de los ejes de esa estrategia a cuatro bandas fue la manguala para limpiar la zona roja hasta dejarla llana, porque querían construirle encima barrios de vivienda multifamiliar a imagen y semejanza del Barrio Staff, pero en versión apretujada, criolla y proletaria. Afirmaban que querían acabar con el puterío y con las zonas rojas pero a la hora de la verdad todo lo pobre les parecía rojo, como si barrio humilde y zona de tolerancia fueran la misma cosa. Después de uno de esos desalojos, el día del regreso de Sayonara, los damnificados bajaban a la plaza arrasando con lo que se les pusiera por delante, mueble o inmueble.

-¿Y por qué el zapatero? ¿Qué había hecho?

-Nada. No había hecho nada.

Sólo pretendía invocar la calma para que no vandalizaran, pero refulgía tan agudo el descontento que le cupo en despiadada suerte hacer de chivo expiatorio y recibir la descarga.

-Claro está que Sayonara le hubiera dado una explicación distinta al insuceso -me advierte la Olga-. Si le hubiera preguntado a Sayonara, le hubiera dicho que el zapatero, sin saberlo, cambalacheó su destino por el de ella.

Después del crimen, durante unos cuantos, eternos minutos, la ciudad quedó sumida en un raro letargo de silencio y de ausencia, como si todos hubieran corrido a refugiarse del espanto en el interior de sus casas o de sus propios corazones, y fue durante ese lapso de quietud ultramundana que Sayonara bajó por Calle Caliente y penetró en territorio de La Catunga sintiéndose ajena dentro de su propio cuerpo, mirando este planeta con ojos de extranjera y temblando de sobrecogimiento tanto o más que la primera vez, tantos años atrás. Entonces volvió a ver a Sacramento niño sentado sobre la zorra con sus pestañas crespas y su pelo de estopa, advirtiéndole que quien entrara a ese lugar no podría salir nunca.

Buscó la casa de Todos los Santos y no encontró sino los escombros. Volvió atrás, buscó de nuevo y nada, no encontró nada, y entonces se preguntó, me asegura la Olga, si no habría muerto después de todo, y si la historia del zapatero sería sólo una de esas mentiras piadosas que se dicen a sí mismos los muertos para paliar lo irreversible de su situación.

Montada en la dificultad de sus tacones altos y su falda entubada, sin luz de farol ni de luna, Sayonara se fue haciendo equilibrio entre las colinas de despojos creyendo adivinar aquí y allá rastros de lo vivido: este poco de polvo fueron naranjas al desayuno, aquel ladrillo quedó de la tarde en que me dijiste, estos terrones fueron monedas en mis bolsillos, esta pila de greda...

-¡El collar de Aspirina! -gritó de pronto, porque allí estaba el collar de Aspirina con todos y cada uno de sus falsos diamantes, refulgente y real entre ese montón de nada e invitando a Sayonara a recuperar la fe en su propia existencia.

No encontró mucho más que celebrar, ni patio, ni ventana, ni cielo al otro lado de la ventana, ni espejo junto a la alberca ni tampoco alberca, ni canarios en las jaulas, ni marranera ni platanal, ni tienda de grano en la esquina, ni Dancing Miramar con sus concursos de baile y sus decorados en peluche rojo. A qué crearle, ¿al collar, que estaba ahí, o a todo lo demás, que no estaba?

-¿Y mi madre Matildita Monteverde? ¿Y mi madrina Todos los Santos? -le preguntó en voz alta a la oscuridad.

-De tu madre no sé nada -le contestó un ser humano que salió no supo de dónde-. De tu madrina sí te puedo dar razón. Después del desahucio vino la demolición y Todos los Santos se mudó a vivir a casa de la Olga.

-Y la casa de la Olga, ¿no la tumbaron?

-No. Hasta allá no han llegado las mejoras. Esto de por acá ya no se llama La Catunga sino La Constancia, y dicen que dentro de poco va a ser un barrio respetable. Sayonara agradeció la información y se alejó de este segundo escenario de su pasado, al que pronto le pasarían por encima los bulldozers así como al primero, el de su niñez, lo habían devorado las llamas, y así como al tercero, el de su matrimonio, ya empezaba a pasarlo el lado quieto de la memoria.

El patio de la Olguita olía a de todo, a lo bueno y a lo malo, a hierbas aromáticas verdeando en las materas, a comida apetitosa dorándose en el horno, a orines de animal doméstico, a tufos del caño que corría cerca con sus aguas negras dando tumbos por entre peñascos. Todos los Santos sopeaba en benzoato de bencilo a un cuadrúpedo afectado por la sarna cuando vio aparecer a Sayonara, y habían sido tantos y tan largos los días de la espera que no supo si era realmente ella o sólo su recuerdo encarnado. Tampoco pudo

saludar, manifestarle su mucha complacencia ni preguntar nada porque comprendió que la ahijada, que venía descompuesta y empalidecida, no estaba para agasajos ni para respuestas y que lo único que quería era relatar el horror del linchamiento una vez y otra vez y otra más, como si congelando la escena en palabras lograra evitar que aconteciera.

-¿Será verdad que a veces otro muere por ti? -fue la primerísima frase que dijo al entrar- Tengo el palpito, madrina, de que le acaba de caer a un zapatero una muerte que venía dirigida a mí.

-Por mucho que la Olga y yo le argumentábamos, no lográbamos sacarle ese fanatismo de la mente -me cuenta Todos los Santos-. Ella juraba que había visto el rayo de la muerte descender del cielo derecho hacia su persona y desviarse en el último instante para fulminar a Alpamato.

Sin escuchar razones, Sayonara entró al dormitorio y se dirigió al amo, ese joven Jesucristo atormentado y con el corazón expuesto que sabía, como ella, ofrecerle al prójimo sus entrañas; el mismo que se había convertido en pavor y también en consuelo de sus días de infancia, el que durante tantas horas de trabajo sobre el catre en decúbito supino había alumbrado con lámparas ardientes su mínima verdad de niña solitaria y desnuda, haciéndola invulnerable al bañarla en su fulgor rojinegro.

-Señor mío Jesucristo -imploró arrodillándose ante el cuadro-, santo patrono de los desbaratados, cuida del alma de tu siervo Alpamato, ya que su cuerpo se lo tiraste a las fieras. Si es cierto que él murió en vez de mí, siguiendo tu santo ejemplo, dale las gracias de mi parte. Dile que ya llegará el día en que yo también deba cargar con una muerte ajena y que espero cumplir entonces con tanta generosidad como él acaba de hacerlo conmigo.

-¿Qué está sucediendo en este pueblo, madrina? -preguntó al salir al patio.

-Cosas raras. Los muchachos matan gatos y los despellejan, algunas personas salen de su casa y nadie vuelve a saber de su paradero. Ya te digo, pasan cosas. El otro día en plena Calle Caliente amaneció acuchillado el pavo real de doña Magola.

-¿Acuchillado un pavo real? ¿Y quién quería acuchillar un pavo real?

-¿Qué sé yo, tal vez el mismo que despelleja gatos. ¿Y las niñas? -fue lo único que a su turno atinó a indagar Todos los Santos. Por Sacramento no quiso ni averiguar, porque le echaba la culpa del descalabro de la familia y de toda Tora

-Las niñas están bien allá, en Virgen del Amparo. Sacramento las cuida más que si fuera su padre. Yo me vine sola, madrina- anunció Sayonara-, y no pienso volver con él.

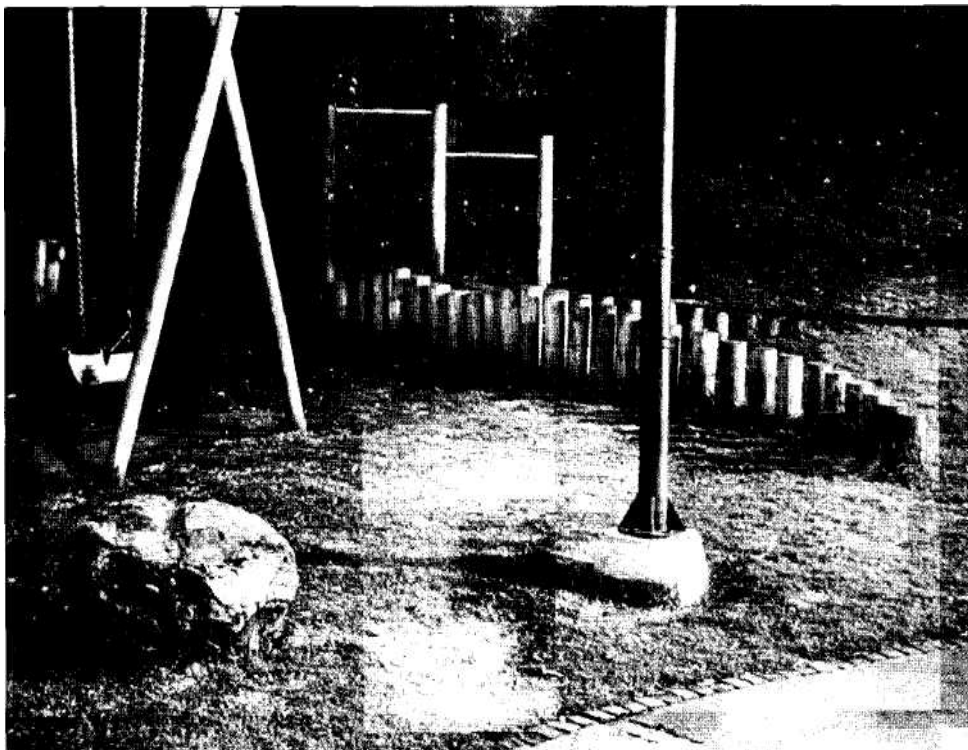
-Todo lo haces al revés -le reprochó la madrina-. Dejas de ser casada precisamente ahora, cuando las esposas circulan orondas mientras las putas pasan agachadas para esquivar la animosidad. Déme esa papaya, ¿qué vale aquella guanábana?, así dicen las señoras cuando van al mercado, así, señalando las frutas con dedos tiesos para que les noten los brillos de la alianza de oro en el anular -le contó-. Y compran carne barata en el comisariato con un carné que las acredita como familia legítima de obrero de la empresa. Las vieras, le regalan la tarde entera a un ocio extranjero que llaman el té canasta y que consiste en jugar a los naipes y atragantarse de bizcochitos y golosinas.

-Eres dura con ellas -le quiso hacer notar la Olga, que estaba de plácemes por el regreso de Sayonara y le ofrecía mantecadas y pandeyucas, porque para ellas no hay mejor forma de expresar cariño que agasajar con alimentación en abundancia- También las casadas friegan el piso y le echan sal a la sopa y sufren desengaños, igual que nosotras...

-¡Chitón, Olguita! -la calló Todos los Santos-, que al enemigo no hay que darle ni la hora. Como dije, las esposas a jalarle al bizcocho y al vinillo, ¿y las putas? Las putas, que se sienten pasadas de moda y arrinconadas, para sobrevivir han tenido que inventarse todo un repertorio de monerías en la cama.

Para ser solicitadas, a las mujeres de la vida se les volvía indispensable conocer malabares, floreos y exquisiteces antes difíciles de imaginar, y ya no era nadie la niña que no se desempeñara con soltura y sin remilgos en el doble plato, la lluvia de oro, el more canino, el salto del ángel, la chupandinga, la arepería, la entrada por el garaje, la gotita de leche y cuanto exotismo ha inventado el género humano, llegando hasta el extremo de afeitarse el vello del pubis para garantizarle a los clientes, cada vez más exigentes y rudos, que estaban limpias de ladillas.

-¿La Machuca? Aquí donde no nos oiga, a la Machuca le dio por pintarse de púrpura los pezones...



Eduardo Consuegra-FOTOGRAFÍA B/N 1999

## "No se vaya, que esto se compone"\*

Guillermo González Uribe

Director Revista Número.

Ya no escucho noticieros en la madrugada. Prefiero la música clásica. Cuando oía las noticias temprano, comenzaba el día deprimido. Que fueron los paras los que asesinaron quince campesinos en un pueblo llamado Honduras; luego dijeron que había sido el ejército. Al rato, o a la mañana siguiente, que se comprobó, luego de una investigación, que la masacre en un barrio de Urabá fue cometida por las Farc. Dicen que los paras, o el ejército o juntos, asesinaron a los campesinos porque vivían en una zona de influencia de la guerrilla y, entonces, podían ser guerrilleros o les colaboraban o por si acaso. Y lo de las Farc, que porque los que vivían en ese barrio eran simpatizantes de un sector del EPL que había entregado las armas y no estaba con ellos y podía estar con los otros y... Así no se puede despertar uno todos los días. Sí, esa es la realidad, pero tan metida dentro de la casa, dentro de la cama, en el baño, en el desayuno, no deja pensaren nada más.

Mejor cojo el periódico. Por lo menos allí puedo escoger si termino de leer la noticia o paso a otra página. Dice un titular: "El presidente de Estados Unidos reafirma que no invadirán Colombia". Que para qué la va a invadir, se pregunta un articulista del otro periódico, si ya están aquí hace rato. Uno más dice que el presidente de Estados Unidos siempre habla así antes de comenzar una invasión. Paso a otra noticia, dice que ya ni por teléfono se puede pedir taxi a domicilio en Bogotá; han interceptado las frecuencias y llega un móvil que no es de la empresa y le hacen "El paseo millonario": el carro lo recoge a usted, se detiene en la esquina siguiente, se suben dos hombres, o un hombre y una mujer, no importa la combinación, el caso es que se suben, lo insultan, le pegan, le quitan su dinero, sus tarjetas, si no tiene le vuelven a pegar, lo vuelven a insultar y lo abandonan horas después, semidesnudo y magullado, en un potrero. Otra noticia. Que no se puede, que aún no se puede

\* Valla publicitaria situada en la carrera séptima con calle 57 de Bogotá.

negociar la paz. Que por trigésima sexta vez suspendidos los contactos para iniciar los diálogos que llevarán a las conversaciones que conduzcan a los encuentros para lograr los acuerdos que permitan sentarse a hablar sobre los posibles puntos que se discutirían para pactar un preacuerdo con los probables temas de una futura negociación. Reflexión: uf. Largo, pesado, enculebrado y lleno de riscos el camino de la negociación, pero no hay otro, y si lo hay es que siga la escalada de la guerra y como parecen pensar y hacer los guerreros, pues démosles en la cabeza, también, a los que están tranquilos en las ciudades para que no se les olvide que la cosa también es con ellos. A unos los secuestran, a otros los desaparecen o los asesinan; no hay acuerdo social; y cada día se ve más claro que la madre de la guerra es la corrupción y el ninguneísmo. ¿Que qué es ninguneísmo? Pues viene de ninguno; ninguno puede participar ni gobernar ni ocupar puestos ni expresarse sino yo. Termina la reflexión.

Y llego a la página de esta libreta donde escribo el borrador y encuentro un dibujo de mi hija de tres años y recuerdo a mi esposa diciendo que esto está muy sobado y que por qué no nos vamos y trabajamos en otra parte donde sí dejen. Y le digo que no, que yo quiero esta vaina, que aquí está la vida de uno, sus afectos, sus querencias, y que si todos nos vamos les dejamos este hermoso y maravilloso país a los armados, a los autoritarios. Sigo escribiendo sobre los dibujos de mi hija y sigo pensando y creyendo que vale la pena, que hay que seguir acá, que hay que seguir haciendo cosas, que de todas formas, pese a todo, hay que seguir adelante, y que sí, que la negociación es el camino.

El día avanza. En la calle, un bus nos cierra, casi nos estrella, nos saca de la calle; sí, hijo de puta, asesino, le digo, se sale uno de casillas, pierde el control, que aquí puede significar perder la vida, pero seguimos adelante; mi mujer conduce. Le digo, cuando vuelvo a mis cabales, que qué se le va a exigir a un tipo que lleva 14 o 15 horas frente al timón del bus, viendo de dónde sale una mano para atravesársele al otro bus y ganarle y recoger al pasajero, recibir el dinero, darle las vueltas, echar a los otros pasajeros para atrás, casi espachurrarlos para que quepan más -es que su sueldo es un porcentaje de lo que cada pasajero pague, ergo, tiene que llevar muchos pasajeros y hacer muchos viajes y correr mucho y pasar por encima del que maneja el otro bus-; qué se le va a exigir a este conductor que además tiene que parar

cuando suena el timbre, y cuidar a los colados que se meten por la puerta de atrás y regañar a la señora que se subió hace dos cuadras porque no se corre para atrás y ella le responde que no se corre porque el tipo ese bajito, el enano de mierda ese que va para atrás, se lo estaba arrimando y que qué quiere, que sí le gustaría que le hicieran lo mismo a su mujer y que ella se dejara manosear de cualquiera, que mejor ande más rápido, que va a llegar tarde al trabajo por culpa de él, por andar parando en cada esquina a recoger gente y que... El conductor ya no le está parando bolas porque por la puerta de atrás acaba de ingresar un hombre con la pierna gangrenada que pide limosna y le hace competencia al trío de música llanera, madre, padre e hijo, parece que con arpa y todo ya terminaron su segunda canción, y que ahora cuentan que están en esas, de músicos ambulantes, porque los sacaron de su parcela unos hombres armados que llegaron y les dijeron que tenían 48 horas para irse o no respondían... Y tres puestos atrás una niña como de trece años, bonita, con su uniforme de colegiala, minifalda y una blusita semitransparente que medio deja ver sus senos en crecimiento, vende chocolates para ayudar a su mamá que está enferma y cuenta que su papá quedó desempleado y se fue de la casa y tiene tres hermanitos y coqueteando les dice a dos estudiantes imberbes que le compren y cuando frena el bus se recuesta sobre uno de ellos y éste se sonroja y le pide dos chocolates y el chofer grita: "Allá los dos que se subieron por atrás que manden lo del pasaje".

¿Que por qué se queda uno en Colombia? Bueno: unos, muchos, porque no tienen a dónde ir; otros, por testarudez, podría ser una respuesta, pero más bien porque uno ama esto, aquí está la mayor parte de la gente que uno quiere y que lo quiere a uno. Ve, hacía tiempo no escribía despotricando contra todo; parece que es más fácil que tratar de encontrar soluciones. Televisión tampoco veo ya casi, pero quiero volver a los periódicos. Hojeo uno que otro articulista, muchos de ellos manejan lugares comunes, porque como que no hay la conciencia de la función social que cumplen. Claro que a veces se descachan y dicen algo. Pero los hojeo para saber qué está pensando la derecha, y el centro y todavía queda uno que otro de izquierda, aunque la mayoría escriben desde el exterior, porque lo real es que la izquierda legal fue prácticamente barrida, aniquilada, borrada. Sí, todavía son válidas esas clasificaciones. Bueno, también de vez en cuando hay una entrevista de calidad. Los domingos es el día que

más vale la pena leer el periódico, porque hay analistas invitados y los periodistas se pueden emplear a fondo. La televisión... los noticieros... Un tercio son balas y sangre, otro tercio deportes y, el último, tetas y chismes. Eso de la función social de los medios como que se olvidó, ¿no? Lo único que vale la pena ver en estos tiempos es El fiscal, una serie, entre telenovela y dramatizado, que habla de narcotráfico, justicia, corrupción, fidelidades y ética. Paradójico, ¿no?, que la reflexión se haga en series de televisión. Pero está bien.

Toca hablar de los medios porque por el país ya no se puede viajar en carro. Por más pobre o clase media que sea, puede caer en una "pesca milagrosa" (la época ha dado para nombres y prácticas innovadoras), en la que se lo llevan a usted y el rescate lo puede pagar a plazos. No está mal, ¿no?

Vuelve la pregunta: ¿por qué sigue uno acá? Sí, por amores, afectos, porque ésta, la tierra de uno, es maravillosa, porque sus gentes también lo son, porque es donde uno trabaja no sólo para sobrevivir o hacerse rico sino porque tiene proyectos que van más allá de lo personal, porque tiene proyectos, sí, grupos y combos de cariño y de trabajo común. Porque, pese a todo, se hacen cosas buscando el bienestar.

Comentemos una noticia más, la última. En primera página se presenta con gran despliegue, foto a color incluida, que fueron detenidos 30 presuntos narcotraficantes en una operación que duró tres años y en la cual participaron cientos de agentes en tres países y se gastaron miles de dólares (el general que la comandó va a escribir un libro contando cómo fue). Hay pormenores de los hechos, del trabajo de espías, de los seguimientos, de todo. Pero no se dice que detrás de esos 30 hay cientos esperando para remplazados y que mientras la droga sea ilegal y sea el producto que más utilidades dé -son las leyes del mercado-, no se acabará su producción por nada del mundo, ni con ayuda de Dios ni de los Estados Unidos de América ni de la Unión Europea. No se acabará. Ah, recuerdo ahora que el año pasado en Medellín, durante un seminario sobre Globalización y cultura en el que estábamos hablando de las maravillas del Internet, de que ya varios teníamos acceso a más de cien canales de televisión por cable, que ya podíamos hacer chat desde cualquier parte del mundo viéndonos las caras, de pronto se paró un muchacho de barriada -de las comunas, después supimos-, se paró, pidió la palabra y dijo que el único producto de la globalización que ellos conocen son las balas de los

fusiles G-3 que les disparan cuando van a hacer "limpieza social" a sus barrios.

Una última. Ahora sí prometo que es la última noticia comentada. El defensor del Pueblo informa que este año van 289 masacres en Colombia. Con cuadros estadísticos y cifras exactas nos informa que, comparativamente, es el año en que más masacres ha habido en la última década. Por lo menos en estadística hemos avanzado. Y también en número de masacres.

Cerremos con algo que leo en el taxi, camino de mi casa. Ah, pero suena la sirena de una ambulancia. Muy educados los bogotanos, algo se ha aprendido desde el programa de cultura ciudadana; le damos paso a como dé lugar en medio del trancón, pero claro, apenas pasa, los avivatos se meten tras ella, violando semáforos y lo que sea, para ganar tiempo, me dice el conductor con una sonrisa que refleja ese cierto orgullo por transgredir las normas, sin importar atrepellar al otro. Leo entonces en el periódico una frase de Fernando Savater, el filósofo español, cuando le preguntan sobre Colombia, responde que desde afuera es difícil opinar, pero que "Las sociedades son tanto más inseguras cuanto más injustas". Levanto la cabeza. Pienso que tiene razón y leo una valla: "No se vaya, que esto se compone".



Rosario López  
FOTOGRAFÍA COLOR 1998

## Una hamaca por país

Ana María Ochoa Gautier

Etnomusicóloga, Universidad de Indiana, Investigadora del Ilean.

Para Alina y Bernardo



Luz Marina Tréllez  
FOTOGRAFÍA B/N1999

Yo diría que el paradójico relato en el que habito este país de caminos prisioneros, es el del descubrimiento que produce el viaje. El viaje en sus diferentes vertientes: las perversas del exilio y el desplazamiento forzado a que nos obligan unos y otros ejércitos y cuyos puntos de ausencia han ido marcando hitos en mi vida. El primero, el de las lejanías de la persecución política de mediados de los ochenta. De ese tiempo me quedó grabado el día de tu partida. Subíamos hacia el aeropuerto de Rionegro en medio de una lluvia atterradoramente silenciosa, cargada con el eco de las voces de tus alumnos "profe vayase". Después recuerdo que te vi sentado allá tras el vidrio de emigración, con una cierta sensación de alivio y seguridad y con ese rostro de tremenda soledad que escondías en el periódico que leías a la vez que nos sonreías como para decir quédense tranquilos. Lo de siempre. Las cosas pequeñas de la vida cotidiana, como hacer una maleta, se te vuelven un enredo. Pero en los momentos del desafío pareciera que te entrara una fuerza interna que apaciguara las absurdas angustias pequeñas y se te forja un camino claro de respuestas. Ya no te iba a pasar nada. Era lo que decía tu rostro y el alivio en nosotros. Pero también estaba esa maldita sensación de futuro que se diluye en las manos porque uno no sabe en qué acaba ese viaje. Esa lluvia es lo que recuerdo en estos días que escucho que se tuvo que ir otro más. Como si en este país la vida diera las mismas vueltas cada diez años. Y es esa lluvia, pero ya no con olor a asfalto y aeropuerto, sino a montaña encumbrada, la que habita recia en el miedo de tus ojos color tigre y tus manos de mujer creadora, desde el momento en que se nos desbordó el conflicto armado hacia las nuevas-vejas formas del dolor de los noventa. Nunca nos imaginamos que esa misma lluvia del exilio iba a habitar ese otro monstruo, el del secuestro. Yo imaginaba la sabiduría de tu vejez y la integridad de tu ser silencioso, a lomo de mula. Pero cómo se sentían de frágiles rodeadas de fusiles. Cuando regresaste me dijiste que te había tocado aprender a hablar, a exigir tus derechos porque sabías que si no lo hacías, no ibas a sobrevivir. Qué raras son las rutas en que se forjan las palabras. Y qué absurdo fue



cuando vi en tu rostro las mismas huellas que había visto en mis amigos chilenos y argentinos exiliados de las torturas de las dictaduras de los setenta. ¡Quién lo creería!

Me ensordecía el abrumador silencio de las tenues pruebas de supervivencia. Me alentaban los signos de que sí estabas allí, en algún lado. Como esa paloma mensajera que llegó al balcón de la casa diez días antes de tu regreso. Presagio de que sí ibas a volver. Le dimos tu nombre, como anticipando el retorno.

Pero lo que nunca imaginé fue el relato que traías en las palabras que te brotaban por toda parte: los niños que te tenían, su vida que giraba en torno a un juego absurdo entre la vida y la muerte y que no salía de allí, la ausencia de proyecto político o educativo, los niños de la muerte que nunca tuvieron otra opción porque en los campos de este país pareciera que los únicos caminos fueran las armas o el hambre. ¡Qué absurda escogencia!. Pero tu, como desafiando ese dictamen de la historia, le dijiste, en el momento de la partida, al comandante que te tenía prisionera, cuando él fue incapaz de un gesto de despedida: "Abráceme, que los guerreros también abrazan". El burdamente te rodeó con los brazos en una cosa que se parecía pero no era un abrazo, y luego, en la dureza de su mundo se cubrió el rostro con las manos. Como si lo que hubieras tenido que ir a hacer allí, era confrontar la guerra con la firmeza de tu ternura.

Y esa noche de tu relato nos fue entrando esta ausencia estrepitosa que se nos ancló para siempre en el corazón. Es como un río sin fondo. Yo veía cómo en el rostro de mi padre iba cayendo un silencio profundo, un silencio que existe hasta el día de hoy en el modo como se le derrumbaron las ideologías en que había creído y por las cuales había luchado. Hoy lo confronta en las noches de insomnio que le cuida a ella.

Esos dos hitos anclaron en mi vida como dos columnas que se derrumban. Las ideologías políticas y los ideales de estructuras sociales que se me plasmaron en el día a día del trabajo de mis padres, se han ido cayendo por pedazos. Son las abrumadoras secuelas de los viajes de los silencios forzados, de los posibles no retornos. Lo increíble es que nos lleguen de lados completamente opuestos. A uno le queda atrapada la creencia entre los absurdos de los extremos. Es la ruptura entre causa y efecto ya que desde entonces los ideales que habito están como sin rumbo. La dicotomía entre los hechos y las palabras, entre las ideologías y los hechos, se afianza en el absurdo histórico del día a día y es una grieta que está ahí. Como las que dejan los terremotos o las lunas en eclipse que ocultan tras

su velo terracota un fragmento de su rostro, rastro profundo de los silencios forzados.

Pero hoy es noche de luna blanca llena y lluviosa y hay otros relatos que tengo igual de presentes. Son los que me han dado la palabra en la piel, historias Ungidas de mar y selva y de olor a tierra. Porque a pesar de ser hija de ciudad, crecí en medio del viaje por los rincones de este país. Y dos de ellos se me enredaron entre las faldas para siempre: las voces de las cantaoras del Chocó en las noches de alumbramiento y los tiples y las bandolas en las noches de serenata de Antioquia y el Valle del Cauca.

Las cantaoras me dieron la voz de la intimidad y la energía del espíritu cuando en mis siete añitos me invitaron a sentarme en medio de ellas, al frente del altar con la imagen de la Teresita, santa patraña de Mecana, que nos miraba impávida y rodeada de flores, adornos de papel aluminio, ron y tabaco. Allí aprendí a entonar que el niño está en el cielo en "silla de pedrerías", que en el mar del pelo de la Virgen del Carmen "navega un peine"

y que

María iba pa Belén y dio

parto en el camino, y entre

la mula y el buey nació el

cordero divino.

Todos le llevan al niño yo no

tengo que llevarle, las alas

del corazón que le sirvan de

pañales.

Las divinidades eran más misteriosas, y por ello más cercanas, encarnadas en esas mujeres que paren, y de hermoso cabello largo que se enreda, de niños pobres de regalos pero sentados en las joyas de los cielos. El misterio se plasmaba en el sudor del baile -la ruca-, y el mundo que se me abría en la piel era terriblemente lejano al de las acartonadas iglesias y colegios de Medellín.

Además, esos romances me hablaban de nuestra historia en su lenguaje. Santa Teresita se cuelga los "zarcillos de oro" del Chocó en sus orejas, la "maldita blanca ni a sembrar sapayos va" y la "gallarda mestiza" sale de la iglesia del brazo de San Nicolás. Brota en el canto el sabor terrible y eterno de la esclavitud y las palabras que nos dejó la conquista. Allí descubrí que la historia no sólo está en los libros sino también en los cantos que pueblan los rincones de este país. Ese

descubrimiento se me volvió profesión ya que desde entonces busco nuestro modo de ser en los sonidos de los paisajes. Y no sólo entendí que en este país la historia está enredada en la mitología de los altares y el sudor de las fiestas. También entendí que la voz de la intimidad está ligada a la del espíritu y que ambos se manifiestan a través del cuerpo.

De Antioquia y el Valle del Cauca, me quedó el sonido de los tiples. Está ese requinto que mi papá encontró en manos de un serenatero que llegó a la policlínica de Medellín hace cuarenta años. El lo recogió, le puso un esparadrapo en el cuerpo para que no se le saliera el sonido por donde no se tenía que salir y empezó a zurrunguear las notas que amenizaron tantas fiestas. Luego encontré ese sonido en los caminos del Valle del Cauca que recorrí años después y que se enredó con la flauta en Entresueños, obra que se escribió a medida que recorríamos los pueblos entre Cali y Medellín: de Riosucio a Roldanillo, de Roldanillo a Sevilla. Allí las cuerdas se enredaron en el viento. Fue en la flauta donde aprendí lo que es la música andina. Porque la música, cuando se interpreta un instrumento, no es sólo el arte de la escucha sino del tacto sutil. Cada sonido, textura y entonación corresponden a una sensación exacta en las yemas de los dedos, en la comisura de los labios, en la profundidad de la respiración. Y ahí adquirió razón de ser, la síncopa del bambuco. Porque en la voz de la flauta se me desmintió el país acartonado que los folkloristas quisieron dejarnos en los ritmos andinos. Es la dimensión del bambuco que la nación siempre ha negado, porque su sabor mulato no le ha convenido.

Y hoy sigo viajando. Con el miedo en la mano porque me es imposible moverme sin miedo en este país, pero con el ansia del descubrimiento a lomo. En estos días conocí el mar de Riohacha y un indígena Wayúu que me decía: "Nuestra paz es saber manejar nuestro conflicto". De todo lo que dijo, esas fueron las palabras que se me quedaron grabadas como un petroglifo. Cómo retumban cuando leo y leo en la prensa sobre mesas de negociaciones. Hay voces que nos podrían enseñar mucho y aun no hemos escuchado.

Esas voces me construyen la libertad interior y se confunden tortuosamente con el miedo terracota de la luna en eclipse. Es como si por dentro tuviera una hamaca por país. En un vaivén, está el país del miedo, el de las palpables ausencias que miro día a día en los objetos que quedaron sin dueño, esparcidos por la sala de mi casa y que me hablan de las manos que los forjaron y están lejos. Esas ausencias y el miedo que miré ese día en tu rostro pesan como un barco abandonado en

altamar, como alma metida en prisiones. Y recuerda uno entonces esos otros cantos del alumbramiento que fueron forjados en la esclavitud de entonces pero que tienen un terrible sabor de presente:

Un martes por cierto  
en día señalado, yo  
salí de mi tierra como  
desterrado.

Pero la hamaca retorna al punto de origen y se desplaza al otro extremo. Y ahí están los sonidos y las voces que cada día aún descubro. Allí miro nuevas facetas del rostro que el espejo aun no me había mostrado. Ahí, por momentos, vuelve a tener razón de ser lo que uno hace. Es el país de mi barrio con la seguridad de su amistad, es el país de los nuevos cantos que me siguen arañando las orejas, es el país que muchos tratan de inventar aunque no los dejen, es el país que no dejo de soñar. En ese vaivén me mantengo. Entre la parálisis y el nacimiento. Con la ruta difusa, porque aquí pretender que los caminos son transitables o que van hacia alguna parte, es una ilusión insostenible. Pero con la sangre rica en relatos de amor y muerte.

"...el trabajo del campo precisa de muchos brazos..."

Tomás Moro

"Mas yo quería decir no que te prestes al servicio de los reyes, sino que les prestes tus servicios".

"Y es que está dispuesto por naturaleza que a cada cual le cautiven sus propios hallazgos".

"A este respecto, tanto vosotros como buena parte del mundo parecéis imitar a los malos preceptores que están más dispuestos a azotar a sus discípulos que a enseñarles. Se promulgan así severos y terribles castigos contra el ladrón, cuando más bien se debiera proveer con ahínco a crear alguna fuente de subsistencia para que nadie se viera en la cruel necesidad de robar primero y de padecer en consecuencia después".

"Los colonos son arrojados fuera, (...). Algunos son despojados de sus posesiones por medio de engaños o por la fuerza, o se ven compelidos, cansados ya de soportar ultrajes, a venderlas. Al fin, cualquiera que sea la razón, emigran infelices, varones, mujeres, maridos, esposas, huérfanos, viudas, padres con hijos pequeños, familias más numerosas que ricas -el trabajo del campo precisa de muchos brazos-, emigran, digo, de los lugares acostumbrados sin encontrar a dónde acogerse. (...), ¿qué otra cosa les queda sino robar y que les cuelguen -justamente, por supuesto-; o vagar y mendigar, aunque en este caso también se les arroja a la cárcel, pues deambulan ociosos al no aceptar nadie sus servicios

"Efectivamente, si vais a castigar en definitiva a los que, de mayores cometen las infamias que ya desde la niñez se veía que iban a cometer, consintiendo no obstante que se les eduque pésimamente y que se corrompan paso a paso en sus costumbres a partir de los más tiernos años,- ¿qué otra cosa hacéis, pregunto, sino hacer ladrones, a los que luego vosotros mismos ejecutáis?"

"Es fácil ver lo mucho que hay de humanidad y de provecho, cuando la ira se orienta a extirpar los vicios, respetando a los hombre, a los que se trata de modo que tienen que ser buenos por necesidad, y cuando después del delito no tienen que reparar más que el daño que ocasionaron".

"... y que por eso es más incumbencia del príncipe que le vaya bien al pueblo que el que le vaya bien a sí mismo, no de otra manera a como es tarea del pastor en cuanto es pastor el apacentar a sus ovejas antes que a sí mismo. Pues la realidad misma enseña que se engañan de medio a medio quienes opinan que la indigencia del pueblo es la garantía de la paz. En efecto, ¿dónde hallas más pependencias que entre los mendigos? ¿Quién se aplica con más ahínco a transformar las cosas sino a quien la situación presente no agrada lo más mínimo? O, ¿quién, finalmente, está poseído de una furia más audaz para subvertir todo con la esperanza de lograr algo de donde sea, sino quien ya no posee nada que pueda perder?"

"Y, de cierto, estar uno nadando en el placer y en los deleites mientras por todas partes los demás gimen y se lamentan, esto no es ser guardián de un reino sino de una cárcel. En fin, así como es un médico del todo incompetente el que no sabe curar una enfermedad si no es con otra enfermedad, de igual manera quien no ha aprendido a corregir la vida de los ciudadanos por otro camino que privándoles de las comodidades de la vida, éste ha de reconocer que no sabe regir a hombres libres; que enmiende mejor su propia incompetencia o su petulancia, (...)"

"Efectivamente, lo que vuelve ávido y rapaz es, en el reino todo de los vivientes, el temor de verse privado, o, en el hombre, la soberbia que tiene a gloria el sobrepujar a los demás en la ostentación de lo superfluo, (...)"

"Lo que primero censuran en estos pueblos es que no les son suficientes infinitos volúmenes de leyes y de intérpretes. Ellos, en cambio, consideran la cosa más inicua que haya hombres obligados por leyes que o son

tan numerosas que no pueden leerlas o tan oscuras que nadie puede entenderlas. Además rechazan absolutamente a todos los causídicos cuya tarea es llevar doctamente las causas y discutir sutilmente de leyes, pues consideran necesario que cada uno lleve su causa y refiera al juez lo mismo que contaría a su defensor. Habrá así menos ambages y saldrá la verdad más fácilmente; mientras habla aquél a quien ningún defensor ha enseñado artimañas, el juez pesa competentemente cada punto y asiste a los espíritus más simples contra las calumnias de los mañeros. Esto es difícil de guardar en otros pueblos ante un cúmulo tan grande de leyes embrolladísimas. Por otro lado, todos son entre ellos peritos en la ley, pues son poquísimas (como he dicho) y además tiene por la interpretación más equitativa la que es más crasa. En efecto, puesto que todas las leyes, dicen, son promulgadas con el único fin de que uno advierta su obligación, la interpretación más sutil advierte a los menos (pues son pocos los que se hacen cargo de ellas), mientras que el sentido más simple y más obvio de las leyes es evidente a dos. De otra suerte, por lo que respecta al vulgo, cuyo número es el mayor y el que más necesita de advertencia, ¿qué diferencia hay entre que nos des en absoluto una ley o que interpretes la dada en sentido tal que nadie puede deducirlo sin un gran ingenio y una larga disquisición, para dilucidar el cual no puede ni llegar craso el juicio del vulgo ni alcanzar su vida para ello, ocupada en procurarse el sustento?"

"Mas en aquel orbe nuevo de la tierra, al que el círculo ecuador separa de este nuestro apenas tanto cuanto difieren la vida y las costumbres, no hay confianza ninguna de los pactos, que cuanto más y más santas ceremonias les inundan tanto más rápidamente se disuelven, encontrando fácilmente algún defecto en las palabras, a las que de industria se redacta a veces tan sagazmente que no se las pueda fijar con vínculos firmes de modo que nada se escapa y no eludan a la vez el pacto y la promesa". (1516) ::

Una época de transición: eso es nuestra época para cada uno de nosotros y cada uno de nosotros tiene razón. Pero no en el sentido de que tal denominación convenga más a esta época que a otra cualquiera. En cualquier momento de la historia en que nos fijemos encontramos una fermentación semejante, los conceptos antiguos en pugna con los nuevos y los hombres de fino olfato, a quienes entonces se llamaba profetas, pero que no tenían otro don que el de sentir y ver lo que a ellos les sucedía, lo sabían y temían que "todo estaba en ruinas y que el mundo iba a perecer". Pero el mundo no pereció; las altas ramas de los árboles se quebraron, pero otras nacieron en su lugar; en cada tiempo hay un mundo que muere y un mundo que nace.

(1873)

"¡Alto! ¡Enano!, dije. ¡Yo! ¡O tú! Pero yo soy el más fuerte de los dos: ¡tú no conoces mi pensamiento abismal! ¡Ese no podrías soportarlo!"

Entonces ocurrió algo que me dejó más ligero: ¡pues el enano saltó de mi hombro, el curioso! Y se puso en cuclillas sobre una piedra delante de mí. Cabalmente allí donde nos habíamos detenido había un portón.

"¡Mira ese portón! ¡Enano!", seguí diciendo, tiene dos caras. Dos caminos convergen aquí: nadie los ha recorrido aún hasta el final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa larga calle hacia adelante es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos: chocan derechamente de cabeza, y aquí, en este portón, es donde convergen. El nombre del portón está escrito arriba: "Instante".

Pero si alguien recorriese uno de ellos -cada vez y cada vez más lejos-, "¿crees tú, enano, que esos caminos se contradicen eternamente?"

"Todas las cosas derechas mienten" murmuró con desprecio el enano. "Toda verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo."

"Tú, espíritu de la pesadez, dije encolerizándome, ¡no tomes las cosas tan a la ligera! O te dejo en cuclillas ahí donde te encuentras, ¡cojitranco! ¡Y yo te he subido hasta aquí!"

¡Mira, continué diciendo, este instante! Desde este portón llamado "Instante" corre hacia atrás una calle larga, eterna: a nuestras espaldas yace una eternidad.

Cada una de las cosas que pueden correr, ¿no tendrás que haber recorrido ya alguna vez esa calle? Cada una de

las cosas que puede ocurrir, ¿no tendrá que haber ocurrido, haber sido hecha, haber transcurrido ya alguna vez?

Y si todo ha existido ya, ¿qué piensas tú, enano, de este instante? ¡No tendrá también este portón que haber existido ya?

¿Y no están todas las cosas anudadas con fuerza, de modo que este instante arrastra tras de sí todas las cosas venideras? ¿Por tanto, incluso a sí mismo?

Pues cada una de las cosas que pueden correr: ¡también por esa larga calle hacia adelante tiene que volver a correr una vez más!

Y esa araña que se arrastra lentamente a la luz de la luna y esa misma luz de luna, y yo y tú, cuchicheando ambos junto a este portón, cuchicheando de cosas eternas, ¿no tenemos todos nosotros, que haber existido ya? Y venir de nuevo y correr por aquella otra calle, hacia adelante, delante de nosotros, por esa larga, horrenda calle, ¿no tenemos que retornar eternamente?"

Así dije, con voz cada vez más queda; pues tenía miedo de mis propios pensamientos y del trasfondo de ellos. Entonces, de repente, oí aullar a un perro cerca.

¿Había oído yo alguna vez aullar así a un perro? Mi pensamiento corrió hada atrás. ¡Sí! Cuando era niño, en mi remota infancia.

Entonces oí aullar así a un perro. Y también lo vi, con el pelo erizado, la cabeza levantada, temblando en la más silenciosa medianoche, cuando incluso los perros creen en fantasmas.

De tal modo que me dio lástima. Pues justo en aquel momento, la luna llena, con un silencio de muerte, apareció por encima de la casa, justo en aquel momento se había detenido un disco incandescente, detenido sobre el techo plano, como sobre propiedad ajena.

Esto exasperó entonces al perro, pues los perros creen en ladrones y fantasmas. Y cuando de nuevo volví a oírle aullar, de nuevo volvió a darme lástima.

¿A dónde se había ido ahora el enano? ¿Y el portón? ¿Y la araña? ¿Y todo el cuchicheo? ¿Había yo soñado, pues? ¿Me había despertado? De repente me encontré entre peñascos salvajes, solo, abandonado, en el más desierto claro de luna.

¡Pero allí yacía por tierra un hombre! ¡Y allí! El perro saltando, con el pelo erizado, gimiendo -ahora él me venía venir- y entonces aulló de nuevo, gritó: ¿había oído yo alguna vez a un perro gritar así pidiendo socorro? Y, en verdad, lo que vi no lo había visto nunca. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra.

¿Había yo visto alguna vez tanto asco y tanto lívido horror en un sólo rostro? Sin duda se había dormido. Y entonces la serpiente se deslizó en su garganta y se aferraba a ella mordiendo.

Mi mano tiró de la serpiente, tiró y tiró: ¡en vano! Gritó: "¡Muerde! ¡Muerde! ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!". Este fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi asco, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con un sólo grito. ¡Vosotros, hombres audaces que me rodeáis! ¡Vosotros, buscadores, indagadores y quienquiera de vosotros que se haya lanzado con velas astutas a mares inexplorados! ¡Vosotros que gozáis con enigmas!

¡Resolvedme, pues, el enigma que yo contemplé entonces, interpretadme la visión del más solitario! Pues fue una visión y una previsión: ¿qué vi yo entonces en símbolo? ¿Y quién es el que algún día tiene que venir aún?

¿Quién es el pastor al que la serpiente se le introdujo en la garganta? ¿Quién es el hombre al que todas las cosas más pesadas, más negras, se le introducirán así en la garganta?

Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito. ¡Dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente y se puso en pie de un salto. Ya no pastor, ya no hombre, ¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió!

Oh, hermanos míos, oí una risa que no era risa de hombre y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplana.

Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. En él se representa a un ángel que parece como si estuviese a punto de alejarse de algo que le tiene pasmado. Sus ojos están desmesuradamente abiertos, la boca abierta y extendidas las alas. Y este deberá ser el aspecto del ángel de la historia. Ha vuelto el rostro hacia el pasado. Donde a nosotros se nos manifiesta una cadena de datos, él ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el paraíso sopla un huracán que se ha enredado en sus alas y que es tan fuerte que el ángel ya no puede cerrarlas. Este huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos progreso.

(1940)

El progreso, tal y como se perfilaba en las cabezas de la socialdemocracia, fue un progreso en primer lugar de la humanidad misma (no sólo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar era un progreso inconcluible (en correspondencia con la infinita perfectibilidad humana). Pasaba por ser, en tercer lugar, esencialmente incesante (recorriendo por su propia virtud una órbita recta o en forma espiral). Todos estos predicados son controvertibles y en cada uno de ellos podría iniciarse la crítica. Pero si ésta quiere ser rigurosa, deberá buscar por detrás de todos esos predicados y dirigirse a algo que les es común. La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vació. La crítica a la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso.

(1940)

La cosa está clara: la cotización de la experiencia ha bajado y precisamente en una generación que de 1914 a 1918 ha tenido una de las experiencias más atroces de la historia universal. Lo cual no es quizás tan raro como parece. Entonces se pudo constatar que las gentes volvían mudas del campo de batalla. No enriquecidas, sino más pobres en cuanto a experiencia comunicable. Y lo que

diez años después se derramó en la avalancha de libros sobre la guerra era todo menos experiencia que mana de boca a oído. No, raro no era. Porque jamás ha habido experiencias tan desmentidas como las estratégicas por la guerra de trincheras, las económicas por la inflación, las corporales por el hambre, las morales por el tirano. Una generación que había ido a la escuela en tranvía tirado por caballos, se encontró indefensa en un paisaje en el que todo menos las nubes había cambiado, y en cuyo centro, en un campo de fuerzas de explosiones y corrientes destructoras, estaba el mínimo, quebradizo cuerpo humano.

Una pobreza del todo nueva ha caído sobre el hombre al tiempo que ese enorme desarrollo de la técnica. Y el reverso de esa pobreza es la sofocante riqueza de ideas que se dio entre la gente -o más bien que se les vino encima- al reanimarse la astrología y la sabiduría yoga, la Christian Science y la quiromancia, el vegetarianismo y la gnosis, la escolástica y el espiritismo. Porque además no es un reanimarse auténtico, sino una galvanización lo que tuvo lugar. Se impone pensar en los magníficos cuadros de Ensor en los que los duendes llenan las calles de las grandes ciudades: horteras disfrazados de carnaval, máscaras desfiguradas, empolvadas de harina, con coronas de oropel sobre las frentes, deambulan imprevisibles a lo largo de las callejuelas. Quizás esos cuadros sean sobre todo una copia del renacimiento caótico y horripilante en el que tantos ponen sus esperanzas. Pero desde luego está clarísimo: la pobreza de nuestra experiencia no es sino una parte de la gran pobreza que ha cobrado rostro de nuevo -y tan exacto y perfilado como el de los mendigos en la Edad Media. ¿Para qué valen los bienes de la educación si no nos une a ellos la experiencia? Y adonde conduce simularla o solaparla es algo que la espantosa malla híbrida de estilos y cosmovisiones en el siglo pasado nos ha mostrado con tanta claridad que debemos tener por honroso confesar nuestra pobreza. Sí, confesémoslo: la pobreza de nuestra experiencia no es sólo pobre en experiencias privadas, sino en las de la humanidad en general. Se trata de una especie de nueva barbarie.

¿Barbarie? Así es de hecho. Lo decimos para introducir un concepto nuevo, positivo de barbarie. ¿Adonde le lleva al bárbaro la pobreza de experiencia? Le lleva a comenzar desde el principio; a empezar de nuevo; a pasárselas con podo; a construir desde poquísimo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra. Entre los grandes creadores siempre ha habido implacables que lo primero que han hecho es tabula rasa. Porque querían tener mesa para dibujar, porque fueron constructores. Un

constructor fue Descartes que por de pronto no quiso tener para toda su filosofía nada más que una única certeza: "Pienso, luego existo". Y de ella partió. También Einstein ha sido un constructor al que de repente de todo el ancho mundo de la física sólo le interesó una mínima discrepancia entre las ecuaciones de Newton y las experiencias de la astronomía. Y este mismo empezar desde el principio lo han tenido presente los artistas al atenerse a las matemáticas y construir, como los cubistas, el mundo con formas estereométricas. Paul Klee, por ejemplo, se ha apoyado en los ingenieros. Sus figuras se diría que han sido proyectadas en el tablero y que obedecen, como un buen auto obedece hasta en la carrocería sobre todo a las necesidades del motor, sobre todo a lo interno en la expresión de sus gestos. A lo interno más que a la interioridad: que es lo que las hace bárbaras.

Hace largo tiempo que las mejores cabezas han empezado aquí y allá a hacer versos a estas cosas. Total falta de ilusión sobre la época y sin embargo una confesión sin reticencias en su favor: es característico.

(1933)

"...Paúl Klee, por ejemplo, se ha apoyado en los ingenieros..."

## Entre el pasado y el futuro

Hannah Arendt

Sea como sea, al decir que ningún testamento nos legó nuestra herencia, el poeta alude al anonimato del tesoro perdido. El testamento, cuando dice al heredero lo que le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado a un futuro. Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición -que selecciona y denomina, que trasmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor-, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni pasado ni futuro: sólo el cambio eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven. Es decir que el tesoro no se perdió por circunstancias históricas ni por los infortunios de la realidad, sino porque ninguna tradición había previsto su aparición ni su realidad, porque ningún testamento lo había legado al futuro. De todos modos, la pérdida, quizá inevitable en términos de realidad política, se consumó por el olvido, por un fallo de la memoria no sólo de los herederos sino también, por decirlo así, de los actores, de los testigos, de quienes por un instante fugaz sostuvieron el tesoro en la palma de sus manos, en pocas palabras, de los propios seres humanos; porque el recuerdo, que -si bien una de las más importantes- no es más que una forma de pensamiento, está desvalido fuera de una estructura de referencia preestablecida, y la mente humana sólo en muy raras ocasiones es capaz de retener algo que se presenta completamente inconexo. Así los primeros que no lograron recordar cómo era ese tesoro fueron precisamente los que, aun poseyéndolo, lo consideraron tan raro que ni siquiera supieron cómo llamarlo. En su momento, ésto no les preocupó: aunque ignoraban su tesoro, conocían bastante bien el significado de lo que hacían y sabían que eso estaba más allá de la victoria y de la derrota: "La acción que tiene un significado para el hombre vivo sólo es válida para el muerto; su cumplimiento, sólo para las mentes que la han heredado y la cuestionan, para reflexionar sobre ella y recordar. Lo fundamental es que se les escapa el 'cumplimiento', que sin duda todo hecho acontecido debe tener en la mente de quienes han de contarle a la historia para trasladar su significación; y sin esta conciencia del cumplimiento después de la acción, sin la articulación operada por el recuerdo, sencillamente ya no había relato que se pudiera transmitir."

La única descripción exacta de este predicamento se encontraría en esas parábolas de Franz Kafka que, únicas

en este sentido dentro de la literatura, son verdaderas, arrojadas a lo largo del incidente y en torno a él como rayos de luz que, no obstante, no iluminan su apariencia externa, aun cuando poseen el poder de los rayos X para dejar al desnudo su estructura interna que, en nuestro caso, consiste en los procesos ocultos de la mente. La parábola de Kafka dice así<sup>1</sup>:

[Él] Tiene dos enemigos: el primero la amenaza por detrás, desde los orígenes. El segundo le cierra el camino hacia adelante. Lucha con ambos. En realidad, el primero le apoya en su lucha contra el segundo, quiere impulsarle hacia adelante, y de la misma manera el segundo le apoya en su lucha contra el primero, le empuja hacia atrás. Pero esto es solamente teórico. Porque aparte de los adversarios, también existe él, ¿y quién conoce sus intenciones? Siempre sueña que en un momento de descuido - para ellos hace falta una noche inimaginablemente oscura- pueda escabullirse del frente de batalla y ser elevado, por su experiencia de lucha, por encima de los combatientes, como árbitro.

El descubrimiento de que la mente humana, por razones misteriosas, había dejado de funcionar adecuadamente configura, por decirlo así, el primer acto de los hechos que nos interesan. Lo menciono aquí, aunque sólo sea con brevedad, porque sin este elemento no advertiríamos la ironía peculiar de lo que siguió. Rene Char, que escribía durante los últimos meses de la Resistencia, cuando la liberación -que en nuestro contexto significa liberación de la acción- adquirió gran importancia, concluyó sus reflexiones dirigiendo a los posibles supervivientes una llamada al pensamiento, no menos urgente ni menos apasionada que la convocatoria a la acción de quienes lo precedieron. Si hubiera que escribir la historia intelectual de nuestro siglo, no bajo la forma de generaciones sucesivas, en que el historiador debe mantenerse literalmente adherido a la secuencia de teorías y actitudes, sino bajo la forma de la biografía de una única persona, y con el objetivo de no ir más allá de una aproximación metafórica a lo que de verdad ocurrió

en las mentes de los hombres, de la mentalidad de esa persona se revelaría que se vio obligada a completar el círculo en su totalidad no una sino dos veces: la primera, cuando se apartó del pensamiento hacia la acción, y la segunda, cuando la acción -o más bien el hecho de haber actuado- lo obligó a volver al pensamiento. Por lo cual sería de cierta importancia advertir que la llamada al pensamiento surgió en ese extraño período intermedio que a veces se inserta en el curso histórico, cuando no sólo los últimos historiadores sino los actores y testigos, las propias personas vivas, se dan cuenta de que hay en el tiempo un interregno enteramente determinado por cosas que ya no existen y por cosas que aún no existen. En la historia, esos interregnos han dejado ver más de una vez que pueden contener el momento de la verdad.

Para que no haya malas interpretaciones: las imágenes que uso aquí para indicar metafórica y tentativamente las condiciones del pensamiento contemporáneas sólo pueden ser válidas dentro del campo de los fenómenos mentales. Aplicadas al tiempo histórico o al biográfico, quizá ninguna de estas metáforas tenga sentido, porque las brechas temporales no se producen en ellos. Sólo en la medida en que piensa y en que es intemporal -un "él" al que con razón Kafka llama así y no "alguien"-, el hombre, dentro de la realidad total de su ser concreto, vive en esa brecha del tiempo situada entre el pasado y el futuro. Sospecho que la brecha no es un fenómeno moderno, que quizá ni siquiera es un dato histórico, sino algo coetáneo de la existencia del hombre sobre la tierra. Bien puede ser la región del espíritu o, más bien, el camino pavimentado por el pensamiento, esa pequeña senda sin tiempo que la actividad del pensamiento recorre dentro del espacio temporal de los mortales y donde las secuencias de pensamiento, de recuerdo y de premonición salvan todo lo que tocan de la ruina del tiempo histórico y biográfico. Este pequeño espacio intemporal dentro del corazón mismo del tiempo, a diferencia del mundo y de la cultura en que hemos nacido, sólo puede indicarse, pero no heredarse y transmitirse desde el pasado; cada nueva generación, cada nuevo ser humano, sin duda, en la medida en que se inserte entre el pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrirlo de nuevo y pavimentarlo con laboriosidad.

<sup>1</sup> Max Planck, *The Universe in the Light of Modern Physics*, 1929. Cita tomada de *Great Ideas Today*, 1962, pag. 494.



Colombia:  
guerra en el fin de siglo  
Alfredo Rangel Suárez  
Bogotá, Tercer Mundo Editores-Universidad de los  
Andes, 1998, 194 págs.

Eric Lair  
Sociólogo, profesor del Departamento de  
Universidad de los Andes. Agradezco a Carolina Isaza  
la traducción de este texto del francés al español.

El libro de Alfredo Rangel Suárez sobre el conflicto armado colombiano tiene una cualidad ausente en la mayoría de estudios acerca del mismo: privilegia un análisis dinámico de la guerra durante los últimos 20 años, centrándose en las lógicas de acción de los principales protagonistas armados (ejército regular, paramilitares y guerrillas). El autor abre el texto con una idea fuerte, que las guerrillas buscan hoy el poder no tanto en el ámbito nacional sino local. Con este fin, recuerda los estudios cuantitativos de Camilo Echandía, los cuales demuestran que las guerrillas y los paramilitares han venido acumulando poder en los municipios desde hace más de una década. Dicha acumulación es ante todo económica. Sin involucrarse en actividades económicas lucrativas, los actores en conflicto no habrían podido expandirse en varios espacios sociales del país de la manera en que lo han hecho.

### **Interferencias entre las dimensiones económicas y políticas de la guerra**

A pesar de la importancia creciente de las estrategias y de los intereses económicos en el desarrollo del conflicto, el autor insiste en que las guerrillas y los paramilitares no son simples delincuentes comunes. Sontambién actores políticos, ante todo locales, que utilizan sus recursos económicos para incrementar su radio de acción. Si bien es cierto que las guerrillas han perdido algo de su ideología a lo largo de los años, todavía tienen ideales y discurso políticos. Además, son poderes políticos locales de facto, ya que controlan territorios, poblaciones y se insertan en la vida política de numerosas localidades por medio de la coerción (amenazan a los agentes del Estado, perturban las elecciones, etc.). Es así como lo político ha perdido su dimensión ideológica para volverse más "pragmático", en la medida en que está estrechamente relacionado con la gestión

cotidiana de los municipios.

### **El tiempo de la guerra**

Para explicar la prolongación del conflicto, el autor destaca la importancia de los recursos económicos que permiten a los actores armados sostener un esfuerzo prolongado de guerra. Introduce también una noción particularmente fértil: el tiempo. Toma el caso de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, que conciben un tiempo "rural" de la guerra, afirmando que "la guerrilla maneja hoy la formidable arma del tiempo, [por lo cual] cada día que pasa acumula más recursos, más poder y más influencia". A pesar de ser interesante, este enfoque se aproxima al tiempo como si fuera un recurso homogéneo e inagotable. Por el contrario, el tiempo es plural<sup>1</sup>. En el caso de las FARC, se pueden distinguir por lo menos dos categorías del tiempo: la primera remite al tiempo estratégico general de la guerra, y la segunda al tiempo operativo de los combates. Desde un punto de vista estratégico, el tiempo parece ser largo y abierto, sin un horizonte bien definido, ya que los grandes objetivos iniciales han cambiado y ya no son tan claros. Pero al nivel operativo de la guerra, las últimas campañas militares llevadas a cabo por las FARC contra el ejército regular (las Delicias, El Billar, etc.), tienden a mostrar que el tiempo no es necesariamente un recurso: en estas operaciones la guerrilla intentó limitar al máximo la duración de los combates para evitar mayores bajas en sus filas y la llegada de refuerzos enemigos. Más aún, decir que el tiempo es un recurso inagotable es quitarle su carácter aleatorio a la guerra, y menospreciar lo que los expertos militares llaman hoy the fog of war. Por ahora, el tiempo ha estado a favor de la guerrilla, que ha acumulado fuerzas en el transcurso de los años. No obstante, ¿quién puede asegurar que en el futuro las fuerzas militares no tomarán la iniciativa en el terreno militar, transformando el tiempo en un elemento menos rentable para la guerrilla?

<sup>1</sup> Sobre este tema véase Alfred Gell, *The anthropology of time-cultural constructions of temporal maps and images*, Oxford, Berg, 1992.

## Una guerra de agotamiento

Siguiendo con esta temática del tiempo de la guerra, Alfredo Rangel señala que la guerrilla no persigue la derrota brutal del enemigo sino su "agotamiento progresivo". Libra una guerra de desgaste, a la vez política, económica, militar y moral, en la cual se evitan los enfrentamientos directos con el propósito de economizar fuerzas.

Para caracterizar el conflicto desde el punto de vista militar, el autor añade que Colombia se

encuentra en una guerra "limitada". Esta noción resulta problemática por su ambigüedad, tal como lo han subrayado varias estrategias militares desde hace varios años<sup>2</sup>. Al hablar de "guerra limitada", Alfredo Rangel hace referencia implícita a la relativa escasez de combates directos entre los actores en conflicto y a la difusión de los combates, que todavía no han afectado de manera duradera la totalidad de los espacios sociales. Aunque en este sentido su terminología parece la más adecuada, cabe preguntarse si la guerra es limitada también en términos de movilización de recursos, ya que el conflicto se desarrolla en distintos campos (políticos, militares, económicos, etc.) y desde esa perspectiva parece más bien total. También surge el interrogante de hasta qué punto la guerra es limitada para la población civil, que se vuelve cada vez más el blanco de las violencias y se encuentra en el centro de las estrategias de control socio-espacial y de la violencia de los grupos armados, como lo subraya el autor. Por eso tal vez sería preferible no adoptar la noción de "guerra limitada" y sólo hablar de guerra de "agotamiento", en torno a la cual Alfredo Rangel desarrolla una brillante argumentación. La guerra de "agotamiento" conducida por la guerrilla consiste en agotar al enemigo sin comprometer sus fuerzas en grandes enfrentamientos. A escala operativa, obedece a una doble lógica de dispersión-concentración de tropas, uno de los principios fundamentales en estrategia militar: en tiempo de no combate y de expansión territorial, la guerrilla disemina sus frentes para

reducir su vulnerabilidad a un sólo ataque y amenazar potencialmente muchas partes del territorio; cuando pasa a la ofensiva, concentra sus tropas para ser localmente superior al enemigo. Por eso, se puede decir que la guerrilla se encuentra en una dinámica de guerra de "movimiento". Sin embargo, todavía se trata de una guerra de "movimiento" parcial, ya que, como lo muestra el autor, en los territorios en donde tiene mayor control, el conflicto puede tomar las características de una guerra de posiciones.

## No hay empate militar

Frente a esta guerra de "agotamiento" en la cual se combinan aspectos de un conflicto de guerrillas con los de una guerra de posición, las fuerzas militares parecen ser el actor armado que toma con menor frecuencia la iniciativa. La expansión de los grupos armados privados está relacionada con la debilidad del ejército regular y de un Estado que no tiene una política de defensa de la nación bien definida ni encuentra los medios para luchar contra la privatización de la violencia. Es precisamente para poner un fin a esta apatía del ejército regular que Alfredo Rangel insiste en que hay que "repotenciar a las Fuerzas Militares". Considera que cualquier parte del conflicto puede ganar la guerra, rechazando la noción de "empate militar". El ejército regular tiene que considerar esta perspectiva; éste ganaría la guerra si se redefinen las relaciones entre el poder político, como conductor de las hostilidades, y los mandos militares, y si se inicia una profunda reforma militar. Dicha reforma podría consistir básicamente en profesionalizar las tropas con el propósito de crear unidades más eficientes y flexibles en los combates, en aumentar las capacidades de, movilidad y fuego de las fuerzas y en mejorar las redes de comunicación entre éstas. Este fortalecimiento de las F.F.M.M. es indispensable para evitar que los actores privados lleguen en posición de fuerza a la hora de negociar una eventual paz. Finalmente, el gran interés de este libro radica en su intento de comprender las complejas dinámicas de la guerra, el cual ha abierto nuevas vías de reflexión más allá de los supuestos factores estructurales o culturales de la violencia en Colombia. Es de esperar que otras investigaciones alimenten y critiquen este ensayo sobre uno de los conflictos internos más largos y sangrientos de este fin de siglo, que constituye cada vez más un factor de inestabilidad y preocupación en la región.

<sup>2</sup> Véase "La guerre limitée", en *Revue Stratégique*, n°57, 1991.