

# el raptodeeuropa

## ética y sociedad de consumo

nietzsche, el amor, las mujeres y algunos consejos... de belleza ADRIANA FLÓREZ

el cuerpo del consumo JOSÉ MIGUEL MARINAS

modernidad reflexiva y pérdida de la historia FERNANDO ABAD

suicidios intangibles CRISTINA SANTAMARINA

luchas utópicas y paraísos triviales CHRISTIAN RETAMAL

el viaje en redondo ILDEFONSO RODRÍGUEZ

la península archipiélago JOSÉ GARCÍA VÁZQUEZ

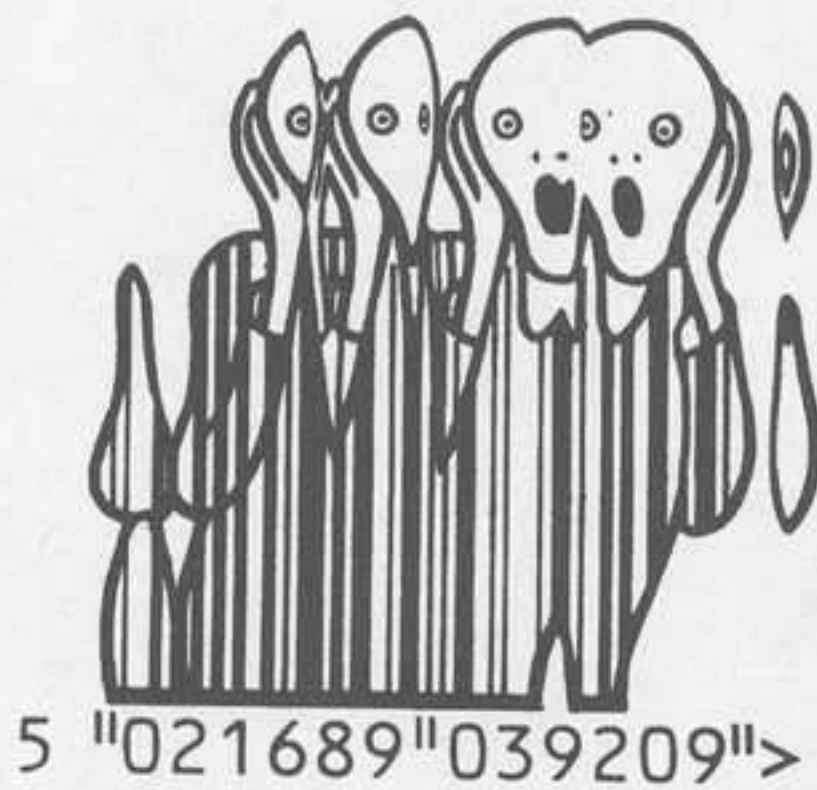


5 "021689"039209">

100

100

# elraptodeeuropa



**DIRECCIÓN:**

Cristina Santamarina • direccion@elraptodeeuropa.com

**EDICIÓN:**

Patricia Piñero • editor@elraptodeeuropa.com

**CONSEJO EDITORIAL:**

Gonzalo Abril

Milagros Cid

José Miguel Marinas

Ildefonso Rodríguez

Miguel Ángel San José

Carlos Thiebaut

José García Vázquez

**CONSEJO ASESOR:**

Barbara Cassin (París) / Norberto Chaves / Antonio Gamoneda

Ignacio Gárate-Martínez (Burdeos) / Luis García Soto

Daniel Martin (Massachusetts) / Luis Otero

Maria Salamone (Roma) / José Augusto Seabra (Oporto)

Ronald M. Turnbull (Glasgow) / Nelly Schnaith

Zoltán Szankay (Bremen) / Françoise Wuilmart (Bruselas)

**DISEÑO Y MAQUETA:**

Miguel San José Romano

**ILUSTRACIÓN DE CUBIERTA:**

Peret

**EDICIÓN, ADMINISTRACIÓN Y SUSCRIPCIONES:**

Calamar. Proyectos Editoriales, s.l.

C/ Espada, 4. 4º B. 28012 Madrid • Tel. / Fax: 91 429 89 23

info@calamarediciones.com • www.calamarediciones.com

**PUBLICIDAD:**

Mariano Baranda Publicidad

Pza. Conde de Miranda, 4 3º. 28005 Madrid

Tel.: 607 246 446 • publicidad@elraptodeeuropa.com

**DISTRIBUCIÓN:**

Logintegral 2000 s.a.u.

C/ Saturnino Calleja, 7. 28002 Madrid

Tel.: 91 586 44 10. Fax: 91 586 008

logintegral@logintegral.com

ISSN: 1695-5161

DEPÓSITO LEGAL: M-50.843-2002

*El Rapto de Europa* no se hace responsable de las opiniones vertidas por sus colaboradores. Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o procedimiento, sin autorización firmada de la empresa editora.

**www.elraptodeeuropa.com**

## Editorial • PÁG. 5

### 1. Monografía

Presentación • PÁG. 7

Suicidios intangibles: nuevas formas de producción de lo social • *Cristina Santamarina* • PÁG. 9

Modernidad reflexiva y pérdida de la historia • *Fernando Abad Echezarreta* • PÁG. 17

El cuerpo del consumo • *José Miguel Marinas* • PÁG. 29

Luchas utópicas y paraísos triviales • *Christian Retamal* • PÁG. 43

Sociedad de consumo y espacio dramático • *Liliana López Levi* • PÁG. 63

Nietzsche, el amor, las mujeres y algunos consejos... de belleza • *Adriana Flórez López* • PÁG. 71

La excusa ética en la persecución de las drogas • *Marcela Forero Reyes* • PÁG. 79

### 2. Raptos

Nuevas formas identitarias en los movimientos sociales españoles

*Sara López Martín y Diego Herránz Andújar* • PÁG. 85

La península archipiélago • *José García Vázquez* • PÁG. 103

### 3. Poéticas

“El viaje en redondo” • *Ildefonso Rodríguez* • PÁG. 111

“Una la golondrina” • *Odiseas Elitis* • PÁG. 117

“Dame una identidad” y “Grecia, madre mía” • *Nikos Gastos* • PÁG. 119

### 4. Lecturas

“Mèmoire d’Ulysse. Récis sur la frontière en Grèce ancienne” de Francois Hartog  
y “Travels with a Tangerine” de Tim Mackinosh • *José García Vázquez* • PÁG. 123

### 5. Cuaderno de bitácora

“La función de Roland”, “Independence gay”, “Simón del concierto” “Hipotenusa”  
“Un santo con gafas”, “Rímel y castigo”, “Gay games”, “Europalia Bulgaria”, “Duelo de Titanes”  
*José García Vázquez* • PÁG. 127



# Editorial

**E**L RAPTO DE EUROPA nace con la vocación de ofrecer un espacio a la cultura crítica y democrática, y contribuir al devenir de una cultura cívica europea que tiene en Europa más una tarea que un campo que administrar.

Entendemos Europa como una ciudad con coordenadas amplias: como decían los romanos, tiene su *cardo* entre África y el mar del Norte y el *decúmano* entre La Habana y Delhi. Por eso nos interesa ver desde Europa el mundo y ver cómo nos ven.

La cultura cívica exige la recuperación de la memoria fundante europea. Por eso exploramos los mitos comunes a sabiendas de que ninguno obtura la pregunta que lo ha engendrado. También exige extender la mirada y reconocer en uno, y en los otros, las influencias recíprocas, las deudas y los lazos que nos han ayudado a construirnos.

La cultura, un ámbito con un potencial inagotable para superar enfrentamientos, un lenguaje para la convivencia actualmente en desuso y casi olvidado, exige

un sujeto común, un nosotros, que no sólo sea consumidor o votante.

El emblema de EL RAPTO DE EUROPA implica una apropiación de los lenguajes y de los territorios: hablar y escuchar, traducir y ser traducido, ir y venir, ir y dejar que vengan. Pretende recuperar los relatos de todos y los relatos peculiares. Sobre todo los relatos que inventan y que proyectan.

Pero también EL RAPTO es arrebatado, es sacudido del estupor bienpensante o de la malignidad pacata. Es cuestionar y cuestionarse, revolviéndose, además, contra los lugares comunes de un pensamiento que se quiere crítico.

EL RAPTO DE EUROPA es una convocatoria a recoger señales de otras formas de vida, de aquellas que seguramente laten por entre los dominios de la domesticación.

EL RAPTO DE EUROPA ofrece sus páginas a quienes, como Montaigne, piensan que ningún camino puede ser desdeñado o, como Barthes, que los temas urgentes superan lo tuyo y lo mío de las especialidades y piden otra forma de pensar.

# 1 Monografía



# La sociedad de consumo

**E**n este primer número de **EL RAPTO DE EUROPA** hemos decidido comenzar por una temática que a fuerza de ser propia, cercana y habitable, se ha vuelto extraña, escurridiza, desdibujada. ¿Cómo pensar la sociedad en que vivimos? Seguramente habrá que comenzar por poner en entredicho nuestras propias convicciones, esas que no sólo parecen neutras o ingenuas, sino que nos llevan a ideas tan peregrinas como suponer que no tenemos nada que ver con el consumo, que la política y lo social y la historia y los imaginarios colectivos y la construcción de nuestras identidades públicas y privadas son temas ajenos a la banalidad del mercado... Hablar de sociedad de consumo implica nombrar nuestra realidad contextual a través de aquellos nombres que mejor la identifican y que nos dan pistas sobre su consistencia y sobre sus profundas debilidades, sobre su capacidad absorbente arrolladora y las fuerzas heterogéneas que es capaz de engendrar. La propuesta es acercarnos a ella con una voluntad de mirada global, pero sabiendo que sólo a partir de un acercamiento a sus formas de expresión y representación más diversas y fragmentarias seremos capaces de ir descubriendo su perfil más certero. Ninguna mirada es definitiva y las que aquí se proponen son conscientes de ello y asumen el riesgo de su decir. En el intento de toda construcción temática está pre-

sente la totalidad de lo histórico en movimiento, por eso, sin hablar de compras y de ventas sino de imaginarios, símbolos, utopías y experiencias, estamos nombrando esta particularidad histórica que es el contexto de nuestra experiencia vital en este cambio de siglo. Y este contexto es la sociedad de consumo que debe ser llamada así porque su propuesta definitiva es que fuera de ella, no hay lugar, no hay sociedad, no hay salvación. Sociedad y mercado se han fusionado en un entramado ideológico colectivo en el que lo importante no es quién, o quiénes consumen, ni qué, ni cómo se consume, sino el hecho mismo de consumir. Una sociedad en la que no existen las necesidades, en las que adquirimos bienes, servicios, marcas y sobre todo, símbolos, para convencernos a nosotros mismos de que somos libres y que en definitiva, nada necesitamos.

Hace ya muchos años que desde diferentes perspectivas se viene insistiendo en que la sociedad de consumo es mucho más que la sociedad que compra y que vende en el mercado. Es una forma particular de desarrollo de la historia que se caracteriza por generar un sistema de sistemas de formas de ser, de hacer, de desear, de sentir, de querer ser, que tienen en su substrato, nada menos que la lógica de la mercancía. Pensarnos en ese entramado, es lo que pretendemos en las páginas que siguen.



# Suicidios intangibles

## Nuevas formas de producción de lo social

Cristina Santamarina

Doctora en Sociología. Investigadora Social

La experiencia de los suicidas del 11 de septiembre se convierte en un analizador social que permite reflexionar sobre un problema mayor, tan latente como preocupante: los suicidios inconscientes en los que atentamos contra nuestra propia condición de ciudadanos con el señuelo de compensarnos en los escenarios de consumo.

Si bien el suicidio es de los primeros temas de los que se ocupa la sociología, y más concretamente quien lo hace es Emile Durkheim (1858/1917), uno de los padres fundadores de esta disciplina, hoy parece necesario regresar sobre este concepto y ante todo, sobre la amplia variedad de connotaciones y potencialidades que encierra este término en el trabajo de explicar la realidad que vivimos.

En setiembre del 2001, el término *suicida*, o mejor aún en plural, *suicidas*, adquirió, como nunca antes, difusión planetaria. Los atentados a las torres gemelas de Nueva York, ese mismo atentado que inmediatamente se convirtió a través de la perlocución mediática en el “ataque suicida al pueblo americano”, devolvió el término a sus contenidos sociales iniciales. Sucedió entonces algo novedoso, ya que si bien suicida es un término que está en la génesis del desarrollo de la sociología, suele utilizarse, la mayor de las veces, como expresión de una patología o un drama individual, aunque se tengan en cuenta la importancia de las sobredeterminaciones sociales que actúan en un desenlace de este tipo. De hecho, actualmente, la gran variedad de disciplinas que lo tratan y analizan desde diferentes ópticas sociales: la psicología comprensiva, la psiquiatría, la sociología forense, el derecho, etc., tienden, implícitamente, a percibirlo desde lo peculiar cuando no individual del fenómeno mismo.

Los ejecutores del 11 de Septiembre eran suicidas, sí, pero diferentes. Organizados entre sí, respondiendo a una plan conjunto, grupal, pre-meditado lentamente y planificado hasta los últimos detalles, caracterizado por aprendizajes instrumentales específicos adquiridos en el mismo país en el que luego se suicidarían con convicción inquebrantable de morir matando. Las casi tres mil muertes que provocan, les sitúa, por el fin logrado,

Archipiélago: conjunto de islas unidas por aquello que las separa

JESÚS IBÁÑEZ

más cerca del concepto asesinos u homicidas o magnicidas, sin embargo es bajo el término suicidas como parecen perpetuarse, lo que provoca que sea el medio utilizado en sus planes el que más identifica la siniestralidad de esta catástrofe. Allí es donde radica el *punctum*, en términos Barthesianos, del impacto y el horror: es en el protagonismo de la acción límite del suicidio prefigurado, asumido y finalmente actuado donde se condensa la perplejidad masiva que provoca este atentado.

Para Durkheim, como se recordará, el suicidio fue considerado desde la perspectiva de la patología social en función del grado variable (exceso o defecto) de integración y regulación de las normas sociales, lo que permite situar en los extremos de la potencialidad de las formas de socialización, las posibles causas, o al menos, las explicaciones del suicidio. Los defectos de regulación desembocarían en el fatalismo y los excesos de integración en el –llamado por Durkheim– altruismo... Esta propuesta –de gran complejidad, tanto en la exposición del autor como en su devenir a lo largo del siglo xx–, nos lleva a otra temática de especial interés actual como es preguntarnos, hoy, por el significado o mejor aún, la idea que tenemos actualmente de conceptos como suicidio, pero también “sujeto” (sujeto sujetado que diría Jesús Ibáñez), sociedad y sobre todo, por las formas de vinculación y entrelazamiento entre ambas entidades, entre sujeto y sociedad y las diferentes variantes que adquiere la noción de suicidio.

Lo que sigue, más que dar respuestas cerradas a estas preguntas, intenta acercarse a los conflictos de las definiciones, términos y relaciones entre ellos, en el marco de la peculiar sociedad de consumo actual en que vivimos, sus formas de regulación y desregulación y sobre todo, lo que considero como una profunda vinculación entre nuestra realidad actual y el concepto suicidio que, hoy más que ayer, parece tener

una mayor presencia en las nuevas formas de representación de nuestro futuro social.

El concepto sujeto, pero sobre todo la representación que nos hacemos de él, parece responder a cánones muy diferentes de aquellos con los que este término fue pensado por los grandes filósofos de Occidente: por Kant y su deriva en Husserl, por Hegel e incluso por sociólogos como Max Weber y por el propio Dilthey. En efecto, de sus perspectivas surgía aquella relación ontológica sujeto/objeto en el marco de la naturaleza, y cuando no, de la relación directa entre sujeto/naturaleza. Hoy, por el contrario, se ha pasado a una comprensión implícita en la que la experiencia real y la representación del sujeto se desarrollan en una multiespacialidad y una multitemporalidad que actúan en cada uno de los presentes actanciales que vivimos, por lo que el a priori contextual es, sin duda, totalmente diferente. Se trata de un sujeto que potencialmente se relaciona con infinitud de objetos a la vez, se relaciona con signos y con diversidad de intangibles que le vinculan con los otros, con el medio, consigo mismo. Pero lo más importante, aunque sólo lo proponga aquí en términos sintéticos, es que se trata de un sujeto que se ha separado del mundo de las necesidades desde el cual se lo consideraba. El sujeto actual, el sujeto de la postmodernidad, de la postcreencia como se le llama desde nuevas perspectivas filosóficas, parece ser un sujeto que asume la contradicción de pensarse en una realidad dual, entre dos mundos que mal conviven entre sí, el desarrollado y el subdesarrollado, pero en el que prevalece el convencimiento de que las potencialidades del primero, de alguna forma, podrán llegar, en algún momento, a saturar las necesidades de todos, los que habitan éstas y otras latitudes. Por primera vez en la historia, una parte de la humanidad se piensa a sí misma como liberada de todo orden natural. Algo así como una suerte de escatología según la cual, tarde o temprano, la condición social

en que las personas deben, deberán desarrollarse, implica la desaparición de todo lo arcaico y atávico que históricamente ha situado al sujeto en el orden de la naturaleza. Sobre esta radical diferencia, sobre el sujeto separado del mundo de las necesidades dice Michael Serres:

*Este nuevo dominio ha hecho cambiar de campo a la vieja necesidad, durante el último medio siglo se ha desplazado de la naturaleza, de las leyes del mundo para situarse en el interior mismo de nuestro dominio. La necesidad habita ahora nuestra libertad. Nuestra capacidad de dominio parece escapar a nuestro dominio. Tenemos todas las cosas en la mano pero no dominamos nuestros actos. Hemos resuelto el problema cartesiano ¿cómo dominar el mundo? ¿Sabremos resolver el que sigue, cómo dominar nuestra propia dominación?*

Resulta obvio que no se trata de un cambio inocuo y que dicho cambio –tal vez habría que ponerlo en mayúsculas para dar cuenta de su dimensión– implica pensar al sujeto desde una complejidad que excede cualquier esquema lineal o progresivo y sobre todo, que se distancia de la aparente seguridad que ofrecían aquellos supuestos teóricos que intentaban dar respuesta a una pregunta tan trascendental como es la de intentar definir al sujeto. Dicho en otros términos, aquella supuesta identidad sustantiva se ha vuelto un imposible, al menos un inverosímil explicativo que exige una remoción del antiguo estatuto. Cualquier rejilla categorial que pretenda asignar un lugar fijo y estable a la idea de sujeto debe ser reemplazada por la noción más abierta, pero también más inestable, más insegura, en definitiva más débil que exige la complejidad de pensarlo, más que como completud autónoma como apertura a la indefinición, dada la multitud heterogénea de aspectos que convergen en su posible constitución. De allí que, irónicamente, si algo define al sujeto de nuestra realidad

actual es, justamente, la imposibilidad de definirlo. Nelly Schnaith señala que el sujeto es un déficit, la experiencia traumática de una falta que subvierte la identidad de cada una de las figuras que se le han otorgado. En la medida en que subvierte las definiciones con las que se le ha intentando constreñir, pone en evidencia que no es sustancia y que, paradójicamente, se sostiene en la constante búsqueda de una definición que nunca alcanza.

También lo social ha ganado en complejidad y en déficit de definiciones a un mismo tiempo. Partamos de un presupuesto muy amplio: lo social es un sistema de vínculos. En ese sistema de vínculos (económicos, políticos, culturales, simbólicos, emocionales) se generan instituciones: familia, sindicato, municipio, nación..., que participan activamente en la construcción –en tanto escenarios pero también en tanto operadores activos, modeladores y atractores– de una de las principales encrucijadas para la condición del sujeto: su identidad. La identidad es una aspiración de la condición humana, es una ficción que opera de manera instrumental para marcar logros, objetivos, identificaciones en la relación con el medio y con el tiempo que vivimos, es una metáfora que cambia con el tránsito biográfico del sujeto y es un profundo malentendido, que la más de las veces pretende operar como oclusión, como clausura de los conflictos y desajustes del propio sujeto, pero también de las posibilidades y potencialidades de otros aspectos e intereses de la persona. La cuestión de la identidad, que durante la última década ha abierto a tantas líneas de reflexión y de análisis diferentes, parece haberse empecinado en la búsqueda de una respuesta única, cuando en realidad toda identidad ha de ser transitoria, no definitiva, parcial y en sí misma fragmentaria para permitir una adecuación flexible al sentido del cambio, al encuentro con lo indefinido, a la asunción de lo imperfecto irrepetible que nos hace únicos, pero no definitivos.

Desde la clarividencia interpretativa de Wrigth Mills en *La imaginación sociológica*, sabemos que entre sociedad y sujeto no hay fusión sino tensión. Esta perspectiva de Mills, entre otros autores, apunta a una profundidad hermenéutica que en nuestra realidad actual cobra una trascendental intensidad. Es este mismo autor quien influye decisivamente en el análisis que realiza Northrop Frye en *El camino crítico* cuando para explicar lo social en tanto condición de posibilidad del sujeto, acude a una topologización radicalizada de los mitos, al entender que en toda entidad social están presentes las fuentes mitológicas articulantes de las peculiaridades del inconsciente colectivo. Frye diferencia entre mitos de incumbencia y mitos de libertad. Con los primeros, los de incumbencia, que son fundamentales para dar sentido y contenido a las peculiaridades de las comunidades históricas, aparece el riesgo de un grado de identificación tal que el sujeto no se perciba a sí mismo más que como parte y continuidad de esa misma comunidad y esta creencia implica un grado de adhesión tal, que nunca pueda superar la fusión primaria de pertenencia. Implica en definitiva, confundir el fundamento histórico y cultural que diferencia a los grupos humanos de cualquier otra agrupación de seres vivos con una verdad ontológica que no sólo trabaja como antecedente de la propia identidad social, sino que se articula como única mediación para el destino personal del propio sujeto. Es lo que el mismo Durkheim caracterizaba como exceso de integración y es lo que devuelve a la dimensión actual del suicidio su carácter social y colectivo. Los suicidas del 11 de setiembre, los suicidas por la causa Palestina que se inmolan en las calles de Israel, lo hacen por estar imbuidos del sentimiento ideológico de pertenencia a una identidad comunitaria, o a una identidad nacional ante la que no parece existir distancia crítica ni extrañamiento y que provoca además, una ruptura epistemológica

con la idea de instinto a la vida y/o a la conservación como límite y motor fundante de los vínculos que dan sentido a lo social.

Podríamos contra argumentar que la ideología del héroe, derivada a su vez de la del mártir, tan entretrejida con los fundamentos judeo-cristianos (dar la vida por los demás como representación del amor fraterno) y que imprimen consistencia a nuestra propia historia y mitología de Occidente, están sustentados sobre el mismo principio. Sin embargo, el héroe épico que conocemos en nuestra tradición histórica, es un héroe nominado que trasciende en la historia con identidad personal y asume la muerte como circunstancia inevitable, como contingencia no prevista, pero no como mediación instrumental decidida y prefigurada. La súplica de Jesucristo, rogando al Padre, "...Aparta de mí este cáliz"... es más que un ejemplo, un performativo para la épica de nuestra tradición.

De allí que sea factible considerar a estos suicidas de nuestros días como terroristas, pero no en los términos maniqueos que propone Bush, sino en su capacidad de impactarnos –y aterrorizarnos– con propuestas diferentes de concebir la vida y por supuesto, la muerte. En el corazón de una cultura empeñada en diseñar la vida y sus orígenes, en alejar la vejez hasta distancias cronológicas impensables hasta hace pocos años, en combatir la amenaza de la muerte desde diferentes frentes de batalla, golpea una nueva realidad incrustada en el seno de sus propias mediaciones, que ejemplifica una actitud diferente y nos deja ante el vértigo de nuestras convicciones.

El otro mito al que se refiere Northop Frye es el mito de libertad que surge en aquellas sociedades, o mejor dicho, en las que el sujeto se propone como camino vital, la constante diferenciación con respecto a la pertenencia dada y en esa diferenciación se consolida el proyecto de identidad. Diferenciación que minoritariamente se articula como forma reflexiva de

implicación o como distancia instrumental para construir una identidad sustantiva y que, mayoritariamente, se nos propone como forma de articular el sentido del cambio histórico para refrendar y perpetuar un modelo social que en su propio conocimiento y encantamiento de sí, está provocando serias patologías. En efecto, esta cultura de Occidente, abandonada de la razón, que desde el siglo XVIII propone una forma de cohesión social basada en la ciudadanía, en el pacto social de las diferencias para construir el bien común, engendra en la sociedad actual una nueva forma de suicidio colectivo, que no por intangible es menos impactante, ni menos patológico: renunciar a la defensa de sus fundamentos sociales y políticos como subordinación a la única institución triunfante, el mercado.

Si la figura resultante de la Revolución francesa fue el de una fraternidad vinculada por la convicción de que son las mismas redes sociales y políticas las que nos hacen libres y que el sometimiento a una ley común nos otorga el *status quo* de ciudadanos para construir la idea de soberanía que reside en el pueblo y no ya, en el rey, hoy esos mismos conceptos fundantes de la sociedad moderna parecen profundamente resquebrajados. Dicho en términos más definitivos, estamos ante el agotamiento práctico de un modelo de lazo social, cuya pérdida más que melancolía genera un profundo vértigo frente al presente mismo que estamos viviendo. Y otra consecuencia más: habrá que admitir —junto a los historiadores— que definitivamente no existe lazo sustancial entre los miembros de una sociedad, que esos lazos varían históricamente disolviendo cualquier continuidad que pretenda postularse como sustancial. Por lo que el concepto de ficción, o de ficciones, dado a esas grandes entidades discursivas que organizan y dan consistencia al lazo social habrá que considerarlas con operatividad sólo temporal y cada vez más sujetas a la noción de lo efímero.

Toda sociedad, o mejor aún, toda entidad dentro de lo social posee mitos de incumbencia y mitos de libertad, aunque el equilibrio de relación entre ambos no sea estable y uno predomine, temporalmente, sobre otro. Pero es en este enfrentamiento, si se quiere mitológico, donde se juega la posibilidad del sujeto moderno: poder reflexionar con libertad sobre la incumbencia de sus propias instituciones de origen y poder comprometerse con la responsabilidad de reconocer la pertenencia. En la actualidad no sería exagerado afirmar que los suicidios a los que me he referido anteriormente, esos que todos reconocemos como tales, responden al mito de incumbencia en grado extremo. Pero lo que interesa, sobre todo, es nombrar los otros suicidios, los que se están produciendo por un desconcertante sentido, o mejor aún, interpretación del mito de libertad y del que nuestra cultura occidental, es buen ejemplo. Resulta obvio que, siguiendo a Northrop Frye, el buen estado de salud de una sociedad ha de surgir de la tensión operante entre estos dos mitos, el de incumbencia y el de libertad, entre el reconocimiento de pertenencia y el trabajo de distanciamiento de lo propio para poder reflexionar sobre ello como única posibilidad de construcción de una mitología abierta. Pero esto no parece que sea fácil. El mito de libertad de nuestra cultura, más que tributar al valor que le da nombre, parece antes una red trabada de sumisiones y esclavitudes a los intereses del mercado y cuando no, cuando se refiere a otros intereses, éstos acaban adoptando las formas y sentidos particulares que le otorga esa misma institución nuclear que se expande como forma dominante por todo el planeta.

No es exagerado afirmar que el sentido, incluido el sentimiento de ciudadanía de este final de siglo, parece haber quedado recluido a tres variantes: la presencia de una documentación acreditativa para poder circular ante las fuerzas de seguridad que represen-

tan a los Estados; la práctica del voto, cada vez más cuestionada como práctica de participación en las democracias representativas que en general caracteriza a los Estados modernos y la imposición contribuyente de la condición ciudadana. Difícilmente percibamos la condición de ciudadanía como una forma de lazo social debajo del cual opera un sujeto de la conciencia política, de la conciencia moral, de la subordinación satisfecha a la ordenación jurídica. La sospecha de que ninguno de estos atributos existen, se ha instalado entre los ciudadanos mismos y dudamos –incluso– hasta de la capacidad nuestros semejantes para orientar el sentido de su voto, la elección racional de candidatos, la lógica igualitaria de la justicia, el valor diferencial de un documento de identidad por encima de una tarjeta de crédito.

Por su parte, el Estado, ya no parece definirse como nacional si nacional es la concordancia ciudadana con formas específicas de la cultura peculiar, sino como mecanismos técnico-administrativos de control y de gestión, incluso técnico-burocráticos, para ser más precisos. La legitimación social y política del Estado ya no provienen, de su anclaje histórico, de su capacidad para mediar y hacer converger en intereses generales las demandas y expectativas de diferentes sectores sociales, sino de su mayor o menor eficacia en los cometidos sobre los que debe operar, los cuales habrán de ser desarrollados con lógica de gran empresa, organizados desde las propuestas del marketing (ya sea político, social, etc.,) presentados con el mismo esquema comunicacional con el que se publicitan los refrescos y los detergentes, utilizando los mismos soportes mediáticos que aquéllos y, finalmente, capitaneados por la figura del político empresario (o el empresario político) que tiene en Berlusconi su expresión más acabada y sonriente. Y resulta que en la actualidad esta idea de Estado ya no es, tampoco ella, un marco apropiado para el desarrollo del capitalismo

en la era de la economía global. Porque un Estado-Nación pretendía ser la coincidencia de una identidad social –más o menos laxa– con una realidad de mercado interno o nacional. Pero el mercado ha desbordado totalmente las fronteras nacionales por lo que no casualmente se constituyen macroestados como U.E. o CEE tras la búsqueda, tal vez desesperada, por lograr formas capaces de conjugar verbos de sentido opuesto. El Estado-Nación que operó hasta mediados del siglo xx como una ficción orientativa de la identidad del vínculo social ha dejado de ser operativo porque la reproducción ampliada del capital desborda la supuesta sustancialidad de las fronteras nacionales. Un síntoma muy claro de que esto sucede no sólo en la realidad contextual que vivimos sino en la conciencia de los sujetos mismos, que, cada vez más, perciben el carácter inventado de las identidades nacionales, de esos mismos valores que antes se vivían como naturales e incuestionables, es la falta de credibilidad creciente en las instituciones políticas y en las simbologías a ellas asociadas. Y esto no suele suceder desde la interioridad de ninguna ficción cuando ésta es capaz de actuar como un atractor activo, sino desde la descomposición de sus facultades operativas. Por ello, el ciudadano se debilita como soporte subjetivo de los Estados actuales, porque la eficacia desde la que se respeta la integridad administrativa de un Estado no lo es porque exista en función de la ciudadanía, sino en función de una nueva entidad que ha venido a reemplazar a aquella: los consumidores. Asistimos, por tanto, a la mutación del estatuto moderno de sujeto, ya no más ciudadano, sino ahora consumidor por lo que no parece exagerado anunciar dos grandes suicidios intangibles: la de los ciudadanos y la del Estado-Nación como representación de los lazos operantes que dieron consistencia identitaria a aquéllos. Se modifica también la noción de vínculo social. La relación de lazos ya no es entre ciudadanos que comparten una



historia (una conciencia de antecedente común aunque medien consideración diferentes y hasta enfrentadas sobre ella) sino entre consumidores que intercambian signos de representación de su lugar en el campo heteróclito del consumo. Y se ha suicidado también el viejo concepto de representación en tanto representación sustancial de una identidad sobre la que se asentaba la cohesión social para ser reemplazada por la representación de la imagen, en tanto construcción ficticia de formas de ser y de hacer en el tiempo de las instantáneas, nuevo tiempo social que como señala Miguel Marinas en *La fábula del bazar* es el tiempo que ya se anticipaba hace un siglo atrás como tiempo necesario de la lógica del consumo.

La nueva realidad de la globalización no es sólo un reajuste en lo económico de la centralidad del mercado para la organización de la vida cotidiana. Lo es también para las posibilidades interpretativas de lo social: ya no es más la historia el fundamento de las formas de ser y de hacer de los pueblos, sino la emergencia siempre cambiante de las necesidades del mercado, que no son las necesidades de las personas, ni tampoco los deseos de los consumidores. Es una gran necesidad de la lógica del beneficio que opera como motor del mercado en un sistema siempre cambiante de ofertas y propuestas. Desde este punto de vista, y a mucha distancia conceptual del que diera hace casi una década Francis Fukuyama, podemos reconocer también que hay un final de la historia como fundamento de la racionalidad de los procesos. Que ha emergido un nuevo sujeto social llamado *consumidor* y que lo social ha adquirido formas simbólicas muy particulares: las grandes superficies como templos del nuevo rito sagrado de consumir, la pantalla del ordenador como nueva forma de construcción de identidades y de vínculos, el famoseo como nueva forma de movilidad social efímera sosteniendo a la ya insostenible pantalla del televisor. Si la plaza pública ha sido ocupada por el

mercadillo es porque el espacio cívico más atrayente son los nuevos centros comerciales y los *molls* y los museos, reales o virtuales, los nuevos tótems de la capacidad alucinadora de la cultura que vivimos.

Quienes no pueden acceder al mercado quedan fuera de lo social (además de quedar fuera de la alimentación, del acceso a las energías, la posibilidad de beber agua potable, desarrollar proyectos...). Los pobres son extranjeros de esta humanidad cuya identidad protosustancial más elocuente es la de ser consumidores atemorizados ante la amenaza de perder identidad si no cumplen su cometido. No parece exagerado recordar aquí dos novelas del siglo pasado que resultan ilustrativas de lo expuesto: *1984* y *Un mundo feliz*. Entre la fantasía orweliana y la de Huxley parece dirimirse el mundo actual y las nuevas formas de integración o desintegración de los sujetos en la sociedad que viene. Entre los fundamentalismos de uno y otro signo y el desmantelamiento de la sociedad civil, sólo pervive la institución del mercado como espacio y forma de cohesión de todas las prácticas sociales.

Aquí es donde corresponde retomar el sentido del título de esta reflexión: los suicidios intangibles. Frente a la idea generalizada de que el fundamentalismo, el dogmatismo y el delirio suicida acaecen en otra cultura, en la Otra con mayúsculas del momento actual, ese otro que aparentemente no nos permite expandir esta unicidad que pretende ser Occidente, habrá que tener en cuenta que también en la nuestra asistimos a un fundamentalismo orquestado desde los intereses de lo global, es decir, de un mercado sin más fronteras que sus propias consecuencias (tres cuartas partes de la humanidad en estado de pobreza), iluminada por el poderío de su desarrollo técnico científico y una sociedad que contempla sin recursos imaginativos ni capacidad de fuerzas de intervención, cómo se van suicidando los mismos mecanismos que le hicieron po-

derosa. La soberanía, la ciudadanía, la cultura civil, la cohesión social, el pluralismo ideológico, las convicciones democráticas, las prácticas participativas en las formas de construcción de la sociedad, la confianza en el para qué del desarrollo de la cultura, la finalidad de las comunicaciones, la inserción en lo social como forma de construcción de la identidad, la vía de lo colectivo como referencia del bien general, la defensa de lo público como estrategia de defensa de lo propio, la búsqueda del bien común... aspectos todos ellos, que tienden a desdibujarse en el magma de los temores que nos recluyen en la apatía de lo propio, lo privado, la salida individual frente a los grandes temas,

la evasión como único mecanismo de permanencia en este mundo que habitamos.

El suicidio, propuesto como temática fenoménica hace más de un siglo, vuelve a tener vigencia descriptora y analizadora como mecanismo desproporcionado: en unos casos por exceso del mito de incumbencia y en el otro, en el nuestro, como efecto del déficit generado por diferentes formas de desregulación. Para ambos casos, será necesario recordar y reflexionar con Northrop Frye que tan peligroso es el dogmatismo de la incumbencia social sin libertad como el escepticismo de una libertad sin incumbencia. ❖

# Modernidad reflexiva y pérdida de la historia

Fernando Abad Echezarreta

Filósofo. Investigador Social

Para el prestigioso sociólogo A. Giddens, la reflexividad es el concepto clave que caracteriza a la modernidad. La modernidad, que se “des-coloca” y deviene globalizadora, es reflexiva porque el conocimiento constituye, además de su lente de visión, instrumento privilegiado de transformación del mundo. ¿Es esto realmente así? ¿Es el sujeto del capitalismo de consumo el genuino sujeto-actor social? ¿O es sólo aquél a quien cabe mitigar las consecuencias de la dinámica imparable del verdadero agente que es el capitalismo? Es un presente sin historia, el hombre queda “desanclado” de la modernidad.

Anthony Giddens, el insigne sociólogo inglés, es mundialmente conocido por haber ideado y divulgado –y esto último no sólo en su estricta condición de sociólogo– la fórmula de la “tercera vía”, que, en estos tiempos ayunos de ideologías y pensamientos fuertes, ha propiciado tantos y tan acalorados debates entre, por un lado, aquellos que ven en ella la vuelta a la sensatez apolínea de la máxima *in medio virtus*, capaz por tanto de cerrar definitivamente las brechas abiertas en la historia por las guerras ideológicas y, por otro lado, aquellos que no ven en ella más que una hábil combinación de verdades a medias, pero no por ello situadas tan en el medio como pretende darnos a entender su autor. Ahora bien, tal vez no sea tan conocido el hecho de que el proyecto sociológico del que se deriva esta fórmula más o menos feliz y más o menos efímera, arranca, a su vez, con la rehabilitación sociológica de dos viejas categorías de la filosofía, las categorías de espacio y tiempo, que, como el propio Giddens pone de relieve, habían sido arrumbadas, al menos como categorías clave para la comprensión del origen y los fundamentos de las sociedades modernas, por los grandes sistemas sociológicos de Marx, Durkheim y Weber, centrados, respectivamente, en la economía capitalista, la industrialización y la correlativa división del trabajo, y la racionalización burocrática.

Giddens no sólo considera que la complejidad y la *multidimensionalidad* que caracterizan a la organización de las sociedades modernas hace que los factores con los que los grandes meta-relatos sociológicos han pretendido dar razón de ella no tengan por qué ser excluyentes, sino también que todos éstos han pasado por alto la importancia de otro factor crucial, a saber, el nuevo tipo de relaciones que se establecen entre el espacio y el tiempo en los orígenes de la modernidad y que han marcado –y

siguen marcando— el curso de su evolución. En las sociedades premodernas, nos dice Giddens, “la estimación del tiempo que configuraba la base de la vida cotidiana vinculaba siempre, al menos para la mayoría de la población, el tiempo con el espacio y era normalmente imprecisa y variable. Nadie podía saber la hora del día sin hacer referencia a otros indicadores socio-espaciales: el ‘cuándo’ estaba casi universalmente conectado al ‘dónde’...”<sup>1</sup>. Sin embargo, la invención del reloj mecánico, junto con la homologación de los calendarios, propiciaron el “vaciado del tiempo”, esto es, su medición uniforme con independencia de las particularidades de las diferentes áreas socio-espaciales. Paralelamente a este vaciado del tiempo se produjo un correlativo “vaciado del espacio” en virtud de la progresiva cartografía del globo a la que dieron lugar los grandes descubrimientos geográficos, pues en ella la representación del espacio deja de estar referida a un lugar privilegiado y las diferentes unidades espaciales son sustituibles. Pues bien, este doble vaciado del espacio y del tiempo acarrea su mutua separación, dando lugar a lo que Giddens denomina “desanclaje”, es decir, la desvinculación de las actividades sociales del contexto espacial, como consecuencia de la cual “la modernidad se des-coloca”<sup>2</sup> y, consiguientemente, deviene “intrínsecamente globalizadora”<sup>3</sup>, obligando a un reordenamiento *reflexivo* de las relaciones sociales en el que se conecten la ausencia y la presencia: “El advenimiento de la modernidad paulatinamente separa el *espacio del lugar* al fomentar las relaciones entre los ‘ausentes’ localizados a distancia de cualquier situación de interacción cara-a-cara. En las condiciones de la modernidad, el lugar se hace crecientemente *fantasmagórico*, es decir, los aspectos locales son penetrados en profundidad y configurados por influencias sociales que se generan a gran distancia de ellos”<sup>4</sup>.

Cuando Giddens dice de forma tan efectista que la modernidad se des-coloca, uno se siente invadido por el desasosiego y se pregunta inmediatamente si es mucho lo que se des-coloca, y si cabe la inquietante posibilidad de que la modernidad, además de ser intrínsecamente globalizadora, sea también fatal e implacablemente globalizadora. Pero al reparar en una expresión como “el advenimiento de la modernidad” siente un cierto alivio, pues le da a entender que, por mucho que el autor le advierta de sus recelos con respecto a las concepciones teleológicas de la historia, era ineluctable —pero de ningún modo fatídico— que la modernidad irrumpiera en la historia, como lo es que se siga avanzando triunfalmente para conducirnos al mejor de los mundos posibles, aunque ello suponga para ciertos mundos reales algunos inconvenientes circunstanciales. Y, en efecto, Giddens no deja de ofrecernos razones para que alejemos de nosotros el temor a vernos encerrados en “la monótona jaula de la rutina burocrática” de las pesadillas weberianas<sup>5</sup>. Bien es cierto que el llamado desanclaje implica que el curso de nuestras vidas sea cada vez más dependiente de los inescrutables designios de los más variopintos grupos de expertos, pero ello no impide que los agentes profanos nos reapropriemos de la experiencia del conocimiento técnico y nos beneficiemos de ella de formas insospechadas en las bárbaras épocas premodernas<sup>6</sup>. También es verdad que, como ya se ha indicado, nos vemos desarraigados de los contextos locales, pero esto, más que dar lugar a una pérdida de la comunidad, nos brinda la formidable posibilidad de integrarnos en las “comunidades” (las comillas son del propio Giddens) globalizadas que comparten esa experiencia de desarraigo<sup>7</sup>. Y, así, como en la dialéctica hegeliana, la negación queda inmediatamente superada y asumida por la síntesis, en este caso, el “rean-

<sup>1</sup> A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, p. 29 • <sup>2</sup> *Ibid.*, p. 133 • <sup>3</sup> *Ibid.*, p. 67 • <sup>4</sup> *Ibid.*, p. 30 • <sup>5</sup> *Ibid.*, p. 131 • <sup>6</sup> *Ibid.*, p. 136 • <sup>7</sup> *Ibid.*, p. 134

claje”. Y, por qué no, también podemos encontrar consuelo en la dialéctica fichteana del *yo* al descubrir que el incremento de las dificultades para la construcción de nuestras biografías no es más que la condición dolorosa, sí, pero a fin de cuentas enriquecedora para una apropiación más consciente de nosotros mismos, y así, como decía Nietzsche, que todo lo que no nos mata nos hace más fuertes: “el descubrimiento de uno mismo –nos dice Giddens– se convierte en un proyecto directamente relacionado con la reflexividad de la modernidad”. Reflexividad: ésta es la clave de las claves, el santo y seña que nos abre las puertas de todas las terceras vías que nos alejan de las malas compañías y los caminos escabrosos. La modernidad es, ante todo y por encima de todo, reflexiva, pues el conocimiento constituye no sólo su lente de visión sino también su instrumento privilegiado de transformación del mundo. El hombre ya no sólo conoce la realidad que le rodea como una realidad dada sino que se crea un medio social por medio del conocimiento. Que nadie se llame a engaño, Giddens no es un ilustrado ingenuo: el conocimiento no es acumulativo, sino circular, justamente porque conocer implica transformar lo conocido y, por consiguiente, una nueva necesidad de conocer y de hacer, y así *ad infinitum*. Pero, ¿quién duda de que los círculos habrán de ser cada vez más amplios, alejándose progresivamente del centro de la barbarie? Desde luego, Giddens no lo duda: “Las disyunciones que han tenido lugar –nos dice– han de verse más bien como resultantes de la autoclarificación del pensamiento moderno, en tanto que los residuos de la tradición y de la visión providencial se disipan”<sup>8</sup>. No es necesario seguir, pues todos conocemos muy bien esta nueva vulgata de la sociedad de la información o del conocimiento.

Giddens nos invita a alejarnos tanto del catastrofismo como de un utopismo *naïf* que se desentiende de las “implicaciones estratégicas de la acción”<sup>9</sup>, para profesar únicamente un “realismo utópico”<sup>10</sup>. De nuevo, *in medio virtus*. Ahora bien, ¿cuál es el único soporte realista sobre el que, bien asentado, el hombre reflexivo-moderno se puede permitir el lujo de dar curso a sus veleidades utópicas? Se trata, evidentemente, del capitalismo o, para ser más precisos, del flamante “nuevo capitalismo”, que, como confiesa Giddens en una polémica que mantuvo con W. Hutton, no es tan fiero como lo pintan, sino que, muy al contrario, es portador de unas tendencias intrínsecas al equilibrio de los mercados –con lo que comprobamos que la reflexividad no es óbice para que sigan pululando misteriosas “manos ocultas”–, y que las actuales fuerzas perturbadoras proceden del impacto de las nuevas tecnologías: “Yo diría que las tendencias al equilibrio en el capitalismo están en tensión con la innovación científica y la transformación tecnológica. Todas son esencialmente impredecibles y, por tanto, no tienen ninguna relación especial con las virtudes de la compensación del mercado. Sin embargo, me parece que dichas cualidades existen, sin duda”<sup>11</sup>. W. Hutton le replica constatando que no se pueden separar ambos procesos, dado que el ritmo de introducción de las nuevas tecnologías es mucho más implacable bajo el capitalismo, pero Giddens desdramatiza esta vinculación afirmando de forma contemporizadora que a pesar de que las nuevas tecnologías producen a veces “saltos gigantes” que obligan a reestructurar toda la economía capitalista, una vez que ésta consigue absorber el impacto de aquellas reapropiándose para la consecución de sus propios fines no puede dejar de dar, a su vez, un gigantesco salto

<sup>8</sup> A. Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993, p. 56 • <sup>9</sup> *Ibid.*, p. 146 • <sup>10</sup> *Ibid.*, p. 145 y ss.

<sup>11</sup> A. Giddens y W. Hutton, “Conversaciones entre Anthony Giddens y Will Hutton”, en A. Giddens y W. Hutton (eds.), *Al límite, la vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, 2001, pp. 38-39.

hacia adelante, que es lo que, en su opinión, estaría sucediendo actualmente con la revolución de las nuevas tecnologías de la información, puesto que son ellas las que propician la aparición de un capitalismo infinitamente más reflexivo y, por tanto, menos cruel que el del pasado, dado que, gracias a ellas, lo importante no es ya tanto el proceso de producción de los bienes de consumo ni las materias primas utilizadas, como la definición o el diseño de los productos, de modo que lo que se venden son, ante todo, “ideas” y, consiguientemente, en este nuevo “capitalismo del conocimiento” el “capital humano” se convierte en el principal activo de las empresas y del conjunto de la sociedad. Dicho con otras palabras, el capitalismo de producción es definitivamente sustituido por el capitalismo de consumo de objetos-signo y a Giddens no le cabe duda de que en esta transformación todo han de ser ventajas, pero como le recuerda W. Hutton, la desmaterialización del nuevo capitalismo no garantiza por sí misma un incremento de la justicia en las relaciones de producción, ni, desde luego, de la reflexividad, pues hay que tener la precaución de no convertir “menos peso” en “sinónimo de inteligencia o de conocimiento”<sup>12</sup>. Por último, Hutton pone de manifiesto las contradicciones a las que da lugar el sincretismo acomodaticio de la tercera vía de Giddens: “Creo firmemente que no se puede tener todo; las injusticias que quieres corregir no son independientes del capitalismo que admiras, sino que son resultado directo de sus actividades. A veces has acabado deseando, al mismo tiempo, más regulación y más capitalismo”<sup>13</sup>.

No se trata de poner en tela de juicio la importancia que la reflexividad desempeña en el proceso de modernización de las sociedades ni el potencial de progreso del que este proceso es portador, pero sí —además de

que Giddens parece olvidar que, lejos de ser el último invento de las nuevas tecnologías, la reflexividad acompaña al hombre desde que es hombre— de poner de relieve el sofisma, el *non sequitur*, mediante el cual Giddens da por sobreentendido que la reflexividad es inherente al capitalismo, sin llegar a preguntarse de forma rigurosa si el tipo de información y de conocimiento que el capitalismo de consumo segrega con tanta profusión y a un ritmo tan trepidante no forma parte de las estrategias de auto-propaganda de una “economía del signo”, por emplear la expresión de Baudrillard, más que de una auténtica apropiación reflexiva de las relaciones sociales por los sujetos. En otros términos, Giddens, como, por otra parte, todos los pensadores expresa o tácitamente neoliberales, identifica de forma ingenua —o cínica, según como se mire— el sujeto sujetado por los dictados del capitalismo de consumo con el sujeto en cuanto genuino actor social, y, de este modo, su sociología de la tercera vía conduce al resultado paradójico —y dramático— de que la reflexividad se convierte en una trampa para el sujeto, al que se concede nominalmente el título de protagonista de los procesos sociales cuando lo único que está en su mano es mitigar en la medida de lo posible —la “minimización de los riesgos” en la que ha basarse el realismo utópico propugnado por Giddens— el impacto de la implacable dinámica derivada de los supuestos mecanismos de autorregulación del verdadero agente de los procesos sociales, esto es, el propio capitalismo. Y, así, la reflexividad acaba por convertirse en una nueva versión de la santa paciencia cristiana o del estoicismo a los que se ve abocado un sujeto efectivamente “des-colocado” y “desanclado”, sobre el que recae toda la responsabilidad de escribir su biografía contra viento y marea.

<sup>12</sup> A. Giddens y W. Hutton, “Conversaciones entre Anthony Giddens y Will Hutton”, en A. Giddens y W. Hutton (eds.), *Al límite, la vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, 2001, pp. 43 • <sup>13</sup> *Ibid.*, p. 72

Como ha observado U. Beck: “Llevada hasta sus últimas consecuencias, la figura fundamental de la modernidad realizada es la persona que vive sola”<sup>14</sup>, dado que el mercado de trabajo exige de los trabajadores una movilidad absoluta sin tener en cuenta sus circunstancias personales, de tal manera que el modelo de mercado de la modernidad supone una sociedad ya no sólo sin familias ni matrimonios en el sentido tradicional sino también contraria a cualquier fórmula de convivencia estable<sup>15</sup>. Si a ello unimos la “democratización del desempleo” que se ha producido en las últimas décadas, por cuanto ha dejado de ser el destino de las clases más desfavorecidas para convertirse en “casi un acontecimiento intermedio ‘normal’ de la biografía profesional estándar de toda una generación”<sup>16</sup>, junto con el hecho de que las fronteras entre el trabajo y la desocupación son cada vez más difusas, debido a la generalización de formas flexibles o, más exactamente, precarias de subempleo, agravado todo ello por la descomposición de las clases sociales como punto de apoyo y referente de la construcción de las biografías personales, el resultado es lo que el propio U. Beck denomina las “autobiografías autoconstruidas”<sup>17</sup> y la “individualización de los riesgos sociales”<sup>18</sup>, que llevan aparejado el “calvario de la autoconciencia”<sup>19</sup>, en el sentido de que el destino colectivo se transforma en destino individual, haciendo que las causas externas se interioricen como culpa propia y las deficiencias del sistema como fracaso personal. Y, así, se llega a la paradójica situación de que las decisiones que tiene que tomar el individuo con respecto a su trayectoria laboral y vital aumentan en proporción directa a la disminución de las al-

ternativas reales, de tal forma que el individuo se ve constantemente en la obligación de tomar decisiones cruciales que en realidad le vienen impuestas por las circunstancias. Está impelido a decidir incesantemente lo que no puede dejar de hacer: “Individualización de las condiciones de vida significa, pues, que las biografías se hacen autorreflejas; lo que está dado socialmente se transforma en biografía producida por uno mismo y que continuará produciéndola”<sup>20</sup>. Y, por otra parte, el carácter autorreflejo de las biografías tiene como corolario una visión ahistórica de la vida propiciada por la ruptura de la cadena generacional que permitía la transmisión de saberes, tanto instrumentales como éticos, de los mayores a los más jóvenes: “Los hijos ignoran las situaciones de los padres, por no hablar ya de las de los abuelos. Es decir, el horizonte temporal de la percepción de la vida se reduce cada vez más, hasta encogerse finalmente en el caso límite de la *historia del (eterno) presente*, y todo gira en torno al propio yo de la propia vida”<sup>21</sup>.

Situándonos ahora en la coordenada espacial, hay que mencionar en primer lugar la progresiva mercantilización del espacio público. A este respecto, J. Baudrillard ha puesto de relieve que “la publicidad lo invade todo a medida que desaparece el espacio público (la calle, el monumento, el mercado, la escena, el lenguaje)”<sup>22</sup>. J. Rifkin, por su parte, ha denunciado que los grandes centros comerciales y de ocio de los EEUU –las llamadas *catedrales del consumo*–, que también están invadiendo las ciudades europeas, aspiran a erigirse en el “equivalente mercantilizado de la plaza pública”<sup>23</sup>, cuando en realidad no son sino espacios privados destinados a “la mer-

<sup>14</sup> U. Beck, *La sociedad del riesgo –Hacia una nueva modernidad–*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 158 • <sup>15</sup> *Ibid.*, p. 153 • <sup>16</sup> *Ibid.*, p. 121 • <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 172 • <sup>18</sup> *Ibid.*, p. 128

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 122 • <sup>20</sup> *Ibid.*, p. 171 • <sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> J. Baudrillard, *El otro por sí mismo*, Barcelona, Anagrama, 1988, p. 16.

<sup>23</sup> J. Rifkin, *La era del acceso*, Barcelona, Paidós, p. 207.

cantilización de experiencias de vida a través de la compra de bienes y entretenimiento”<sup>24</sup>. Y, como observa el propio Rifkin, esta desvirtuación del espacio público no es sino el resultado final de la evolución del sistema capitalista, que en un principio se circunscribió al mercado de bienes manufacturados para extenderse posteriormente, desde principios del siglo xx, a la provisión de servicios básicos y, finalmente, concentrarse en la producción cultural, con la consiguiente mercantilización del tiempo humano y las experiencias de vida en virtud de la cual “nos convertimos en consumidores de nuestras propias vidas”<sup>25</sup>, dado que: “la comercialización de los recursos culturales, incluyendo los ritos, el arte, los festivales, los movimientos sociales, la actividad espiritual y de solidaridad y el compromiso cívico, todo adopta la forma de pago por el entretenimiento y la diversión personal”<sup>26</sup>.

Por tanto, más que una separación del espacio y el tiempo, lo que se produce realmente es una absorción del espacio por el tiempo, al convertirse éste –y, por tanto, la urdimbre de nuestras vidas, tejida y destejida a una velocidad de vértigo por las parcas del capitalismo de consumo– en un bien tan escaso como codiciado, o, más exactamente, tan escaso precisamente por ser tan codiciado, de modo que, nuevamente en palabras de Rifkin, “lo material deja paso a lo inmaterial y el tiempo mercantilizado resulta más importante que la expropiación del espacio”<sup>27</sup>. Así, las grandes empresas tienden a despojarse de sus bienes raíces, por el motivo que C. Meyer ha expuesto de forma tan meridiana: “La propiedad puede resultar-nos un peso muerto que nos arrastra e impide que se desarrolle la capacidad de la empresa para desplazarse con suavidad de una línea de negocios a otra”<sup>28</sup>. Hay que tener en cuenta que esta suelta de lastre, por así

decirlo, sólo resulta posible gracias a Internet, ya que los terminales electrónicos situados en los puntos de venta transmiten instantáneamente la información para realizar nuevas órdenes de compra a los suministradores, que, de este modo, pueden elaborar los productos en un escaso margen de tiempo y distribuirlos directamente a los detallistas, haciendo innecesarios los grandes depósitos y, por consiguiente, los locales para su almacenamiento. A ello hay que añadir el recurso cada vez más frecuente en la economía-red a la práctica de la externalización (*outsourcing*), que consiste en que una empresa contrate con otras la realización de funciones o servicios que previamente realizaba la propia empresa, lo que implica la sustitución de la propiedad interna de las actividades y el capital físico por el acceso a los recursos ofrecidos por proveedores externos. En fin, no es necesario realizar un análisis muy sesudo para percatarse de la relación que todo este proceso de desmaterialización de la economía guarda con los recortes de plantillas y la eufemísticamente llamada *flexibilización del mercado laboral*.

Evidentemente, las consecuencias de la aplicación de las nuevas tecnologías en el entorno económico son demasiado amplias como para poder hacer aquí referencia a todas ellas, pero no me resisto a mencionar otra directamente relacionada con los efectos, no precisamente positivos, de este proceso de deslocalización de las empresas con la tan celebrada globalización, y es el hecho de que la creciente movilidad del capital permite a las grandes empresas instalarse en los países con salarios más bajos y menor protección social, con lo que se obliga a los países en los que se ha logrado un mayor nivel de conquistas sociales a renunciar a ellas para poder ser competitivos, de modo que, como denuncia Bourdieu, “se ha favorecido la com-

<sup>24</sup> J. Rifkin, *La era del acceso*, Barcelona, Paidós, p. 208 • <sup>25</sup> *Ibid.*, p. 228 • <sup>26</sup> *Ibid.*, p. 18 • <sup>27</sup> *Ibid.*, p. 26 • <sup>28</sup> *Ibid.*, p. 64



petencia entre trabajadores a escala mundial”<sup>29</sup>. Y, así, como observa L. E. Alonso ampliando el diagnóstico de M. Castells, el mapamundi de la globalización se dividiría de una forma cada vez más acusada en tres tipos de zonas bien diferenciadas: en primer lugar, las *zonas integradas*, con altos niveles de vida y desarrollo tecnológico, desde las que se toman las grandes decisiones, pero, por los motivos apuntados, con un mercado laboral cada vez más desestructurado; en segundo lugar, las *zonas de vulnerabilidad*, sobre las que las grandes empresas ponen sus ojos con la condición de que los gobernantes hagan la vista gorda en lo concerniente a las condiciones laborales; y, por último, las *zonas de exclusión*, que son, en palabras del propio L. E. Alonso, “las perdedoras de ese desequilibrio absoluto norte-sur, zonas absolutamente excluidas, totalmente olvidadas en las periferias profundas, totalmente depauperadas e invisibles para el desarrollo mercantil”<sup>30</sup>, y de las que, por supuesto, pasan muy lejos las autopistas de la información.

En conclusión, no cabe duda de que el balance de los beneficios del “desanclaje” y la “des-colocación”, por recordar los conceptos acuñados por Giddens, inherentes a la modernidad y que, como acabamos de ver, se agudizan extraordinariamente en virtud de las nuevas tecnologías de la información, no puede resultar más favorable desde el punto de vista de la economía; claro está, de la economía de las grandes cifras y no de la economía entendida en un sentido más amplio y humano. Pero, en lo referente al espacio público, que es el único ámbito en el que la reflexividad puede convertirse en algo más que una vana promesa o una sobrecarga para el individuo, las cuentas no salen tan claras, tal vez porque es preciso un planteamiento de la cuestión más claro que el que hace Giddens, y qui-

zás P. Virilio tenga algo que decir al respecto. Por consiguiente, conviene hacerse con él una pregunta tan directa como ésta: ¿Es posible la ciudad virtual?<sup>31</sup>, dado que, después de todo, “la propaganda hecha a Internet y las autopistas electrónicas tiende a urbanizar el tiempo real en el momento en que se desurbaniza el espacio real”<sup>32</sup>. Como vemos, P. Virilio no toma terceras vías ni se anda con rodeos sino que entra abruptamente en el corazón del problema. Posiblemente, ésta no sea la estrategia más adecuada para hacer política, pero sí para pensar, y P. Virilio es un genuino pensador en el sentido heideggeriano del término. Así, donde Giddens hablaría de “riesgos” a minimizar con una mentalidad pactista, Virilio, en cambio, nos espeta sin contemplaciones que toda tecnología conlleva su “negatividad específica” o su “accidente específico”: “El accidente es un milagro al revés, un milagro laico, un revelador. Inventar el barco es inventar el naufragio; inventar el avión es inventar el accidente aéreo; inventar la electricidad es inventar la electrocución (...) Cada tecnología lleva consigo su propia negatividad que aparece al mismo tiempo que el progreso técnico”<sup>33</sup>. Es preciso insistir en que los accidentes son para Virilio algo consustancial a sus correspondientes tecnologías, y no simples efectos secundarios o daños colaterales de las guerras tecnológicas, que es lo que nos permitiría afrontarlos en términos de minimización de los riesgos. Más aún, Virilio nos advierte de que el tipo de accidente que amenaza al “cibermundo” no es un accidente cualquiera, un accidente particular, sino “un accidente general, un accidente de la historia”, o “un accidente de accidentes”<sup>34</sup> que tendría lugar en todos los puntos del planeta a la vez. Y, por si esto fuera poco, califica a la amenaza que representan las tecnologías de la información de “bomba informática”, y equipara su

<sup>29</sup> P. Bourdieu, *Contrafuegos –Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal–*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 125.

<sup>30</sup> L. E. Alonso, *Trabajo y ciudadanía –Estudios sobre la crisis de la sociedad salarial–*, Madrid, Trotta, 1999, p. 132.

<sup>31</sup> P. Virilio, *El cibermundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 42 • <sup>32</sup> *Ibid.*, p. 48 • <sup>33</sup> *Ibid.*, p. 88 • <sup>34</sup> *Ibid.*, p. 42.

potencial mortífero con el de la bomba atómica: “la interactividad es a la sociedad lo que la radiactividad es a la materia. La radiactividad es un elemento constitutivo de la materia que puede destruirla por la fisión. La interactividad es de la misma naturaleza. Puede provocar la unión de la sociedad, pero encierra, en potencia, la posibilidad de disolverla y desintegrarla, esto a escala mundial”<sup>35</sup>.

No nos dejemos llevar por el pánico y veamos en qué consiste esta amenaza para que cada cual valore lo que pueda haber de cierto en ella. Para ello es preciso comprender previamente lo que P. Virilio entiende por “tiempo real”, en tanto que opuesto al “espacio real”, un tiempo que, paradójicamente, representa la negación del tiempo de la cronología clásica, esto es, del tiempo que fluye y no se detiene. La clave está en que con el desarrollo de las tecnologías de la reproducción de las imágenes que se inicia con la fotografía, se pone en práctica por vez primera en la historia la velocidad límite de las ondas electro-magnéticas, de modo que el accidente general al que hace alusión Virilio se derivaría del “impacto contra la barrera del tiempo”<sup>36</sup>: “Esta eliminación del espacio-mundo y del tiempo histórico se ha debido a que hemos puesto en práctica la luz, y, en consecuencia, su velocidad. Hemos puesto en práctica una constante cosmológica –300.000 km/s<sup>37</sup>...”. Como decía, esta historia del tiempo real comienza con la fotografía, en la que la aplicación de la velocidad límite de las ondas electromagnéticas a la placa fotográfica es lo que permite detener el tiempo de la representación del movimiento, de tal modo que el tiempo de exposición de la placa fotográfica implica la anulación del tiempo de la sucesión clásica, que deja paso a un “presente intensivo” que, en último término, precisamente porque, como decía P. Klee, “definir aisladamente el presente es matar-

lo”, significa la muerte del presente vivido, al aislarlo “de su aquí y ahora, en favor de un ‘en otro sitio’ conmutativo que no es ya el de nuestra ‘presencia concreta en el mundo’”<sup>38</sup>. Consiguientemente, a partir de este momento la óptica geométrica es sustituida por la óptica ondulatoria, en virtud de la cual “las cosas existirán más cuanto más desaparezcan”<sup>39</sup>, y, así, la “estética de la aparición” da paso a la “estética de la desaparición”<sup>40</sup>. No obstante, el presente intensivo de la instantánea fotográfica no es todavía más que un punto aislado en la sucesión del tiempo cronológico de la vida real, pero las veinticuatro imágenes por segundo de la película dan lugar a una prolongación de presentes intensivos que discurre paralela al tiempo cronológico, y con la llegada de la televisión en tiempo real, y, posteriormente, de Internet, ambos quedan solapados y confundidos, lo que, en último término, representa el triunfo de ese tiempo que mata al tiempo o, como diría Giddens, lo vacía de sustancia.

Y, así, si la creciente aceleración de los medios de comunicación ha permitido la reducción de la extensión –y Virilio cita a este respecto eslóganes publicitarios que hablan por sí solos, como *borra el Atlántico* (el Concorde), *reduce a Francia a un cuadrado de una hora y media de lado* (el Airbus), o *le gana tiempo al tiempo* (el TGV)–, los medios de telecomunicación, por su parte, suprimen toda duración, “amputan el volumen del tiempo”<sup>41</sup>. De este modo, el vaciamiento del espacio y del tiempo y su mutua separación adquieren en Virilio un sentido mucho más profundo, amén de dramático, que en Giddens, por cuanto el tiempo real de las tecnologías de la información supone la negación del “aquí” en beneficio del “ahora”<sup>42</sup>, o, en otros términos, la pérdida de la extensión del espacio real en beneficio

<sup>35</sup> P. Virilio, *El ciber mundo, la política de lo peor*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 89 • <sup>36</sup> *Ibid.*, p. 53 • <sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 81-82

<sup>38</sup> P. Virilio, *La velocidad de la liberación*, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 23.

<sup>39</sup> P. Virilio, *El ciber mundo...*, op. cit., p. 25 • <sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 24-25 • <sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 89 • <sup>42</sup> *Ibid.*, pp. 46

del tiempo real, de modo que ya no nos remite tanto al tiempo histórico, puesto que hasta ahora toda la historia ha tenido lugar en un tiempo local, como al tiempo universal de la astronomía<sup>43</sup>. Y, en último término, representa la “emancipación del presente”, esto es, la reducción del tiempo a lo que ocurre en el momento, con la consiguiente pérdida del pasado y del futuro. Por eso Virilio prefiere hablar de “pérdida” que, como ha hecho Fukuyama, de fin de la historia, en el sentido de que surge la posibilidad de “una historia hecha presente, llamada actualidad o *news*”, y de la correlativa “reducción de la historia a la imagen”<sup>44</sup>, pues mientras que la historia se ha venido construyendo hasta ahora por medio de los discursos y de la memoria de los individuos, hoy en día los medios de comunicación trabajan más con imágenes y flashes –lo que Baudrillard denomina el “frenesí de las imágenes”<sup>45</sup> y el “éxtasis de la comunicación”<sup>46</sup>– que con palabras<sup>47</sup>. En resumen: “Hemos puesto en práctica una constante cosmológica –300.000 km/s– que representa el tiempo de una historia sin historia y de un planeta sin planeta, de una Tierra reducida a la inmediatez, a la instantaneidad y a la ubicuidad, y de un tiempo reducido al presente, es decir, a lo que ocurre en el momento”<sup>48</sup>.

Sin duda, con las tecnologías del tiempo real hemos conseguido apropiarnos de los tres atributos de lo divino que acabo de mencionar: la ubicuidad, la instantaneidad y la inmediatez<sup>49</sup>, pero, en contrapartida, la rapidez da lugar a la inanidad de todo desplazamiento, pues, si antiguamente el viaje comprendía tres etapas, esto es, la salida, el trayecto y la llegada, hoy en día “la llegada generalizada ha dominado todas las salidas”<sup>50</sup>. En palabras de Baudrillard, tan próximo en muchos

aspectos a Virilio, “todos los viajes ya se han producido y (...) todas las veleidades de dispersión, evasión y desplazamiento se concentran en un único punto fijo, en una inmovilidad que ya no es la del no-movimiento, sino la de la ubicuidad potencial, la de una movilidad absoluta que anula su propio espacio a fuerza de recorrerlo incesantemente y sin esfuerzo”<sup>51</sup>. Volviendo a Virilio, el resultado de esta ubicuidad despojada de la extensión del espacio real es que los jóvenes ya no pueden conquistar el mundo<sup>52</sup>, viéndose limitados a “navegar” por las aguas virtuales de Internet y convirtiéndose así, de nuevo en palabras de Baudrillard, en los “terminal(es) de múltiples redes”<sup>53</sup>.

Llegados a este punto, resulta obvio que la respuesta a la pregunta sobre si es posible la ciudad virtual sólo puede ser tajantemente negativa, por cuanto la propaganda referente a la capacidad de Internet y las autopistas electrónicas para urbanizar el tiempo real no hace más que ocultar la desurbanización del espacio real y, por consiguiente, “la pérdida de la ciudad real”, pues “hoy en día el dispositivo tele reemplaza el espacio público por la imagen pública y la imagen pública está descentrada de la ciudad”<sup>54</sup>, a lo que habría que añadir que las grandes ciudades del planeta están al borde de la implosión. En suma: “Se tiende a la disgregación de la comunidad de los presentes en beneficio de la de los ausentes: ausentes abonados a Internet o a los multimedia. Es un acontecimiento sin par. Es una de las caras del accidente general. El hecho de estar más cerca del que está lejos que del que se encuentra al lado de uno es un fenómeno de disolución política de la especie humana”<sup>55</sup>.

Por otra parte, lo que Baudrillard denomina el éxtasis de la comunicación y el frenesí de las imáge-

<sup>43</sup> P. Virilio, *El ciber mundo...*, op. cit., p. 15 • <sup>44</sup> *Ibid.*, p. 59

<sup>45</sup> J. Baudrillard, *El ciber mundo...*, op. cit., p. 59 • <sup>46</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>47</sup> P. Virilio, *El ciber mundo...*, op. cit., p. 59 • <sup>48</sup> *Ibid.*, pp. 81-82 • <sup>49</sup> *Ibid.*, p. 19 • <sup>50</sup> *Ibid.*, p. 58 • <sup>51</sup> *Ibid.*, p. 34 • <sup>52</sup> *Ibid.*, p. 58

<sup>53</sup> J. Baudrillard, op. cit., p. 13.

<sup>54</sup> P. Virilio, *El ciber mundo...*, op. cit., p. 47 • <sup>55</sup> *Ibid.*, p. 48

nes no contribuyen precisamente a la formación de auténticos ciudadanos libres y responsables. Así, como observa Rifkin, en la nueva generación, cada vez más conectada a Internet y más desconectada espacialmente, el yo tiende a hacerse proteico y fragmentario, al estar sometido al bombardeo de una infinidad de estímulos incoherentes y dispersos: “el propio concepto de un ‘auténtico yo’ de características reconocibles desaparece. Un yo completamente saturado deja de ser un yo”<sup>56</sup>. Es preciso recordar a este respecto lo que se ha dado en llamar *síndrome de personalidad múltiple*, que afecta a aquellos que se pasan buena parte del tiempo en Internet relacionándose con desconocidos e interpretando para ello diferentes personalidades, de tal modo que, al cabo del tiempo, se sienten como si esos personajes fueran realmente ellos. Como afirmó uno de los jugadores: “Eres quien finges ser”<sup>57</sup>. Pero, más allá de estos casos extremos, la avalancha de estímulos visuales, de *flashes*, que llega por las pantallas de televisión y de Internet no es tanto una verdadera información como una sugestión. Así, por ejemplo, mientras que mostrar la imagen de un condenado a muerte una vez es una cosa, “es informar”, en cambio, “representarla, reproducirla es del orden de la autosugestión” y, por tanto, “se tiene algo más que decir que mostrar la realidad”<sup>58</sup>. De este modo, la tiranía del tiempo real tiende, como la tiranía clásica, a eliminar la reflexión del ciudadano en favor de una actividad refleja: “La democracia es la espera de una decisión tomada colectivamente. La democracia viva, la democracia automática, elimina esta reflexión en beneficio de un reflejo”<sup>59</sup>. Y es que la vida pública tiene, como dice el propio Virilio, su *ritmología*, de forma que si se acelera demasiado se volatiliza: “El tempo excesivo de la ciudad moderna es un elemento de desintegración y deconstrucción –como diría

Derrida– de la unidad de población. Como resultado surge una especie de guerra civil fría”<sup>60</sup>.

Ahora estamos ya en disposición de comprender mejor el significado de ese accidente general o “accidente de accidentes” que, según Virilio, puede provocar la “bomba informática”, con lo que “la interactividad de las telecomunicaciones reproduciría los estragos de una radiactividad mal dominada”<sup>61</sup>. Su precedente y paradigma lo constituiría el *crack* bursátil de 1987, que se produjo como consecuencia de la puesta en funcionamiento del *Program Trading* para la cotización automática de los valores en Wall Street. A este mismo respecto, cabe mencionar la descripción que hace M. Castells de la economía-red como un “autómata”, que ya no es exactamente el mercado, en tanto que no ya no se rige sólo ni principalmente por las leyes de la oferta y la demanda, sino por “una mezcla de reglas de mercado, estrategias empresariales y políticas, psicología de masas, expectativas racionales, conducta irracional, maniobras especulativas y turbulencias informáticas de todo tipo”<sup>62</sup>, y en cuya combinación trabajan denodadamente tanto los aspirantes al premio Nobel como los adictos a la especulación financiera, cuando no se trata de las mismas personas. Y, así, la amenaza de que este autómata experimente un cortocircuito es constante: “los mercados financieros interdependientes de todo el mundo no funcionan con el piloto automático; en realidad, hemos presenciado la tendencia opuesta, cuando millones de inversores, unidos a los esfuerzos competitivos de los grandes inversores institucionales y las tácticas guerrilleras de los fondos de protección y otros inversores de tipo especulativo, atascan los circuitos del mercado con señales encontradas”<sup>63</sup>.

Y a esto hay que añadir la invasión de publicidad que nos vemos obligados a padecer los usuarios de

<sup>56</sup> J. Rifkin, op. cit., p. 273.

<sup>57</sup> <sup>58</sup> P. Virilio, *El cibermundo...*, op. cit., p. 49 • <sup>59</sup> *Ibid.*, p. 86 • <sup>60</sup> *Ibid.*, p. 66 • <sup>61</sup> *Ibid.*, p. 91

<sup>62</sup> M. Castells, “Tecnología de la información y capitalismo global”, en A. Giddens y W. Hutton, *Al límite. La vida en el capitalismo global*, Barcelona, Tusquets, 2001 • <sup>63</sup> *Ibid.*, p. 91

Internet, una publicidad cada vez más agresiva a la que Virilio denomina “publicidad comparativa”<sup>64</sup>, pues ya no se limita a cantar la excelencia de tal o cual producto sino que arremete directamente contra los competidores, dando lugar a una verdadera “guerra civil fría”<sup>65</sup>. Pero ello no debe extrañarnos si tenemos en cuenta que Internet fue creado por el Pentágono en los años sesenta para evitar los gastos que supondría dotar de nuevos superordenadores costosísimos a sus investigadores, así como para disminuir los riesgos que representaba el control centralizado de las operaciones de comunicación, y que sólo posteriormente se extendió a las universidades para facilitar el contacto entre los investigadores de todo el país<sup>66</sup>. Y, como observa Virilio, a partir de Vietnam “la guerra se ha convertido en un fenómeno esencialmente electrónico”, con la consiguiente creación de “un complejo militar-informacional” que “nos sitúa frente a un fenómeno de totalitarismo sin precedentes”<sup>67</sup>. De esta forma, la disuasión por medio de la bomba atómica, que pierde gran parte de su sentido con la finalización de la guerra fría, da paso a la disuasión por medio de la informática, el saber y el conocimiento, pues, como dijo Goebbels, “el que lo sabe todo no tiene miedo de nada”<sup>68</sup>. En conclusión, las tan ponderadas tecnologías de la información, lejos de constituir una garantía contra la violencia, no sólo son un excelente transmisor de la misma sino que, como señala Virilio, llegan a hacer posible que la pandestrucción del mundo se convierta en un espectáculo de masas y en el verdadero arte popular del siglo veinte<sup>69</sup>. De hecho, ya es una realidad tan ostensible como aterradora que, “gracias principalmente a la *TV live*, la larga agonía del planeta ha tomado para nosotros el aire familiar

de una serie de exclusivas entre otras (...). Nos contentamos simplemente con señalar los golpes, contar las víctimas desafortunadas de nuestros extravíos técnicos e industriales”<sup>70</sup>.

Como ya he apuntado, la premisa que subyace a la ilusión del delirio tecnológico que pretende urbanizar el tiempo real en la llamada sociedad de la información es, en opinión de Virilio, la disgregación de la comunidad de los ausentes en beneficio de la comunidad de los presentes. Por consiguiente, nos encaminaríamos hacia el cumplimiento de la inversión que propuso Nietzsche del mandato de Cristo: “Amad al que está lejos como a vosotros mismos”. Por eso nos advierte Virilio de que tenemos que renunciar al ideal nietzscheano del superhombre y, en definitiva, a fantasear sobre el más allá del mundo, de la tierra y del hombre. “No hay más allá del hombre. En este plano, el hombre es terminal, es la culminación de las maravillas de Dios, como dijo Hildegarda de Bingen. El hombre no es el centro del mundo, es el fin del mundo. No existe hombre mejorable. No existe eugenismo de la especie humana. El fantasma del más allá de la tierra es eliminarla; el fantasma del otro es eliminarlo en beneficio del ángel-máquina”<sup>71</sup>. A este respecto, es preciso recordar que Nietzsche, en la *II Intempestiva*, titulada *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, propone que aquel al que todavía no había bautizado como *superhombre* adopte un punto de vista ahistórico, ya que el hombre que aspira a ser dueño de su destino –al que en otra parte describe como un hombre con una mirada cargada de horizonte– no puede someterse a las restricciones de la lógica histórica, sino que debe ser él quien construya la historia de acuerdo con sus valores

<sup>64</sup> P. Virilio, *La bomba informática*, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 124 y 127 • <sup>65</sup> *Ibid.*, p. 127

<sup>66</sup> J. Rifkin, op. cit., p. 30.

<sup>67</sup> P. Virilio, *El ciber mundo...*, op. cit., pp. 38-39 • <sup>68</sup> *Ibid.*, p. 101 • <sup>69</sup> *Ibid.*, p. 103

<sup>70</sup> P. Virilio, *La bomba informática*, op. cit., p. 45

<sup>71</sup> P. Virilio, *El ciber mundo...*, op. cit., p. 87

superiores, más estéticos que racionales: “sólo las personalidades fuertes pueden soportar la historia; los débiles son barridos completamente por ella”<sup>72</sup>. Así, pensar en obtener una respuesta del pasado o poner las esperanzas en el futuro serían síntomas de debilidad, por lo que la vivencia histórica del superhombre debería consistir en la superación de la antítesis entre el pasado y el futuro y, consiguientemente, en la perpetua celebración de un presente triunfante mediante la orgullosa proclamación de un “sí” sin condiciones al “aquí” y al “ahora” de la propia vida: “el pasado y el presente son uno y el mismo, esto es, típicamente semejante en toda su diversidad y, como omnipresencia de tipos eternos, una estructura estática de valores inmutables y de eterno significado”<sup>73</sup>. Nos encontramos así con el precedente de lo que Virilio denomina la “emancipación del presente” y la correlativa pérdida, por aparente superabundancia, de la historia.

Ahora bien, al menos hasta ahora, el único hombre que ha sido capaz de decir siempre que sí y nada más que sí, a parte de los esfuerzos que hizo en este sentido la propaganda nacional-socialista, es el hombre artificialmente construido por la publicidad. Como observó Péninou, la publicidad lleva a cabo una sistemática “hagiografía de la afirmación” en virtud de la cual convierte a los objetos en ídolos<sup>74</sup>: “Toda publicidad es afirmativa y no es más que afirmación, reflejando siempre la misma cara animosa y aduladora del universo de los bienes. Ignorando casi por completo las taras (...), en ella los objetos apenas si nos parecen lo que la experiencia nos enseña que son: aproximativos más que ejemplares, sometidos a vicios de conformación y a fallos de funcionamiento”<sup>75</sup>. No obstante, como recalca L. S. Corral en su *Semiótica de la publicidad*, aunque la hagiografía de los objetos se hace extensible a los des-

tinatarios de los manifiestos publicitarios, el auténtico héroe o sujeto operador de la mitología publicitaria no es el consumidor –consumidor tanto de objetos como de relatos–, sino el propio objeto-signo, que, en virtud de la “metaforización antropomórfica de las mercancías” a la que da lugar su nominación con el nombre propio de la marca, se transforma él mismo en mercancía-sujeto, relegando –y degradando– a aquél al papel de consumidor-objeto que provoca su deseo<sup>76</sup>. De este modo, a pesar de las seductoras y desmedidas alabanzas que hace la publicidad de los saberes y los poderes del “superconsumidor”, lo único que le concede es un “poder-hacer ilusorio”<sup>77</sup>: “Esta técnica semi-narrativa es útil para fabricar una de las ilusiones semióticas de la publicidad: creer que la actividad nos pertenece, cuando, en realidad, la actividad les pertenece a los otros”<sup>78</sup>. En conclusión, el sueño delirante de un hombre absolutamente *autodirigido* que salta por encima de los obstáculos de la vida y de las barreras del tiempo como el que nos proponen Nietzsche, los ideólogos de las nuevas tecnologías y los “creadores” publicitarios propicia la existencia de unos individuos cada vez más *heterodirigidos*, por emplear la brutalmente elocuente terminología del sistema VALS de realización de perfiles “psicográficos”, uno de los muchos sistemas de marcación y clasificación con los que los departamentos de marketing y las agencias publicitarias efectúan el “reanclaje” ficticio y alienante de los sujetos desanclados de la modernidad. ❖

<sup>72</sup> F. Nietzsche, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida –II Intempestiva–*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999, p. 81 • <sup>73</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>74</sup> G. Péninou, *Semiótica de la publicidad*, Barcelona, Gustavo Gili, 1972, p. 91 • <sup>75</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>76</sup> L. S. Corral, *Semiótica de la publicidad*, Madrid, Síntesis, 1997, p. 51 • <sup>77</sup> *Ibid.*, p. 105 • <sup>78</sup> *Ibid.*, p. 107.

# El cuerpo del consumo

José Miguel Marinas

Profesor de Ética y Sociología

La eficacia de los procesos socializadores se revela, en este momento, no sólo en los sistemas de representaciones sino en los rituales de la vida cotidiana. El cuerpo es escenario principal de estos procesos. Se recorren aquí los antecedentes en el antiguo régimen y en la industrialización de este bello y terrible producto final: el cuerpo del consumo.

**E**l cuerpo es la única propiedad de las personas libres. El cuerpo es el más bello objeto de consumo. Estos dos lemas enmarcan el acercamiento actual a una de las más enigmáticas realidades de la sociedad que se mueve entre la repetición y la exclusión.

El cuerpo condensa y reúne atribuciones y propiedades que le vienen de fuera y que él (ello) mismo acuña y expresa. Metonimia de la cultura y metáfora de las bases mismas de la organización social, es el reducto de quien no tiene otro bien, ni otra atadura y, a la vez, es la fuente y el objeto mudo de todo deseo. Habla y calla, grita y goza, trabaja y descansa: su ambivalencia radical destaca en el presente con mayor potencia quizá que en otros momentos de nuestra historia. Ahora nos movemos con tensión insospechada entre nuestro doble anclaje: poseemos y somos esclavos de un cuerpo. Lo que se formuló antaño de forma existencial (Berger y Luckmann): lo que nos desgarras es que a la vez somos y tenemos un cuerpo, adquiere ahora tintes dramáticos de apropiación y de enajenación cuyos acusados perfiles dependen estrechamente de las transformaciones del mercado.

La atención a los fenómenos, representaciones, identificaciones y desidentificaciones que rodean al cuerpo se centra, a lo largo de los estudios del consumo, en la importancia que el cuerpo recibe no sólo como campo o sujeto de atención del marketing o de la moda sino, ante todo, como soporte de los diferentes estilos de vida. El estilo de vida es una dimensión básica y activa de la construcción de la identidad. Del estilo son ingredientes el cuerpo y su presentación, los usos que hacemos del espacio y del tiempo, las formas de lenguaje espontáneas que empleamos (Hebdige). Analizar su significado no es tarea sociográfica —que en sí misma tiene un interés enorme,

porque supone levantar muchos implícitos en los que se basa nuestra cultura, es decir, las formas de dominación que hay en ella— sino que conlleva suscitar una discusión sobre las bases de los estilos de vida que ahora se están construyendo en el marco de la cultura que llamamos europea. Rastrear de dónde vienen esos modelos de cuerpo, de estilo, que eclo-

gica nos ayuda, a condición de no extirpar a esta mirada su componente ético y político. Si hablamos de los estilos de vida en la construcción de la identidad estamos presuponiendo —como en otros lugares hemos señalado— que nuestras formas de vida cívica no son meras aplicaciones de códigos silentes, inconscientes, y por ello más eficaces, sino que están

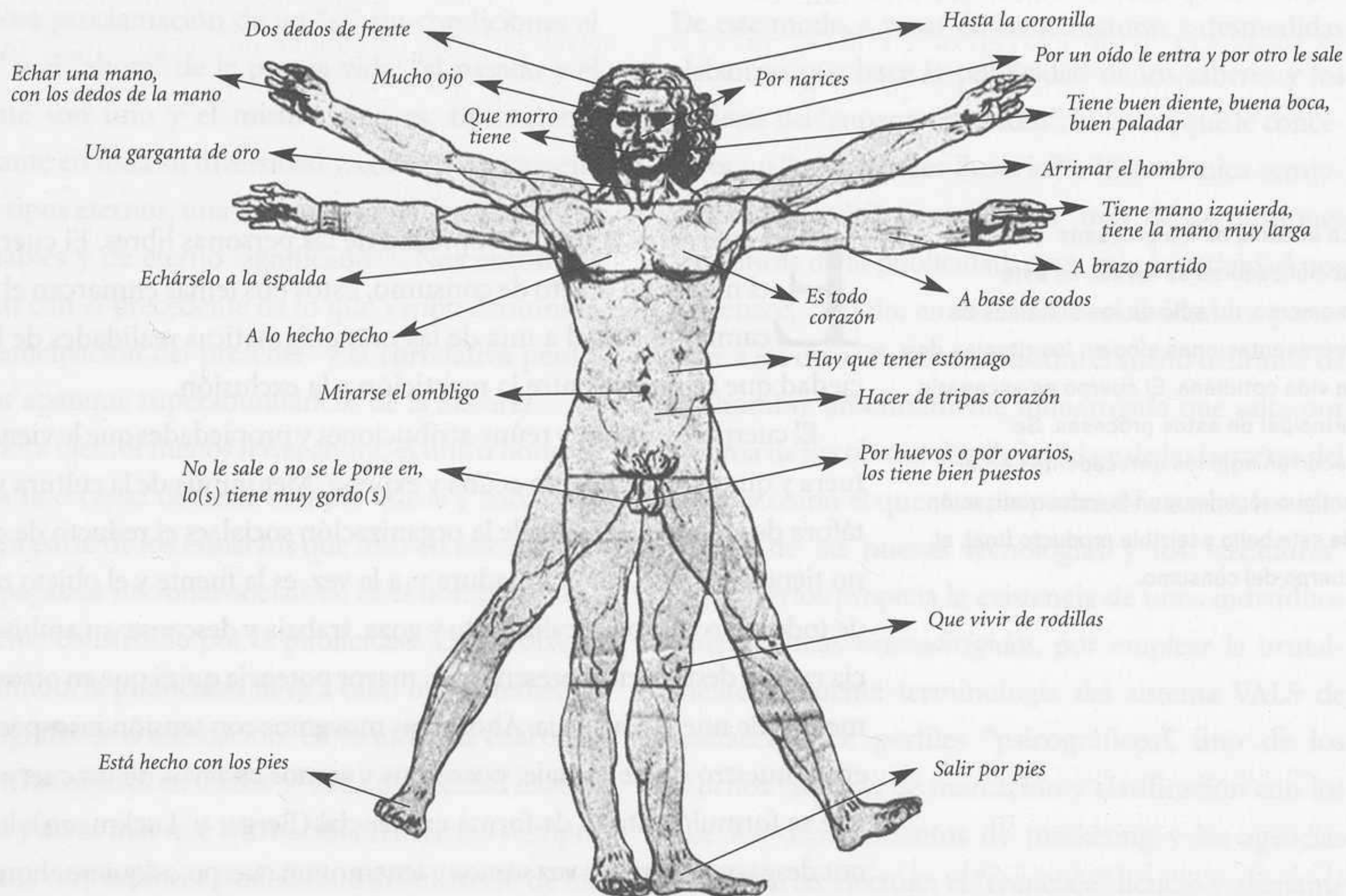


FIGURA 1: EXPRESIONES COLOQUIALES Y ESQUEMA CORPORAL

sionan en el cuerpo del consumo es el objeto de esta reflexión.

Cuando hablamos de cultura del consumo nos preguntamos no sólo por los procedimientos de intercambio y las formas cada vez más intangibles y al tiempo más toscas del mercado, sino sobre todo nos preguntamos dónde está la dominación. Es decir, que partimos de un supuesto en el que la mirada socioló-

gicas de invenciones, elaboraciones y acuerdos en torno a nuevas normas, pautas, representaciones cargadas de determinados valores, no todos ellos consonantes, sino las más de las veces contradictorios, irreflexivos a medias, autojustificativos, pocas veces lúcidos o autocríticos.

Partimos del supuesto de que tratar de conocer los modos de dominación en la cultura puede ayudar a



establecer los modos de emancipación de sus efectos de daño y de desmoralización. Eso hace que en este tramo del trabajo de investigación sobre las identidades y los estilos de vida, en la construcción de lo público y lo íntimo proponemos atender a la temática del cuerpo. No sólo como problema antropológico. Cuando hablamos del estilo y de la identidad no sólo atendemos a los procesos de construcción de nuevas representaciones. Hay otras dimensiones que tocan a lo vivido, a los etnométodos de nuestra cultura cotidiana, en los que los modos de experimentar los espacios y los tiempos, la propia dimensión corporal, nos pone sobre los pies en cuanto a la manera de pensar realmente normas y valores. Bastaría para ello con jugar a completar el monigote (Figura 1) en el que se disponen algunas expresiones cotidianas españolas en las que las partes del cuerpo sirven de cliché semántico para organizar valores y ejes de la vida.

La atención al cuerpo nos da otra visión de los problemas de la construcción de la identidad, de formación del estilo y en ella va lo sociológico, lo ético y lo psíquico. Las fases que podemos establecer hasta el advenimiento de este objeto mágico y tremendo, el cuerpo del consumo, nos ayudan a plantear algunos de los nuevos problemas que en nuestros procesos de identificación se nos han venido presentando. Y así podemos comenzar formulando algunas preguntas: ¿cuándo comienza la preocupación contemporánea por el cuerpo? ¿qué ocurre en la Europa de la sociedad opulenta para que anote en su agenda de problemas el de la identidad que comienza por la dependencia o no del cuerpo consumista? ¿qué antecedentes podemos contar de la actual centralidad de cuerpo?

Antes de entrar en la problemática específica del cuerpo del consumo y de los restos de otros modelos que acaban conviviendo con él, quisiera trazar en esquema qué hay detrás de lo que llamamos el cuerpo

clásico: aquel que fue desplazado en el cabo del Antiguo Régimen por las nuevas técnicas e imágenes del trabajar y del trabajarse.

El gráfico (Figura 2) presenta de forma muy esquemática y espero que suficientemente clara, tres pares de opuestos que, a mi entender, siguen articulándose en el discurso espontáneo acerca de lo que entendemos por el cuerpo preindustrial.

El primero indicaría los distintos modos de materialidad y espiritualidad del cuerpo que arrancan de nuestra doble tradición hebrea y griega: el cuerpo sede del *daimon* y el cuerpo habitado por el soplo no diferirían tanto como algunas versiones –que destacan el momento espiritualista derivado de la cultura griega en su apropiación escolástica– han podido sugerir. La intimidad corporal griega se nombra sistémicamente, la intimidad hebrea se nombra metafóricamente. Pero ambas proporcionan una atención al cuerpo que acabará quedando subsumida por el antisomatismo espiritualista, dualista, del momento escolástico.

El segundo par de opuestos viene dado por la doble representación: filosófica (en cuadrados de borde grueso) del cuerpo material y pensante frente a la elaboración narrativa o poética de las representaciones del cuerpo que lo nombran como intimidad vacía (el espacio interior agustiniano, en cuyo intimísimo habita Dios) y el cuerpo cárcel de la mística, principalmente. Ambos modos, conceptual e imaginario, pintan un cuerpo exento ya del naturalismo inicial: es el sujeto centro del mundo y mediador de las diversas realidades. Es el cuerpo que busca su emancipación y a la vez su autoconocimiento y que será objeto de las nuevas técnicas disciplinantes que luego detallaremos.

El tercer par de opuestos es la clave del cuerpo clásico en su momento de llegada y de culmen: el cuerpo barroco. La tensión es máxima entre un

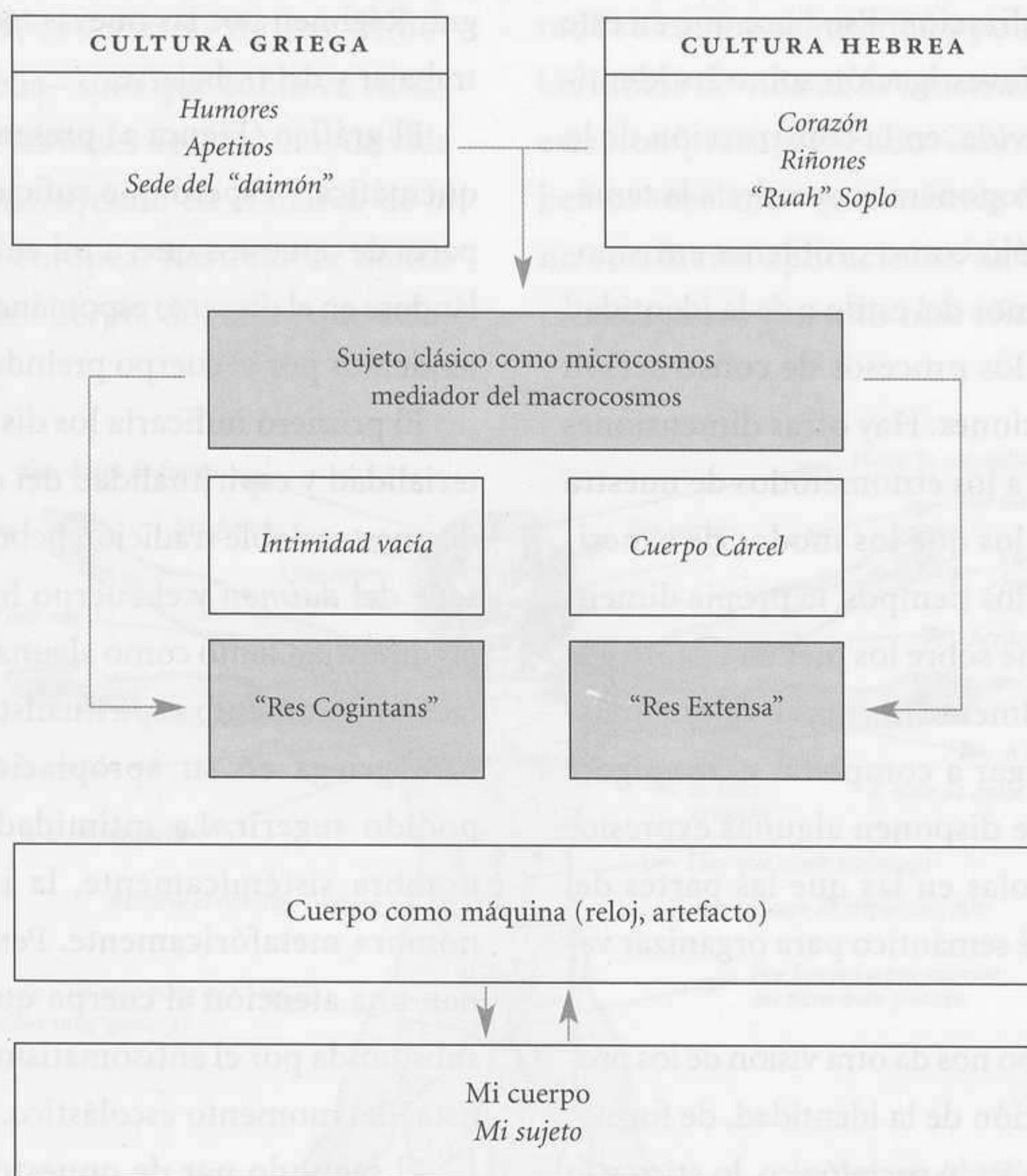


FIGURA 2: REPRESENTACIONES SOCIALES DEL CUERPO EN EL ORDEN CLÁSICO

cuerpo que incorpora la racionalidad maquina, de base deísta (el dios relojero) y que se piensa a sí mismo como regularidad en la que puede intervenir ("funcionar" y "como un reloj" no son sino abusivos tropos cosificados ya en la publicidad consumista). Frente a este cúmulo de regularidades cuasi industriales, brota un discurso que es el otro pie del cuerpo barroco: el cuerpo es sobre todo mi sujeto, mi cuerpo concreto y base de mi yo. Realidad esta que, de la mano de algunos escritores místicos, he apuntado –*Le sujet est le corps: de Montaigne à Lacan à travers les mystiques*– y que convendría profundizar, entre otras cosas para ver lo dependientes

que, aun en medio de la protésica generalizada, seguimos siendo de la fundación barroca.

### Tres cuerpos, tres moralidades

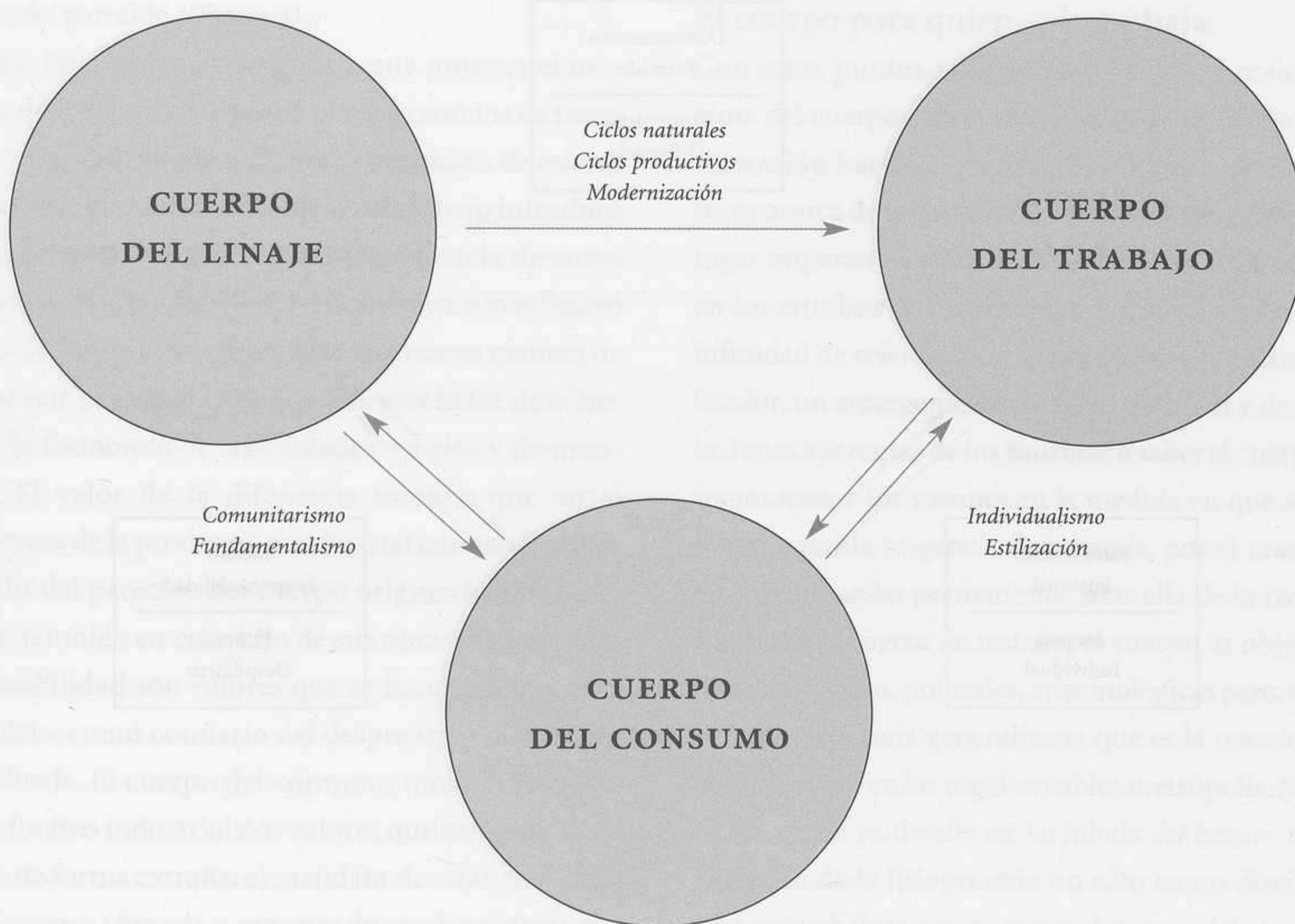
El cuerpo posiblemente no se convierte en problema social hasta que no se da este gran escenario al que he designado como el régimen del simulacro. Las dimensiones de la cultura del consumo, que se centra en la construcción de figuras indentitarias basadas en la afinidad, más que en la ocupación y en el linaje, gravitan en torno a un proceso de construcción de objetos y bienes que sustituyen el orden de lo natural y de lo industrial. Sujetos y objetos, grupos y conjuntos

de marcas, segmentos de consumidores y estilos de vida parecen todos ellos dar razón de un sistema productivo y de consumo en el que ya no es la mercancía como fetiche quien gobierna, sino la progresiva y certera imitación-mejora-sustitución de la realidad. Ese es el canon del simulacro que afecta a las identidades y sobremanera a los cuerpos.

Cuerpo del linaje, del trabajo y del consumo forman una secuencia de tres repertorios en los que nuestra cultura se ha ido gestando, en sus patrones de definición de la identidad, entre lo íntimo y lo público, pero al mismo tiempo son tres registros simultáneos con los que hoy pensamos lo complejo de nuestro modo de nombrarnos.

Posiblemente Veblen sea –en su teoría de la clase ociosa– quien nos hace ver con detalle que el cuerpo está no sólo en relación con el trabajo o con el nacimiento, sino con la representación del estatus. Mauss, en su célebre trabajo sobre las técnicas corporales en los pueblos preindustriales contribuye a una reflexión en la que no se mira al primitivo (como ocurre con el ensayo sobre los dones) sino a nuestro propio modo europeo de vida. Simmel levanta la liebre delicada del poder que la moda tiene en el ahormado de nuestro cuerpo, mostrando –como antes Veblen– que no hay funcionalidad física o natural alguna ni correlación entre atuendo y cuerpo más que las que va estableciendo una cultura interesada en el beneficio y en la reproducción de las desigualdades.

**FIGURA 3: REPRESENTACIONES BÁSICAS DEL CUERPO Y LA SALUD (DIMENSIONES BÁSICAS)**

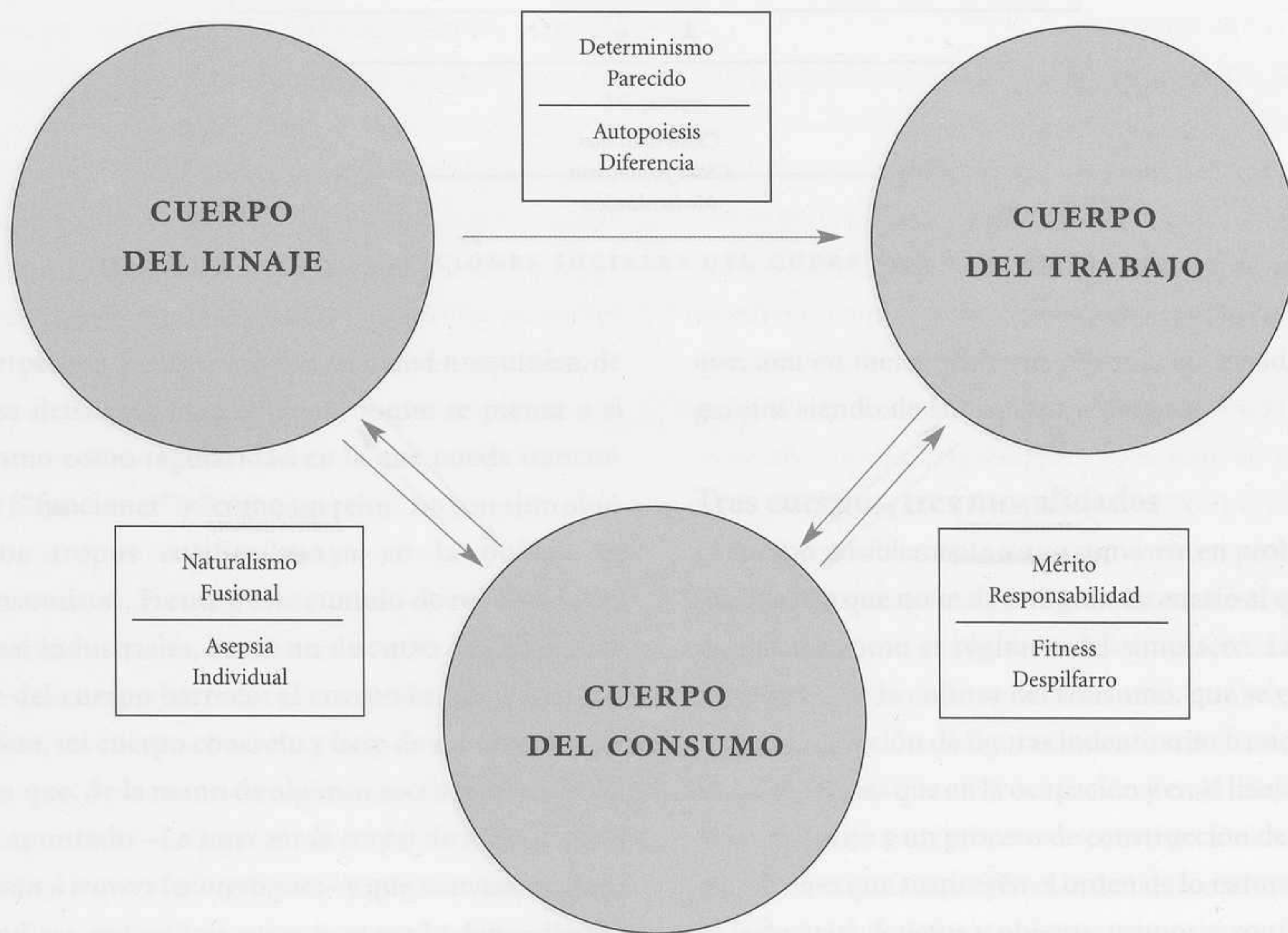


Las representaciones en las que se basan las pautas del cuerpo en cada fase se pueden visualizar como una secuencia (que también se puede leer a simultáneo: de los tres cuerpos modélicos recibimos normas e imágenes).

El modelo del cuerpo del linaje (Figura 3) reproduce y consagra la regularidad inmutable de los ciclos naturales. Regularidad que el modelo que viene de la industrialización rompe y sustituye por los ciclos productivos. Ese modelo dura en tanto que surte efectos inculcándonos la idea de que podemos también troquelar nuestro propio cuerpo y debemos hacerlo en la medida en que así lo requiere el proceso productivo industrial. El individualismo y la estili-

zación son dos caras del autotroquelado que es exigencia rentable en el cuerpo del trabajo y se convertirá en logro fructivo en el modelo del cuerpo de consumo. Éste es también centro de numerosas tensiones (lograr un cuerpo único - lograr un cuerpo que no disuene del estilo imperante) en la medida en que la ética del consumo se desliga de la rentabilidad para proporcionar valores cambiantes, que siguen la repetición de lo diferente que es la moda. Por ello el gráfico sugiere el cierre del proceso con el intento de volver a un modelo de cuerpo que no presente fisuras, que tranquilice (el fundamentalismo te dice: no busques más, yo te proporciono la verdadera respuesta) y otorgue el arraigo que la cultura excesiva-

FIGURA 4: REPRESENTACIONES BÁSICAS DEL CUERPO Y LA SALUD (VALORES Y ESTRATEGIAS)



mente mudable y realmente excluyente no da (el comunitarismo funciona como paliativo de la intemperie del ultraconsumismo).

A partir de trabajos realizados sobre las representaciones del cuerpo que comenzamos hace algo más de una década, se formula este conjunto de valores y estrategias en los procesos de implantación de las culturas del cuerpo que pugnan por la hegemonía. Es cierto que los valores del linaje y del trabajo comenzaron en nuestro entorno europeo con las formaciones socioeconómicas feudales e industriales, respectivamente, pero sería erróneo suponer que han sido sustituidos en su totalidad por los nuevos que rodean el cuerpo del consumo. Algo queda (y vuelve en los momentos de conflicto de identidades como argumento incuestionable: sin razón fundada pero pidiendo fe ciega) algo queda del cuerpo del linaje que se rige por la implantación de los valores del determinismo y por el mandato del parecido (Figura 4).

Lo interesante es la ruptura que provoca el modelo de cuerpo que se regirá por los cambios de tiempos y espacios, por la necesaria adquisición de nuevas destrezas: el modelo de cuerpo del trabajo introduce en nuestra cultura cotidiana la evidencia de autoproducirnos, la autopoiesis como momento reflexivo de quienes, en tanto sujetos de una nueva manera de producir son capaces de transformar la faz de la tierra, la fisonomía de las ciudades, de ríos y de montes. El valor de la diferencia implica que en el contexto de la producción industrial hay una llamada a salir del parecido del cuerpo originario: cada uno será, también en esto, hijo de sus obras. Mérito y responsabilidad son valores que se inculcan cabe este modelo, como corolario del despegarse de la fusión del linaje. El cuerpo del consumo toma del espacio productivo industrial dos valores que exagera y articula de forma extraña: el mandato de estar en forma, el ajustarse (*fitness*) a cánones de excelencia más allá

de su rentabilidad responsable, pero también el mandato del despilfarro, el derroche como modelo único del cuerpo del ocio, dimensión que cada vez tiene mayor peso espaciotemporal en la industrialización avanzada. Los mismos que se maceran en el gimnasio son los que derrochan de sí en los cada vez más omnipresentes ambientes ociosos.

La flecha hacia arriba en el gráfico, se presenta como una enorme contradicción del cuerpo del consumo: por un lado la exacerbación de lo individual en la forma de la asepsia, en no mezclarse, el temor a todo roce o cercanía y, por otro, la añoranza de un modo supuestamente originario (como si se pudiese regresar a él) en el que fundirse con lo natural. Tendencia esta que el mercado de cuerpos, de productos para el cuerpo —como ocurre con los demás modelos y valores— anota para lanzar ofertas que no podemos rechazar.

### **El cuerpo para quien se lo trabaja**

Con estos puntos podemos ver mejor el realce del tema del cuerpo y lo sorprendente de su escasa consideración hace sólo veinte años. Porque en los trabajos acerca de la identidad y del estilo este ha sido un lugar impensado o no articulado. Y también porque en los estudios de los albores del protoconsumo hay infinidad de referencias a lo que es un verdadero analizador, un emergente de nuevos conflictos y de resoluciones aparentes de los mismos: a saber el cuerpo de las mujeres y los varones en la medida en que se ven tocados por la exigencia de la moda, por el mandato de la renovación permanente. Más allá de la recuperación de la fuerza de trabajo, el cuerpo es objeto de miradas clínicas, policiales, criminológicas pero, antes, de una suspicacia generalizada que es la reacción de quienes viven en las ingobernables metrópolis. Me refiero —como ya detallé en *La fábula del bazar*— al nacimiento de la fisiognomía no sólo como disciplina sino como hábito cívico: mirar el cuerpo del otro para

ver si viene en son de paz o no, para tratar de entender sus signos, para catar su vigencia o su *glamour*, es decir, su carácter ejemplar, deseable, modélico. O bien siniestro. O bien siniestramente deseable...

El cuerpo se hace tema o problema en un proceso reflexivo: del otro a la reciprocidad y luego a la autoobservación, al autoconocimiento, al autocuidado.

Proceso este en el que es primero la vista la que trabaja, y este despertar de la mirada que estima recibe una atención en la ciudad (exposiciones, escaparates, pasajes) y en las modernas formas de explorar el alma (pasión escópica, exhibicionismo, histeria, pero también agorafobia...). El cuerpo que antaño servía para parir, trabajar, sufrir, gozar según unas supuestas pautas naturales, o divinas, se introdujo en una formidable construcción *contra natura*. La construcción antinatural del mundo y de sí. Y a ella le siguió una variadísima tarea de autotroquelado, mostración y ocultamiento, simulación y máscara. Por voluntad del mercado.

Si el cuerpo del linaje, del trabajo, del consumo son conjuntos de operaciones culturales complejas que tratan de resolver las contradicciones que se presentan en los procesos de socialización y de construcción de la identidad, cabe plantear un cuadro (Figura 5) con varias dimensiones que orienten lo peculiar de cada uno de ellos. Entendiendo que son cuerpos históricos –todo cuerpo lo es, dicen Barthes y Susan Sontag– pero también que son repertorios, para nosotros hoy, simultáneos.

Si observamos con detalle los procesos aquí figurados, nos encontramos con la necesidad de atribuir un nombre al principal agente disciplinante del cuerpo. De este cuerpo humano del que sabemos que su carácter no completo por nacimiento y su dependencia del entorno institucional –la familia o su equivalente como agente socializador primario– hace que lo entendamos mejor si recurrimos a ese suplemento

(la institución tiene mucho de prótesis) que lo troquela y dinamiza en una dirección y no en otras. El que aquí llamamos agente disciplinante tiene que ver con instituciones emblemáticas, no únicas, de un proceso de socialización secundaria –técnicamente hablando– pero que surte de pautas y sanciones a los socializadores primarios mismos. La iglesia, o comunidad transclánica y transnacional, proporciona referentes no sólo doctrinales, sino, como es bien sabido, límites del cuerpo visto y del cuerpo vivido. Prohibir los modos alternativos o simplemente diferentes de hacer y de relacionarse como algo que es *contra natura* da pábulo a una domesticación que no tiene fin en cuanto a sus efectos a largo plazo. El argumento de la naturalización es básico, como ya se ha mostrado en las figuras anteriores, y es palmariamente ideológico y no empírico hasta el punto de no dudar en echar mano de modelos naturalistas o biológicos contradictorios entre sí (creacionismo, neodarwinismo, neurociencias) para tratar de lograr, clérigos o tecnócratas, parecido efecto disciplinante.

Los cuerpos sumisos, que son al fin y al cabo los centrados en la identidad del linaje, duran y se mantienen porque en ellos está sembrado el fatalismo y el miedo cervical a cualquier tipo de desviación. Lo que el sistema consigue con esos dos valores arraigados en la manera de mirarnos y de ser vistos, lo incorporamos en dos valores incuestionados: el arraigo, el clamor imaginario por un lugar en el que se aplaque la nostalgia (dolor de haber salido de allí) y, en forma enormemente eficaz, la repetición. Este, que sería el otro nombre y la base de la ritualización, es el que asegura la circularidad del cuerpo del linaje. Y, podemos colegir, su atractivo morboso ante los procesos de crisis y pérdida del norte. Como no es posible regresar, el mercado consumista lo provee y lo asegura en la forma de regresiones imaginarias al cuerpo aquel que ya no somos.

FIGURA 5: DIMENSIONES DEL CUERPO (SEGÚN LOS PROCEDIMIENTOS DISCIPLINANTES)

MODELO DE CUERPO	AGENTE DISCIPLINANTE	PROCEDIMIENTO	OBJETIVOS	QUÉ LOGRA	PROCESOS DEL CUERPO
LINAJE	Iglesia	Prohíbe Naturaliza	Cuerpos sumisos	Fatalismo Desviación	Arraigo Repetición
TRABAJO	Fábrica	Optimiza Utilitariza	Cuerpos rentables	Desgaste Rebeldía	Acción Desafío
CONSUMO	Supermercado	Espectaculariza Despilfarra	Cuerpos que gastan	Infantilismo Autocuidado	Regresión Fusión

La fábrica es el segundo gran agente disciplinante del cuerpo. Los estudios recientes de la cultura del trabajo —desde Hobsbawn a Hetherington y sus *Badlands of the Modernity*— resaltan y documentan el poder domesticador del tiempo y el espacio como base del estilo de vida industrial. Optimizar los esfuerzos y convertir el cuerpo en el primer utilitario es observar la penetración de la regla que maximiza costes-beneficios en la misma masa de la sangre. Los cuerpos han de ser rentables por encima de otras consideraciones y su reacción a este mandato radica en la aceptación ejemplar (el desgaste, estajanovista) o bien la insubordinación al disciplinamiento de modos y procesos. Este modelo nos inculca para siempre el primado de la acción que transforma lo natural y, al tiempo, nos educa en la importancia del desafío: superar metas continuamente sobreelevadas es propio de la ética personal y grupal de este cuerpo.

El cuerpo del consumo, ya caracterizado en su surgimiento y dimensiones, es el resultado dinámico de una estrategia más precisa. Al centrar en el emblema (y en la realidad) del supermercado el principal agente socializador estamos postulando que hay una forma

de construcción de la identidad que no resulta de la pura petición o apetito al que llamamos demanda. Hay una prefiguración de espacios y tiempos, de objetos y signos, de marcas y metamarcas que comenzaron en las exposiciones universales y los pasajes comerciales metropolitanos que la gente empezó yendo a visitar como espectáculo y que poco a poco se apoderaron de los visitantes ofreciéndose a ellos no sólo como lugares útiles y digamos que prácticos para efectuar las compras. Disciplinan los modos de ver y de programar las acciones, las relaciones, incluyendo las relaciones con nuestra propia intimidad, los jeroglíficos que hay que resolver, lo cambiante y lo saturado, lo minimalista y los enormes retablos barrocos de *displays*, músicas, promociones, ofertas. El supermercado acaba de convertir todo en espectáculo y el despilfarro, la sobreabundancia y la eterna mudanza en ley de la realidad. Los cuerpos que se pretenden son cuerpos que gastan: no que compran, sino principalmente cuerpos dispuestos a invertir en sí y de invertirse en modelos nuevos con naturalidad y buena cara. Infantilismo y sobreabundancia de formas de autocuidado son los logros con los que nos codeamos.

Los procesos en los que nuestro cuerpo se domestica en los espacios del consumo tienen que ver con la expectativa de la fusión, con la regresión tan temida como apetecida. El sujeto masa asoma de nuevo bajo las afirmaciones de individualidad única e irrepetible con las que la publicidad adula a quien consume.

### **El cuerpo del consumo: lo vivido**

Los cambios en el cuerpo comienzan, digámoslo de nuevo, por lo que éste hace sin saberlo. De tal modo es así que en alguna de las formulaciones psicoanalíticas (Lacan) de lo que viene siendo lo inconsciente se lo aproxima o identifica con el cuerpo. Enunciado que caería bien en un linaje discursivo del cuerpo clásico (Teresa de Ávila) en el que se afirma del dolor “aunque yo lo pude sufrir, no lo pudo soportar mi *sujeto*”.

Este cuerpo que subyace y del que poco sabemos, quizá por no habernos enseñado a leer sus señales con decisión y paciencia, es el cuerpo del consumo en la vida cotidiana.

Del eco que ha despertado mirar este cuerpo cotidiano y sus avatares, doy testimonio con un conjunto de rasgos y referencias que nos proporcionan diferentes estudiosos de la cultura del consumo.

Una de las primeras llamadas de atención sobre la importancia del cuerpo y la paradoja de su falta de reconocimiento entre los estudiosos, la da la sociología de tipo comprensivo. Los antes citados Berger y Luckmann, verdaderos ayos moderados de la mirada fenomenológica, formularon su entrada en el análisis de las subculturas de los setenta, a partir del aparentemente suave enunciado: “la experiencia que el hombre tiene de sí mismo oscila siempre entre ser y tener un cuerpo”. Con dicha reconstrucción académica señalaban una desatención que, como es de sobra sabido, *A Homeless Mind* (el que fue casi vademécum de nuestra quinta de estudiantes) consideró de frente: a la gente que se siente apeada del proceso moderni-

zador, a los contraculturales la identidad se les convierte en tarea enorme y ese autorreconocimiento comienza por el conocimiento y la autoimagen del cuerpo. Conquistar el ser un cuerpo tenía el marchamo de oponer (como *El cuerpo del amor* de N. Brown) lo mío a lo enajenado en el proceso consumista de masas que se monta tras la reconstrucción (Plan Marshall, Milagro alemán). Más vale mi cuerpo reconocido que mi mente que es nave industrial vacía y luego *mall* en el que cuelgan y amontonan signos y signos con el pretexto de que hablan de mí mejor que yo mismo. En ese sentido A. Melucci indica que aquí comienza todo un síntoma cultural profundo: el retorno al cuerpo es el inicio de una nueva búsqueda de identidad.

Lo que está siendo práctica y repertorio de figuras del cuerpo en las llamadas contraculturas o subculturas (dependiendo de quien se llevaba el cuerpo recién inventado al agua, esto es al sistema) se convierte en motivo de reflexión y de mirada atenta, aquella sociografía que nombramos antes, como paso aunque escaso de la racionalización de este gran cambio. La orientalización del cuerpo, en las formas más o menos banales y espectaculares del yoguismo al alcance de las comunidades universitarias primero y de vecinos más tarde, es otra cara aún duradera del mismo fenómeno. Reconciliarse con la materialidad del cuerpo —que la metáfora oriental designa como la ciudad de las nueve puertas— y exhibirlo sin pudores son gestos de un enorme calado en los que los prefiguradores del mercado se fijan con toda atención para construir una oferta de cuerpos que no ha sido superada.

Con la mostración del cuerpo mondo y lirondo pudo parecer que había en el cuerpo del consumo de masas una negación de la moda tal como esta se fue desarrollando en el paso del régimen del fetiche (primer consumismo) al del simulacro (consumismo como tal): nada más lejos de la realidad. Porque incluso el cuerpo desnudo mostraba a las claras



su ser y estar de moda. El moderno y sobre todo perspicaz dicho de Hegel según el cual “el vestido asegura el paso de lo sensible al sentido” tenía más razón de la prevista. La esencia de la moda que Roland Barthes comienza, al parecer a instancias del gramático Greimas, a semiografiar, es ya en los años sesenta del consumo de masas tan clara como esto: “consiste, dice Barthes, en decretar cada año que determinados cuerpos (y no otros cualesquiera) están de moda”. La publicidad, de la que Benjamin dice que es la astucia que permite que el sueño se imponga a la industria, se aplica precisamente a la configuración de los cuerpos cotidianos en virtud de la moda publicitada: la moda, siguiendo a Simmel, primero vestimentaria, segundo corporal. Hasta tal punto estos signos pueblan la cotidianidad, desde el *glamour* al *prêt-à-porter*, que Benjamin compone para ello una frase enigmática y certera: “cada temporada de la moda, con todas sus creaciones, da algunos signos secretos de las cosas venideras”. Aprender a analizar eso que viene nos ayudará a prevenir los conflictos, a apropiarnos del proceso, a eliminar lo enajenante, el expolio de lo nuestro más íntimo o más querido. Lo que ocurre es que el propio sistema de signos que atesora los valores robados –la metáfora es de Barthes– a nuestro cuerpo no deja ver su envés. Y esta experiencia la nombra muy bien Baudrillard: “los signos están para hacer del cuerpo un objeto perfecto en el que ya no se transparente nada del trabajo real del cuerpo (trabajo de lo inconsciente o trabajo físico y social): este largo trabajo de abstracción constituye la fascinación de esta belleza fascinada”.

El resultado final lo podemos apuntar también de modo sucinto. Este mundo de cuerpos vividos, vestidos o en busca de algo que ponerse que sea “muy de mi estilo”, que le siente al cuerpo como un guante, nos envuelve por fuera y nos dispone por dentro (“toda

mujer lleva en su interior una *Princesa*, ¿y ellos? *Abanderado*”). Estas niñas de ocho años que aprender a preferir la muñeca *Chabel* frente a la *Barbie* (“que es muy cateta y muy canija”) resienten ya el peso de la disciplina, de la suave pero férrea férula del gusto grupal. Los mecanismos disciplinares –demuestra Foucault– producen cuerpos dóciles.

El último reducto de este proceso, el consumo literalmente in-corporado –lo que Freud vio en nuestro interior como guarnición en una fortaleza conquistada, por eso hay que seguir leyendo *El malestar en la cultura*– lo acota Giddens: el cuerpo se convierte en punto focal del poder que lo somete a la disciplina interna del autocontrol.

Por eso sigue siendo enunciado utópico el de Falk con el que empezamos y que ahora cobra mayor sentido: el cuerpo es la propiedad de los hombres libres. Pero éste es uno de los puntos delicados del cuerpo del consumo en cuanto éste es vivido y representado en imágenes que llamamos posmodernas.

### Cambios en las representaciones

Vivir de este modo el cuerpo del consumo implica un delicado proceso de justificación y explicación. Las imágenes y sobre todo las autoimágenes que usuarios y consumidores elaboran para tratar de organizar las divergencias entre pautas y entre éstas y los modelos que supuestamente siguen, son complejas y del máximo interés para seguir las trazas de este cuerpo del consumo. Sintetizo en seis puntos básicos lo que a mi entender caracteriza mejor la ideología de este estilo.

**El repliegue narcisista:** en el paso de la cultura de clases a la cultura de masas, surge como refugio la referencia a un espacio de identificación: el propio cuerpo, la intimidad, lo cercano de lo vivido.

**El síntoma biográfico:** en la pérdida de referentes generales (los grandes relatos) hay una necesidad de

contar con el propio proceso, contar y contarse para dar sentido a lo que de otro modo no lo tiene tan claro.

**La identidad diseminada:** nos definimos y nos identificamos según códigos y referentes tan variados que parece que lo que puede darnos peso y estabilidad es el recurso a los límites de nuestro propio cuerpo.

**Las desmesuras del cuerpo:** el cuerpo no tiene un modelo único o particular según género, edad, estatus, hábitat, etnia: el cuerpo no es para siempre igual, se puede moldear, se puede expandir y recoger, despejar o recargar.

**La ambigüedad de la masificación:** la cultura del consumo de masas nos facilita formas de abrigo y disfrute, a condición de perder nuestra identidad; por otro lado el inevitable recurso a lo individual se ve sometido a las leyes del mercado (cuerpos de moda).

**El único territorio propio:** el llamado más bello objeto del consumo se presenta para muchos como el único lugar del que se puede decir que es propio y, al mismo tiempo, lo recorren numerosos modelos, códigos, espejos, mandatos...

Estos elementos de la ideología explícita que acompañan y atraviesan el discurso y la publicidad sobre el cuerpo en la cultura de masas, suscitan y encubren procesos más radicales. Los automatismos a los que se reducen los consumos de fetiches y simulacros proporcionan formas de identificación que desbordan las palabras explícitas. Los modos de identificación son en su mayor parte externos al discurso, ritualizaciones cuyo sentido resulta difícil establecer.

Concluiremos enumerando los procesos básicos en los que circula la identificación en el cuerpo del consumo.

### **Lo invisible del estilo y la identificación**

Si pretendemos aludir a los procesos invisibles pero decisivos hoy en la identificación del cuerpo, es posible designarlos como la fragmentación, lo ilimitado, lo obscuro, lo ensimismado.

Si el cuerpo del consumo hablara convocaría a sí por ser precisamente:

**Fragmentario:** En muchos de los relatos del consumo el cuerpo es aludido como un repertorio proceico de partes. La fantasía originaria del cuerpo troceado marca ahora la carga de sentido depositada en cada una de las partes. Y esta carga, este revestimiento semántico, va cambiando.

La moda es estilizadora porque marca modos de moverse, espacios, tiempos, todos ellos ficticios (*feiti-zos*) moldeando e inventando un nuevo cuerpo. Un cuerpo que se da a ver, un cuerpo que va por partes.

En el inicio de la industrialización, en su primera crisis, se inventan las zonas erógenas, precisamente destacando un cuerpo que ya no era *prima facie* productivo. Lo que ahora convoca es cómo se subraya su importancia, cómo se acentúan unas partes, zonas, aspectos, signos... y otros quedan en el vacío, no sólo en lo no rentable sino en lo no percibido, no modelizado.

Difícil en un mundo que ha pasado del fetichismo —aunque lo sigue utilizando como forma de presentación, como enigma que atrae— a simulacro, y de la seducción a la fascinación autoritaria, inmovilizadora, difícil es decir, como en la canción de Serrat “me gusta todo de ti, pero tú no”.

Partes y fragmentos que buscan reunirse precisamente en totalidades —estilos— cuya clave tiene la moda: a los modistos se les pregunta no qué se va a llevar sino cómo será la mujer de 2003. Lo llamativo no es la pregunta, es que ellos la responden sin dudar.

**Ilimitado:** El tatuaje que se ve y no se ve, el *piercing* y el cuerpo como campo prácticamente infinito, marcan una relación inmediata del cuerpo y el consumo.

Si el del linaje se mueve en la naturalización, el del trabajo en el fetiche, el del consumo se define por su construcción de la apariencia, por la adopción de formas reconocibles en la renovación continua de

la mercancía. Consumo es *sumere*, que es incorporar. Esto hace referencia inmediata a lo que falta y a su colmo.

Para tener apariencia el universo de signos del consumo te da lo que falta en el sentido más radical del término, aquel que con el francés de Lacan se puede llamar *manque*: un déficit fundamental. Ese déficit simula cubrirse con el repertorio del consumo que se deposita sobre y en el cuerpo.

**Obsceno:** El cuerpo del amor ¿dónde quedó? Ver y ser visto, darse en espectáculo: glamour, desdén, etc... Sexo que consiste en ver y ser visto, la pasión escópica... El cuerpo lleva camino de darse como espectáculo sin escena. Obscenamente.

El cuerpo del consumo en su voluntad de fascinación, de imposición, deja desdibujada la selección de apariciones de otros cuerpos aislados: el cuerpo materno (no el paterno), el cuerpo libertino, el cuerpo místico...

Tiene que ver con las operaciones que de modo formal e inconsciente propician las reglas de mostración de un cuerpo al que se le quitan sus escenas propias y se le dan a cambio escenarios virtuales.

No sólo nos sometemos a las cosas sino a los ritos (que son reglamentaciones de espacios y tiempos inventados): por eso decimos que la lógica del fetiche se despliega en la lógica del simulacro cuando surgen otras formas de disciplinamiento del cuerpo.

El cuerpo ocioso —que no impávido— como producto de consumo sobrecoge el cuerpo del linaje y del trabajo y los estiliza, se nutre de ellos y los convierte en cuerpo étnico o en cuerpo práctico (representaciones de las otras culturas, representaciones del trabajo: de las fotos de Sebastião Salgado al anuncio de la *cocacola light* de las once...).

**Ensimismado:** Las señales del cuerpo distan de recorrer el lúcido mandato del nietzscheano sentido de la tierra. Las dimensiones del cuerpo tienden a su autorreferencia: ésa parece ser la verdadera transvalora-

ción silenciosa. Arriba, abajo (lo que sube, lo que se cae) que nada tienen que ver con la escenografía productiva. Desnudo y vestido se han despegado de su proximidad con exterior, interior; dentro y fuera; lo masculino y lo femenino.

Crece el valor de la periferia del cuerpo: dientes, piel, uñas, pelo...

Quizá porque el cuerpo es un espacio cerrado. El cuerpo que se promete completo en el espacio, el cuerpo aislado, incontaminado, no relacional (*Toda mujer es una isla, Fidji es su perfume*). La asepsia como metonimia de la cultura.

El cuerpo inmutable: de la juvenilización a la denegación del tiempo.

El cuerpo —dietas, salud tecnificada, cálculos y mediciones— acaba siendo del consumo, no nuestro.

Y aun así es posible hablar de una ética del autocuidado que asuma el soporte de esta fábula del cuerpo: la mayoría excluida que no tiene para comer, las nuevas pandemias, el expolio de los cuerpos: un ejemplo es el comercio de cabelleras y postizos rubios en Europa que comenzaron siendo matas de pelo morenas ofrecidas, ritual o venalmente, por las jóvenes de la India.

Cuerpos y sujetos al encuentro sin el narcisismo de la pequeña diferencia. Cuerpos en respeto —que es mirarse con cuidado— sin el aislamiento de la dominación.

Sujetos no sujetos ni a edades, ni a géneros, ni a clases, ni a etnias porque todas éstas son imágenes continuamente robadas y redefinidas desde el escenario mayor del consumo. Sujetos no sujetos a imágenes fijas de sí... Capaces de no consistir. Sí de envejecer y reconocer el límite mortal. Y la risa amiga mientras el cuerpo aguante. ❖



# Luchas utópicas y paraísos triviales

## Sobre la colonización del imaginario utópico por el consumo

Christian Retamal

Profesor de Filosofía Política (Chile)

El presente artículo pretende explorar la colonización que se ha operado en el imaginario utópico por parte de la publicidad y el consumo. Dicha colonización ha sido uno de los factores de agotamiento de las energías propiamente utópicas y ha sido paralela al declive de los grandes sistemas ideológicos que tradicionalmente se identificaron con dicha forma de pensamiento. Desde esta óptica, este artículo pretende mostrar una estructura del pensamiento utópico que distingue, por una parte, su anclaje en el imaginario y en las formas de producción del deseo y, por otra, las formas de discursos utópicos que muestran una peculiar racionalidad interna que permite indagar sus lógicas. Además, se muestran los factores de crisis internos del pensamiento utópico, que se inscriben en un proceso más amplio de crisis de los referentes modernos. Finalmente, se describen ciertos fenómenos de desapropiación de las imágenes tradicionales del utopismo y como éstas son redirigidas al consumo bloqueando las elaboraciones de discursos utópicos.

### Estructura del pensamiento utópico; producción del deseo y del discurso

El análisis pormenorizado de las principales teorías respecto del pensamiento utópico distingue una dualidad estructural en la mayoría de las experiencias sociales que pueden ser catalogadas de tales. Por una parte aquello que denominaremos *impulso utópico* y, por otra parte, el *discurso utópico* que cubren el vasto campo del género literario de la utopía, así como los experimentos comunitarios, las filosofías y análisis sociales que intentan poner en la esfera política elementos que no están contenidos en la facticidad de la situación.

Como se sabe, la noción de impulso utópico deriva de Bloch. En efecto, este autor parte de la noción de impulso de Freud para fundamentar la naturaleza deseante del ser humano que asienta la función utópica como una actividad pulsional, es decir, una actividad marcada por un ritmo de saciedad y privación que encuentra en el soporte físico su sujeto, pero que está procesada psíquicamente. De este modo, la actividad pulsional no tiene un ritmo predeterminado, por el contrario, su ritmo, si cabe dicha expresión, se construye en la mediación del sujeto con su entorno, en la lucha que éste establece por el logro de su objeto polifacético. Nótese que la derivación que Bloch hace de la noción de impulso proviene directamente de la noción de pulsión de Freud. Cabe recordar que este concepto, en sentido psicoanalítico, hace referencia a un proceso dinámico consistente en un “empuje” que hace tender al organismo hacia un objeto donde

alcanza su fin. Dicho carácter de empuje enfatiza su condición abrupta e irreprimible, más allá de la fijeza del fin y del objeto. Sin embargo, los impulsos que sirven de base a la función utópica de Bloch son una categoría mucho más amplia que la freudiana y están más orientadas a la experiencia social del deseo. La noción de impulso sigue siendo muy útil para el análisis de los diversos utopismos, ya que señala su carácter paradójico, remitiendo también a su persistencia plural que implica la absorción permanente de nuevos contenidos percibidos como liberadores, un sincretismo de prácticas, iconos, sensaciones tanto colectivas como individuales, así como la multiplicidad de voces que presentan cierta resistencia a estructurarse en un discurso que las jerarquice y discipline. Se trata más bien de un coro sin director que se autorganiza para intentar expresar tanto lo individual como lo colectivo. También se encuentran los matices a los que Bloch aludía como el mesianismo, lo salvífico y lo revolucionario que se manifiestan en el impulso utópico y que están enraizados en el inconsciente colectivo de los grupos sociales. Pero lo más importante es que estos matices conectan a los movimientos utópicos con el resto de la sociedad y les dan coherencia y continuidad intergeneracional en un nivel no sólo racional, sino más bien emotivo.

Los matices antes señalados se entremezclan en la confianza de la redención del mundo, en el advenimiento de la mano de la justicia que debiera enfrentar el mal representado ya sea por la mano del mercado, los grupos oligárquicos o simplemente el destino como expresión límite del extrañamiento de la libertad humana. Dicho advenimiento toma la forma de la revolución como éxtasis siempre presente en el utopismo ya que éste se encuadra en los procesos de cambio social. Otra característica es la fuerza movilizadora del

impulso utópico, la tendencia a la transformación práctica de la realidad, más que el ejercicio heurístico o especulativo al que tiende una parte importante del discurso utópico, especialmente su rama literaria. El impulso busca su objeto en el experimentar la realización utópica, no simplemente visualizarla. Por otra parte cabe destacar como características relevantes la indisposición y la resistencia a la realidad tal cual está planteada, una profunda negación, visceral, a aceptar la clausura de las posibilidades de lo real. Esto conduce al centro mismo del impulso utópico que es la sedimentación de los deseos sociales no realizados, una inmensa carga de sufrimiento y frustración con la vida y su modo de organización, que leído exteriormente pareciera un reclamo metafísico y que desde una mirada más crítica representa un desencanto respecto de las narrativas de trascendencia y sus promesas de justicia.

Sin embargo, la raíz más importante de este desencanto radica en la incertidumbre creciente que el advenimiento de la modernidad va dispersando en las sociedades. El quiebre de los tradicionales vínculos comunales que en la Edad Media mantenían unidos los engranajes del poder empiezan a desintegrarse sin una garantía de retorno de la protección mutua. A los temores tradicionales frente a la muerte, a los caprichos de la naturaleza, a la desventura personal, la pérdida de la salud o la buena fortuna, se sumó la incertidumbre como una forma de temor propiamente moderno y que derivó en gran medida del descubrimiento de la individualidad. El miedo en todas partes y a cada momento era una realidad a la que sólo se podía oponer la sociabilidad densa como forma de protección. Como señala Zygmunt Bauman, el "vestirse" con sucesivas capas de relaciones humanas permitían alejar o paliar las fuentes de incertidumbres<sup>1</sup>. Desde las primeras obras utópi-

<sup>1</sup> Bauman, Z. *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires. 1997. Pág. 59

cas de la modernidad es identificable la tendencia central a fortalecer y recrear la sociabilidad densa a través de la reformulación o rediseño de la familia, de las relaciones sexuales, del tiempo libre cultivado junto a otros como mecanismo para la difusión de la amistad, etc.<sup>2</sup>. Lo que desde un análisis contemporáneo nos puede parecer un exceso de control social intolerable, resultado de una rearticulación de las estrategias de poder, tiene este otro aspecto de construcción de mecanismos de seguridad frente a la incertidumbre en sus distintos rostros. Esta reformulación social de la protección como se ha visto tiene estos efectos paradójicos; la producción tanto ambigua como original de cuidado y represión. A esto se añade que las nuevas formas de creación de seguridades generan de modo contradictorio, perverso e inesperado, nuevas formas de inseguridades lo que conduce a la que la incertidumbre no sea un estado específico de la subjetividad, sino una dialéctica en la relación del sujeto con el mundo y consigo mismo. En este sentido, la mo-

dernidad tiene como su proyecto ser una época de producción de certezas<sup>3</sup>, lo que como efecto ambivalente, refractario, lleva a que la vida y su equilibrio interior éste en permanente reconquista, una lucha que no puede ser definida de manera irrevocable<sup>4</sup>, es decir, es el reverso de la dialéctica de las incertidumbres.

Pero es necesario precisar más el significado de los nuevos miedos. En efecto, su novedad radica en la falta de garantías sociales contra el advenimiento de las desgracias. El desamparo radical amplifica el miedo que convierte a la incertidumbre en una presencia permanente que pone en el cotidiano a los espectros hostiles, sin el contrapeso de los ángeles guardianes. Las desgracias de siempre ya no se ven con los mismos ojos y las nuevas aportan su novedad como un elemento frente al cual no cabe oponer defensa. Como ha señalado Michel Foucault, y desde otra óptica Bauman, la pobreza, la marginalidad, el vagabundo, las clases peligrosas encarnaron literalmente esa incertidumbre reestructurando las estructuras de poder dando origen al biopoder<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Hopenhayn, M. "Utopías del renacimiento. Moro Campanella y Bacon". En *Rev. De Estudios Públicos*. N° 51. Santiago de Chile.

<sup>3</sup> Bauman, Z. *Ibid.* 171.

<sup>4</sup> Mannheim, K. *Ideología y utopía*. F.C.E. México, p. 32.

<sup>5</sup> Michel Foucault señala el surgimiento de un *biopoder* que absorbe el antiguo derecho de vida y muerte que el soberano detentaba y que pretende convertir la vida en objeto administrable por parte del poder. En este sentido, la vida regulada debe ser protegida, diversificada y expandida. Su reverso, y en cierto sentido su efecto, es que para tales efectos es necesario justamente contar con la muerte, ya sea en la forma de la pena capital, la represión política, la eugenesia, el genocidio, etc, como una posibilidad que se ejerce sobre la vida por parte del poder que se fundamenta en su cuidado. Foucault distingue dos técnicas de biopoder que surgen en los siglos XVII y XVIII; la primera de ella es la *anatomopolítica* que se caracteriza por ser una tecnología individualizante del poder, basada en el escrutar en los individuos, sus comportamientos y su cuerpo con el fin de anatomizarlos, es decir, producir cuerpos dóciles y fragmentados. Está basada en la disciplina como instrumento de control del cuerpo social, penetrando en él hasta llegar hasta sus átomos; los individuos particulares. Vigilancia, control, intensificación del rendimiento, multiplicación de capacidades, emplazamiento, utilidad, etc. Todas estas categorías aplicadas al individuo concreto constituyen una disciplina anatomopolítica. El segundo grupo de técnicas de poder es la *biopolítica* que tiene como objeto a poblaciones humanas, grupos de seres vivos regidos por procesos y leyes biológicas. Esta entidad biológica posee tasas conmensurables de natalidad, mortalidad, morbilidad, movilidad en los territorios, etc., que pueden usarse para controlarla en la dirección que se desee. De este modo, según la perspectiva foucaultiana, el poder se torna materialista y menos jurídico, ya que ahora debe tratar respectivamente, a través de las técnicas señaladas, con el cuerpo y la vida, el individuo y la especie. Cabe agregar que el punto de articulación entre ambas técnicas radica en el control del sexo como mecanismo de producción disciplinal del cuerpo y las regulaciones de poblaciones. Para el autor el desarrollo del biopoder y sus técnicas constituyen una verdadera revolución en la historia de la especie humana, ya que la vida esta completamente invadida y gestionada por el poder y fue fundamental para la expansión del capitalismo al crear los instrumentos para la inserción "controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos" que generó una expansión inaudita de la acumulación de capital. Aún más, lo original es que lo biológico se refleja en lo político, produciendo que la existencia vital entre de lleno en la modernidad, ya que los humanos, en función del poder que los rige, se juegan la vida en la política. Los efectos del biopoder hicieron que las sociedades se volvieran normalizadoras usando como pretexto la ley, y las resistencias a dicho poder entraron al campo de batalla que éste delimitó previamente, ya que se centraron justamente en el derecho a la vida, al cuerpo desplazando a otros objetos de luchas. *Historia de la sexualidad. Vol. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI. Madrid. 1998, p. 168 y ss. *Las mallas del poder*, p. 243 y ss. Igualmente *Nacimiento de la biopolítica*, p. 210 y ss. Ambos en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*. Paidós. Barcelona, 1999.

El amplio espectro de incertidumbres que la modernidad trajo consigo fue de rango variable y afectó al conjunto de la sociedad de diversas formas de acuerdo al suelo de seguridades al que cada cual podía apelar. Desde la inseguridad ante la precariedad de la reproducción material de la vida hasta la ausencia de las deidades protectoras, de la pérdida de certeza de orden del mundo hasta la presencia del otro como amenaza múltiple, de la pérdida de certeza en la propia trascendencia individual a la disolución de los lazos de compromiso entre los diversos estamentos sociales. La polisemia de la incertidumbre permitió que su presencia se extendiera con todos los nombres que el miedo puede tener. El utopismo moderno se articula como respuesta a las también modernas fuentes de incertidumbre. En tal sentido, el impulso utópico intenta responder a los miedos y su intensa polisemia con la respuesta global de la desmesura de sus sueños que permitan erradicar la incertidumbre como tal. El discurso utópico, por otra parte, no sólo intentará rescatar las seguridades sino también el goce de la estabilidad que esas seguridades prometen, aunque olvide el precio de la represión que ellas implican. La estabilidad aparece como el ideal que permite el reconocimiento del sentido antaño perdido.

La contradicción de intereses distintos entre el impulso y el discurso utópico marcará de forma significativa la producción utópica de la modernidad, incluso al extremo de que algunos autores<sup>6</sup>, pueden hablar de historias psicológicas de las utopías para referirse a las tensiones entre orden y placer, cuando en realidad se trata de las contradicciones ya señaladas entre impulso

y discurso. En efecto, no se desea cuando se está en estado de plenitud, se desea cuando la incertidumbre pone al descubierto una ausencia o una amenaza. Y el deseo no sólo busca llenar el horror de esa ausencia o evaporar la sombra de la amenaza. Quiere más. El deseo lleva implícito sus excedentes, que gatillados por la incertidumbre, la superan creando la base de una desmesura inagotable.

El impulso opera sobre la formación de imágenes paradigmáticas que concentran flujos de deseo imposibles de canalizar a través del discurso por lo radical de su desmesura<sup>7</sup>. El impulso utópico se encuentra en un estadio ajeno al habla, su fondo es en rigor inefable y sólo puede rastrearse a través de la elaboración de las imágenes que van sedimentando el imaginario. En efecto, el deseo, que aun no llega a entenderse a sí mismo como tal, vaga en la oscuridad sólo provisoriamente orientado por aquellas imágenes que funcionan como faros. Unos faros paradójicos, ya que no orientan en un camino particular hacia un destino, sino que atraen, buscan captar al deseo que los ha originado y mantenerlo en una perpetua vinculación. Sin embargo, pertenece a la determinación del deseo producir y buscar nuevas imágenes. Necesariamente debe producirse una articulación de dichas imágenes en un corpus; el imaginario, que tiene fronteras siempre en cambio.

La noción de desmesura es de capital relevancia para entender la dinámica del impulso utópico. La conciencia moderna crea unas distancias interiores entre su deseo y la imagen que promete satisfacerlo, estableciendo una dinámica autoimpulsora que hace de la realización de dicha conciencia un viaje de for-

<sup>6</sup> Manuel, F. *Hacia una historia psicológica de las utopías*, p. 103. Además, para ver estas tensiones entre orden y placer en la experiencia de una comunidad utópica concreta; Lockwood, Maren: *La utopía experimental en América*, p. 229. Ambos en Manuel, F., *Utopías y pensamiento utópico*. Madrid. Espasa Calpe, 1982.

<sup>7</sup> La canalización, en cierto sentido forzosa, del deseo en el discurso no es privativa de la estructura del utopismo, sino que es una característica más general que marca al conjunto de la modernidad. En esta perspectiva ver; Foucault, M., *El orden del discurso*. Tusquets editores. Barcelona. 1999.



mación de la identidad<sup>8</sup>. La conciencia utópica es un extremo de esta desmesura de la conciencia moderna que, no plena de sí, se lanza a la producción inefable de sueños. Tales sueños tienen la marca del exceso como su elemento original, que proviene del desencanto de las narrativas de trascendencia heredadas por la modernidad y que urgen a su sustitución por una nueva narrativa, que por ahora sólo puede alimentarse de las imágenes. La marca de la orfandad del sentido está presente en el camino de la conciencia utópica y marcan su subjetividad de manera tan perdurable, que es posible encontrarla incluso en las distopías<sup>9</sup> como uno de sus elementos más notables de continuidad. Se entenderá entonces que el utopismo es un aparato reflexivo de la modernidad. Representa el extremo desbordado de los sueños modernos, y tanto su auge como crisis dan cuenta de dicha época, de sus aciertos y sus fallos.

El impulso utópico, al generar las imágenes que la modernidad fábulas, crea ese elemento autoimpulsor que, gracias al deseo, se mueve al logro de su objeto, y en tal sentido la modernidad, y la propia conciencia utópica con ella, crea las distancias interiores que ya se han señalado. Dicha distancia radica en la desmesura del sueño consagrado en la imagen, sin embargo, cabe preguntarse como la marca del exceso agita tanto la es-

peranza como la frustración del logro del objeto, y como, por otra parte, la modernidad, gracias al utopismo, queda escindida de sí misma, fracturada en el desgarramiento del deseo de lo perpetuamente imposible.

La exuberancia del sueño, expresado en la imagen, no puede explicarse recurriendo a la clásica tradición marxista al encasillarla en el contexto de una lucha de clases sin cuartel y en el enfrentamiento radical entre hombre y naturaleza por la reproducción material de la vida. Si bien estos elementos son una condición necesaria, pero no suficiente, de la explicación del exceso utópico, ésta parece encontrarse en la fractura de sentido y sus incertidumbres, que la modernidad aporta a la historia humana y como esto se expresa en el pensamiento utópico que intenta ser una reconstrucción de ese sentido perdido. La forma como la modernidad concibe su propia existencia, y el proceso de generar el deseo, radicaliza profusamente la función del impulso utópico hasta convertirla en el inicio de una transformación de la humanidad<sup>10</sup>.

Nótese que la imaginería utópica no está aún bajo el imperio de la racionalización del discurso, su desmesura aún no ha sido limitada por las necesidades de la estrategia y por tanto se encuentra en un ámbito en que puede mezclar elementos muy heterodoxos. Puede jugar con la ambivalencia de lo que se está

<sup>8</sup> Me parece importante recordar aquí como Horkheimer y Adorno tratan el tema de la formación del "sí mismo" ilustrado, como base del sujeto moderno, a través del viaje como una experiencia que pone a prueba la unidad del sujeto en medio de las experiencias que suponen la diversidad del mundo. El viaje se caracteriza como engañoso en la medida que no supone una voluntad de transformación y acoger lo que la diversidad proporciona, sino que se va en busca de lo que ya potencialmente se posee. Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Editorial Trotta. Madrid. 1998. Como complemento interesante de esta posición, entre el arraigo y el viaje como dos formas de construcción de la identidad, ver; Dubois, Page. *El concepto de sujeto en el pensamiento feminista actual*. En *Retos de la postmodernidad. Ciencias sociales y humanas*. (García Selgas, Fernando y Monleón, José. Editores) Editorial Trotta, Madrid. 1999

<sup>9</sup> Es fundamental destacar la diferencia entre lo que los estudiosos del tema denominan *distopías*, o *utopías negras*, y *contrautopías*. Las primeras representan un utopismo invertido que plantea por medio de una denuncia radical una imagen de una sociedad de clausura que se está desplegando desde ciertos elementos ya presentes y por tanto su intención es desviar el curso de los hechos, impedir la concreción de la clausura. La contrautopía, en cambio, tiene una dimensión eminentemente conservadora que busca, frente a los avances del cambio social o las revoluciones, sostener una realidad ya dada. Todo cambio es una amenaza. Mientras la distopía hace un llamado a la transformación de la realidad advirtiendo del potencial de cierre totalitario que está presente en la facticidad, la contrautopía defiende la facticidad como el menos malo de los mundos. Además, ambas categorías son una perspectiva de análisis y no de clasificación, por lo que una misma obra puede ser enfocada desde ambas perspectivas.

<sup>10</sup> Serra, Francisco. *Derecho y Política*. Edit. Argés. Madrid. 1998. Utopía e Ideología en el pensamiento de Ernst Bloch. En *Rev. A Parte Rei*. N° 2, p. 23. Febrero 1998. Madrid. España. *Ensayos de filosofía social*. Junto a García Selgas, Fernando. Libertarias Prodhufi. Madrid. España. 1992.

intentando nombrar aun de manera rudimentaria. Como destaca Bauman<sup>11</sup> la modernidad intenta establecer una claridad sobre el mundo creando una estructura que rompa con el azar. "Estructura" significa desde un punto de vista ontológico, monotonía de sucesos, repetición relativa lo que conduce a lo predecible en el ámbito epistemológico. La estructura conlleva que las probabilidades sean manejables haciendo más factibles las que se desean. De esta manera el hábitat humano "estructurado" es "una isla de regularidades en un mar de azar"<sup>12</sup> aunque su efecto paradójico sea la construcción de nuevas formas de represión y aburrimiento existencial.

El azar nos parece desde la perspectiva actual de una forma totalmente distinta a lo que se representaban con ese término los utópicos de todo signo en la modernidad. Hoy el azar nos muestra una cara amable en que su campo semántico derivado nos remite a las imágenes del juego, un cierto renacimiento de lo mágico, la posibilidad de la seducción de la diferencia y ruptura de la monotonía del propio yo. En definitiva, una ruptura o al menos una suspensión temporal de la intensiva racionalidad de la vida moderna con todo su agobio y estrés, entendido aquí como la incapacidad de sostener la capacidad comunicativa y productiva en la red social. El anverso del agotamiento de la racionalidad es la producción de sociedades opulentas que permiten una reducción sin precedentes en la historia humana de la pobreza, la enfermedad y la ignorancia, así como de formas muy rudimentarias, aunque no por eso menos dolorosas,

de relaciones de poder y dominación. Por supuesto esto no quiere decir que la modernidad no esté sujeta a un proceso de ambivalencia que genera nuevas formas de incertidumbres y miedos. Por su parte, los autores utópicos se enfrentaron con una noción de azar que justamente mostraba un lado bastante opuesto al que hoy experimentamos. El azar significaba, y es necesario señalar que para dos tercios de la humanidad sigue siendo de esta manera<sup>13</sup>, la indefensión frente al hambre, la miseria, la explotación y la enfermedad. La imposibilidad de predecir y controlar las fuentes de sustento y sufrimiento era la cara horrenda del azar, que adoptaba la forma de destino ineludible. Esta diferencia en la percepción del contenido semántico del azar es fundamental para medir con justicia las luchas utópicas, sus crisis y posibilidades.

La ciudad moderna, y en extremo la ciudad utópica, refleja esas operaciones de la conciencia sobre el territorio, sobre la naturaleza que representa la otredad radical, lo exterior, y es que los actos de clasificar, como un amplio espectro de oposiciones ordenadoras del mundo, están fundamentadas en la oposición interior y exterior<sup>14</sup>. La distinción ciudad-naturaleza, yo-otro, amigo-enemigo, se asientan sobre las delimitaciones de fronteras de la conciencia entendida como una mismidad que se cierra sobre sí misma. La ambivalencia, siguiendo a Bauman, es el paralelo permanente de los intentos clasificatorios de la modernidad, su relación es tanto destructiva como autopropulsora.

Desde la mirada del impulso utópico esa ambivalencia es una ventaja que permite una amplitud del re-

<sup>11</sup> Bauman, Zygmunt. *Modernidad y ambivalencia*. En Beriain, Jostexo. (Comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Barcelona. Edit. Anthropos. 1996. Nótese que el concepto de estabilidad social de Mannheim, que servía de eje articulador de las relaciones entre utopía e ideología, se define en términos muy similares. Mannheim, K. *Ideología y utopía*. Op. cit., p. 75.

<sup>12</sup> Bauman, Z. *Modernidad y Holocausto*. Ed. Sequitur. Madrid. 1998, p. 278.

<sup>13</sup> Para confrontar estas diferencias radicales me parece de gran utilidad consultar la serie de los *Informes de Desarrollo Humano* que cada año son publicados, desde comienzos de la década de los noventa, por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo. PNUD. Ediciones Mundi-Prensa. Nueva York. Los informes se encuentran disponibles en [www.undp.org](http://www.undp.org)

<sup>14</sup> Bauman, Z. *Modernidad y ambivalencia*. Op. cit.

conocimiento en sus imágenes que se niegan a una rígida delimitación. Ciertamente estas imágenes, inspiradas en la desmesura del deseo, no quieren verse congeladas en un instante del tiempo, petrificadas en la escritura o encerradas en una peculiar concreción. Están destinadas a permanecer adheridas a la superficie siempre cambiante del tiempo, en una incesante transformación, una transfiguración lúdica de los materiales que imperan sobre las formas. La ambivalencia es funcional a este deleite del cambio que muestra el tedio sobre el momento específico, permite que las imágenes del deseo ya elaboradas se entretrejan para crear un deseo de las imágenes en una dinámica inagotable. Una red que se trenza de un extremo a otro aprovechando la ambivalencia como una base para mostrar algo en la imagen, al tiempo, que algo se oculta. Tal movimiento de revelación y ocultamiento de las imágenes producidas por el impulso utópico genera una tensión de búsqueda en el propio deseo, una tentación, un deseo que hace de lo ambivalente un elemento de atracción y seducción. Una sutil dialéctica que va desde el deseo de la imagen a la imagen del deseo.

Ciertamente, las palabras no alcanzan a nombrar todo lo que se pone en movimiento en esa dialéctica. Nuestro esfuerzo por nombrar implica colocar nombre a realidades en continuo movimiento y transformación, lo que ya aparece como un esfuerzo condenado a resultados incompletos. El nombre, como cerco a esas realidades cambiantes, muestra el colosal intento de dotar al mundo de una relativa estabilidad. Mannheim destaca que los aspectos más orientados al cambio se ocultan a la mirada para favorecer la acción colectiva<sup>15</sup>. Dicho de otra manera, la construcción social de la modernidad requiere de la estabilización del cambio para generar certidumbre. El concepto,

como continente de realidades estabilizadas, funciona como tabú, que simplifica y unifica la diversidad de la vida, frente a la amenaza de la polisemia que origina sentido paralelos.

A diferencia de la modernidad que declara como su horror a la ambigüedad, que le impide concretar la estructuración del mundo, el impulso utópico encuentra en ella su elemento predilecto de expansión. Una comunidad de ensueño que permite el reflejo cambiante y que hace que el propio deseo, en este nivel, se mantenga más allá del límite de la justificación de la razón, que pertenece al ámbito del discurso utópico. Ésta es una de las razones más poderosas para que el utopismo haya sido capaz de sobrevivir a profundas crisis, que en última instancia son crisis de determinadas formas de representar el deseo, formas del discurso que intentar crear un relato de trascendencia. El impulso ciertamente tiene sus repliegues y avances, pero su ambivalencia lo hace más persistente y multifacético. Igualmente está menos propenso a la transacción de sus contenidos, ya que el principio de realidad es escasamente operable en él, por que aquí impera la ley del deseo, que no reconoce los límites de la facticidad, más aún, sólo mira al mundo real en la medida que es un escenario que presenta la posibilidad del cambio absoluto. En ese sentido, los impulsos utópicos tienden a desintegrar lo real poniéndole al lado siempre el espectro de su imagen mejorada y siempre inalcanzable.

Por otra parte el *discurso utópico* representa el aspecto más propiamente ilustrado que busca convertir en decible todo lo que aparece como una esfera inefable y por eso mismo autónoma. La racionalidad sólo puede podar el exceso del deseo en el ámbito del discurso que es su propio escenario. Ciertamente la razón puede penetrar en el impulso y desmontar las imáge-

<sup>15</sup> Mannheim, K. Op. cit., p. 20.

nes cuando éstas se convierten en discurso y en cierta manera han superado la protección de la ambivalencia. La racionalidad del discurso utópico trabaja sobre el sedimento de las imágenes del deseo, intentando como un mal artesano omitir lo inefable contenido en su desmesura y categorizar sus contenidos ahuyentando la ambigüedad. La amplitud y polisemia de las imágenes, generadas por el impulso utópico, queda reducida, racionalizada, eliminando sus elementos incómodos. En esta fase el discurso utópico incorpora las improntas propiamente modernas a toda la estructura utópica, haciendo que los residuos heredados de los mitos antiguos y las religiones pasen a un segundo plano menos visible, pero no por eso inexistentes.

El discurso utópico funciona como un contenedor de la desmesura, ya que por su propia lógica debe filtrar los elementos para conseguir un relato transmisible a través de los códigos racionales que han exorcizado la ambivalencia, un relato que manteniendo las imágenes del deseo debe centrar sus ejes sobre la articulación de fundamentos racionales, que a su vez se convierten en vigas maestras para la elaboración de los refugios narrativos contra las incertidumbres. Es necesario destacar que esta función contenedora de la desmesura implícita en el deseo no es todo lo eficiente que se pretende, frecuentemente el deseo se escapa de las mallas que lo atan a formas discursivas que lo racionalizan, de este modo la desmesura queda en estado flotante, disponible para el uso de quien tenga los recursos para captar las posibilidades de los sueños no realizados.

A pesar de los fallos en su función de contención el discurso utópico sigue operando y por ello se lanza a la búsqueda de una transparencia universal que necesariamente debe sacrificar la ambivalencia, ya que ella misma es fuente inagotable de inseguridades, sin embargo, cabe destacar que ésta no desaparece, como

tampoco lo hacen las poderosas fuerzas del deseo. Se esconden entrelíneas del discurso, a veces inconscientemente al modo del recuerdo de un incontenible impulso que deja al discurso reducido a palabras que no pueden abarcar ni expresar el contenido que los impulsa, otras veces deliberadamente se mantienen en el discurso alusiones y metáforas de aquellas imágenes que funcionan como elementos aglutinantes del discurso, como formas de relato que apelan ya no sólo a la racionalidad, sino también al anhelo compartido.

En ambos casos las fuerzas sueltas del impulso utópico, que en principio permanecían irreductibles a la racionalización, se mantienen en el discurso al modo de bombas de relojería lanzadas al futuro, aun en contra de lo que los autores utópicos quisieran. En tal sentido, las utopías literarias, como específicas expresiones discursivas del utopismo, desbordan la intencionalidad del contexto que las origina y sus contenidos se entrelazan a través del tiempo. El elemento que permite ese entrelazamiento es la ambivalencia propia del impulso utópico, que posibilita un reconocimiento en las imágenes del deseo más allá de los límites de una época. En tal sentido, es necesario recordar que el impulso utópico solo puede surgir a partir del reconocimiento de una experiencia común, lo que implica la necesidad de un autoconocimiento del sujeto. Como lo indica Mannheim<sup>16</sup> la conciencia individual ocupa una posición en una corriente de autoconciencia cuya fuente social es la situación común que experimentan. Su estructura conlleva que el mundo planteado como problemas a resolver para la conservación de la propia subsistencia impacta la totalidad de las experiencias de los sujetos, lo que conduce a un campo experiencial compartido que es la base para la comunicación de las imágenes del deseo que recorren lo social.

<sup>16</sup> Mannheim, K; *Ibid.*, p. 43.

Se habrá notado entonces la profunda interrelación entre el impulso y el *discurso utópico*. Este impulso, como señalara Bloch, siempre va unido a los marginales de la historia, en tanto que el discurso utópico sólo puede ser articulado por grupos que desde dentro o aliados a esos sectores pueden alcanzar una posición más satisfactoria, que les permite vislumbrar estrategias de lucha más sofisticadas, posibilidades de reforma social o revolucionarias, en definitiva ejercer liderazgo, canalizar y representar las fuerzas sueltas del impulso, que como un río tormentoso no ha encontrado donde descargarse. Las funciones de liderazgo, canalización y representación que ejerce la formulación o discurso utópico, son más propias de pequeños segmentos de intelectuales con vocación política. Desde esta perspectiva las características más persistentes de todo discurso utópico están relacionadas con una especificidad crítico-propositiva que se afianza claramente en un contexto histórico particular que la nutre. El discurso tiende a la creación de un corpus teórico que prescribe y legisla lo que el orden social debiera llegar a ser y por lo tanto la propuesta se plantea como un punto específico de la realidad con vocación de universalidad. Además dicha propuesta en la mayoría de los casos sostiene un nivel de racionalización tanto interna como externa mucho mayor que el impulso. En este sentido el discurso utópico reúne las características que Nipperdey<sup>17</sup> resume como notas distintivas que múltiples estudios han asignado al utopismo; primero, la estructura ideal de un mundo por construir que por su mismo objetivo conlleva la tensión de estructurar tanto lo real como las imágenes de las que

se alimenta, segundo, como imagen conductora de la acción que se convierte en movilizador de la acción en torno al cambio social y las revoluciones y, tercero, la orientación pronóstica que implica visualizar las imágenes de futuros posibles.

En este contexto llamaré racionalización interna a la tendencia a producir y mantener una coherencia lógica del propio discurso, que lo hace presentarse deslavado de sus implicancias emotivas, populistas o religiosas para centrarse en la potencia unívoca. El coro de muchas voces autoorganizadas, propio del impulso utópico ha tenido que dejar paso al director que ha jerarquizado dichas voces, ha asumido una organización rigurosa que ha implicado incluso la expulsión de algunos miembros altisonantes. En otras palabras, ha depurado los elementos, en exceso plurales desde su óptica, que el impulso utópico le había entregado. En este proceso de racionalización interna el discurso ha asumido, ya sea la forma de una secularización antirreligiosa o bien la religión se ha vuelto doctrinal e institucional en la medida que sirve a la cohesión social. En ambas formas del tratamiento de la religión por parte del discurso utópico se intenta dejar fuera el aspecto salvífico y mesiánico del cristianismo popular heredado del milenarismo, el cual es visto como una expresión de fanatismo y superstición, pero lo que verdaderamente esconde es el temor a las masas en estado de movimiento sin control. En definitiva, la racionalización interna es la lucha por el control de un discurso articulado que discipline y cohesione a los propios miembros, en pos del intento de atrapar la realidad para transformarla<sup>18</sup>. Por otra parte, y como

<sup>17</sup> Nipperdey, T. *La función de la utopía en el pensamiento político de la edad moderna*. En *Sociedad, cultura, teoría*. Buenos Aires. Edit. Alfa. 1978. Pág. 110.

<sup>18</sup> El ejemplo histórico más notable de esta racionalización interna se encuentra en la lucha del marxismo por imponerse como la corriente principal al interior del movimiento socialista en contra del anarquismo. Un episodio importante de esa batalla fue, sin duda, la publicación de texto de Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Allí se establecen las líneas divisorias de dos momentos en la historia moderna del socialismo, pero lo que es más importante, se fijan las líneas de parentesco entre las tradiciones socialistas. Más sobre este tema en Mannheim, K; *Ibid.*, p. 214. Para una revisión más detallada de las relaciones entre discursos y formas de racionalización es útil revisar; Anderson, Perry. *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid. Siglo XXI de España, Madrid. 1979.

complemento de lo anterior existe una racionalización externa que se expresa en las lógicas de despliegue que el discurso utópico adopta para el enfrentamiento social y político en la forma de tácticas y estrategias. Nuevamente la racionalización opera filtrando y adaptando los elementos del impulso para canalizar la fuerza movilizadora. En un nivel más amplio la racionalización externa opera como una subordinación y procesamiento de toda diferencia ante la conciencia utópica emergente, que tiene un nuevo relato que imponer al mundo. Siguiendo una metáfora anterior el río tormentoso ya ha encontrado el objeto sobre el cual descargar su energía.

Por su específica forma de conceptualizar la realidad los intelectuales utópicos, como los sujetos predilectos de la articulación discursiva del utopismo, se ponían en una posición extrema respecto de la incertidumbre, ajena a cualquier otro intelectual. Asumir un mundo en crisis y crear un relato paralelo que diera cuenta de nuevas formas de existencia social era hacerse cargo del conjunto de la incertidumbre y los miedos, no ya un miedo específico o una carencia particular era su objeto, sino el conjunto de la realidad. Esa posición social reclamaba un punto de vista claramente privilegiado, pero que a diferencia de otros intelectuales tomaba en cuenta la totalidad de la experiencia humana y no sus segmentos. Más aún, estos puntos de vista eran únicos porque permitían vislumbrar al mismo tiempo y en el mismo ejercicio un mundo que se desplomaba y mundos posibles que podían erguirse como posibilidades dependientes de las elecciones de los intelectuales utópicos. Desde su óptica podían observar, en el sentido kantiano de los términos, tanto lo sublime como lo bello, tanto el horror del desplome de las estructuras como la promesa de los mundos veni-

deros, sin la marca del miedo y la incertidumbre lo que nos recuerda la visión de Landauer sobre los procesos revolucionarios<sup>19</sup>. Podían mirar tanto los abismos de los temores como las promesas de trascendencia. Los dos extremos del poder que recorría los márgenes de su escritura. Su sensación de poder debió ser inaudita ya que sabían que el mundo podía ser destruido y vuelto a edificar de mil maneras diferentes.

Su labor propia era la de seleccionar mundos posibles para ser convertidos en realidad y, en esa perspectiva, su poder derivaba de las visiones únicas y privilegiadas que a través del discurso solidificaban las imágenes del impulso utópico. Por otra parte el enfrentamiento con la incertidumbre, como la tarea de crear el orden en medio del azar, que es la cara horrorosa de la muerte por medio del hambre, la enfermedad y la ignorancia, suponía desde el punto de vista necesariamente privilegiado del utopismo recrear el mundo social al modo de la refundación cósmica del orden perdido<sup>20</sup>. No es de extrañar que las ciudades utópicas estén llenas de alegorías y metáforas que movilizan imágenes de lo cósmico, que desde una perspectiva crítica se plasman en figuras de control. El reverso de esta imagen es entender la falta de control como la puerta privilegiada de retorno del caos, la ambivalencia y la incertidumbre. En este sentido, el nuevo cosmos no está orientado por el pasado aunque tome de él muchas de sus imágenes, más bien el utopismo inventa un cosmos que es una totalidad funcional en donde la categoría fundamental ya no es la sustancia sino la relación. Cada elemento se encuentra vinculado al resto de manera orgánica, por lo que una determinada formulación o discurso utópico es siempre más que la suma de sus partes. Se puede señalar que las partes cobran sentido en la totalidad polí-

<sup>19</sup> Landauer, Gustav. *La revolución*. Turquets, Barcelona. 1977. Op. cit., p. 148.

<sup>20</sup> Nipperdey, T. *Ibid.*, p. 115.

tica y nótese que el termino “sentido” indica aquí no solamente una designación definitoria, sino existencial. Todos aquellos aspectos considerados pre-estatales entran en la única esfera relevante, significativa y significadora, de la política, en donde incluso el ámbito del cotidiano y la intimidad quedan absorbidos, formando parte del nuevo cosmos, del nuevo ordenamiento, de la taxonomía trascendental.

Los intelectuales utópicos, particularmente los de la Ilustración, llevaron a cabo una “utopía activa,” al decir de Bauman, en el sentido de generar la imagen del progreso unidos a los mecanismos del saber-poder como una promesa de realización de la propia modernidad<sup>21</sup>. En este contexto los intelectuales utópicos siguieron el influjo de la Ilustración en cuanto a la valoración del discurso como eje central del diálogo y el consenso, que produce formas regladas de construcción de la argumentación. La verdad es producida por la argumentación y guiada por la razón, lo que constituye la base de la autosuficiencia humana para producir mundos habitables a través del discurso allende la incertidumbre.

Lo anterior implicaba un intenso procesamiento de las imágenes provenientes del impulso, su materia prima profundamente contaminada con los residuos

religiosos, milenaristas, míticos, populares, campesinos, etc. La modificación global de las relaciones de poder que la modernidad estaba diseminando trastocaba los ejes de poder establecidos anteriormente produciendo un desplazamiento desde la cultura popular a la cultura racionalizada, típicamente diseñada bajo el influjo de la metáfora del jardinero<sup>22</sup>. En este sentido, se produce un cambio significativo en que el utopismo se afianza como motivación a la acción política en contextos ideológicos, que reclaman para sí una fundamentación privilegiada y superior en cuanto basadas en las ciencias sociales y la razón. El circuito utópico estaba completo, la producción incesante de imágenes del deseo, desbordadas e inefables en tensión con un discurso que intenta racionalizarlas para disponer de dichas imágenes en un proceso de racionalización tanto interna como externa que expresa una nueva voluntad de poder.

### Crisis del pensamiento utópico

En efecto, suele señalarse las relaciones entre poder y utopismo sobre la base del carácter confrontacional de éste frente a las formas opresivas ya establecidas. Sin embargo, ésta es una noción que al mismo tiempo

<sup>21</sup> Bauman describe el rol de los intelectuales como un segmento esencialmente flotante y autorreclutado, que en primer termino fue fundamental para el cambio de las estructuras de poder que significó el despotismo ilustrado, y luego en una nueva rearticulación de poder, en la Republica de las letras de los Filósofos que encontrarían su culminación en el jacobinismo. *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Op. cit. p. 39 y ss.

<sup>22</sup> La metáfora del jardinero de Bauman hace referencia a la contraposición entre culturas cultivadas, producidas, dirigidas y diseñadas por una parte y las culturas silvestres o “naturales” por otra. En la primera prima la noción de la necesidad de un poder que ejerza un diseño artificial, ya que el jardín en que la sociedad se ha convertido no tiene los recursos necesarios para su propio sustento y autorreproducción por lo que es dependiente de este poder. En las culturas silvestres, en cambio, los recursos de autorreproducción están en la propia sociedad y en sus lazos comunitarios, allí el poder se asemejaría a un guardabosque que encuentra su sustento en lo que el bosque entrega “naturalmente” a cambio de cuidado. El traspaso de las culturas silvestres, ajenas al diseño social conciente, a las culturas jardineras fue el resultado más importante de la modernidad según el autor. El centro de esta transformación fundamental fue, como se ha indicado, una rearticulación de las relaciones de poder. El guardabosque era una relación ineficiente, en tanto que el jardinero contaba con un saber especializado que le permitía saber cuáles eran las malas hierbas, las malezas, y como eliminarlas. Dichas malezas que crecen en las periferias de la sociedad serán los pobres leídos como clases peligrosas sobre los cuales se aplican y recaen las fuerzas del poder pastoral, al decir foucaultiano, aunque Bauman, de un modo más inquietante, ha señalado que la realización completa del estado jardinero se encuentra en el estado totalitario propio del siglo xx, que encuentra sus malezas ya sea en el judío o en cualquier sujeto posible del genocidio. En última instancia, el genocidio sería la máxima concreción de la jardinería social, la depuración de las malezas en función de la concreción de una imagen de lo que el jardín debe ser. *Ibid.*, p. 77 y ss. Para ver como el autor ha seguido desarrollando la metáfora del jardinero como estado totalitario y su expresión en el genocidio; Bauman, Z. *Modernidad y Holocausto*. Op. cit., p. 148 y ss. Para las implicancias estéticas de esta metáfora ver, Bauman, Z; *La posmodernidad y sus descontentos*. Op. cit., p. 13 y ss.

tiene un carácter productivo, forma realidades que se traducen en un modo nuevo de subjetividad. En este sentido cabe distinguir dos dimensiones en cómo el utopismo, al ser parte integral de la modernidad, concibe, crea y utiliza el poder de forma productiva. La primera de ellas está relacionada con la formación del sí mismo ilustrado, el fundamento del sujeto moderno, que se entiende en una relación de dominio que es el paradigma de toda forma de poder, dominio sobre la naturaleza y lo humano que socava todos los mitos por su irracionalidad inherente y que finalmente recae en el mito al convertir en tabú el propio dominio. La segunda dimensión se relaciona con el carácter instrumental que adopta este dominio al convertirse en el polo de atracción de toda relación de poder, y como esto se transmite en las redes sociales encontrando puntos de apoyo diversificados, sustituibles, adaptables tanto en las instituciones como en los mismos individuos. La función negativa del utopismo se enfrenta a los poderes fácticos que representan narrativas de trascendencia que no logran dar sentido a la realidad y se produce, por lo tanto, un desequilibrio de la justicia en un sentido cósmico. Asimismo, el utopismo ha tendido tradicionalmente a invertir el axioma hegeliano de la marcha inexorable del Espíritu, que transita sobre la destrucción del sujeto individual. Se intenta rescatar una memoria de aquellos sujetos que justamente aparecen devorados por el Espíritu en su marcha al absoluto. Dicho de manera más simple, el utopismo opone a la grandeza de la historia que se está desplegando la legítima fragilidad del individuo insacrificable.

Sin embargo, en la medida que el utopismo también intenta desplegar un proyecto sobre el mundo, su función afirmativa, reimpone lógicas de poder que hacen sacrificable al individuo. Lo cual queda avalado por una lucha política por la reescritura de las narrativas de trascendencia que cobra dimensiones cos-

mológicas. De esta manera se produce el reflejo de lo universal en lo particular y viceversa. Sabemos que el utopismo juega un rol fundamental en el interior de la modernidad al modo de un gran y complejo sistema de autocritica y reflexividad, que permite crear correcciones y caminos paralelos en la marcha del progreso, entendido como un mapa conceptual en el que el tiempo representa un plano estratégico. El utopismo, por lo tanto, asimila, y en algunos casos amplifica, las características de la modernidad. Dicha amplificación y asimilación esta dada con más fuerza en las instancias discursivas de utopismo, que como ya se ha indicado, implican racionalizaciones del impulso en pos de una acción política viable. Como puede verse el utopismo nos presenta una contradicción importante en su valoración del poder, que en el fondo refleja una oposición entre impulsos y discursos. Puede entenderse entonces que dicha categoría es al mismo tiempo un eje vertebrador de la utopía y de sus adversarios y es, por lo tanto, un campo de indagación común que permite una investigación delimitada y útil.

Entonces cabe preguntarse si el momento emancipador del utopismo no queda restringido por las semillas de poder que lleva implícitas en su interior. No creo que exista una respuesta única a esta cuestión. Sin embargo, en esta contradicción creo que puede hallarse una de las causas más importantes de las razones de degradación del utopismo, aunque el impacto de éste en la realidad social sea en general positivo no cabe duda que ha fortalecido las redes de poder. En este sentido, no deja de ser paradójico que el “arte de las revoluciones”, parafraseando a Lenin, terminara en el estalinismo como una forma nueva de dominio más eficiente que sus predecesoras. Quizá podrá objetarse que las condicionantes históricas, así como las luchas por afianzar las conquistas revolucionarias, siempre en contextos de peligro e incerti-



dumbre creciente, implica sacrificios imponderables que corresponden al ámbito práctico de la acción política. Frente a esto cabe preguntarse si el utopismo moderno contiene restricciones que imposibiliten fenómenos contenidos en esta escala variable de dominación. Puede señalarse claramente que el genocidio no aparece en la historia del utopismo, y creo que en la mayoría de los modelos utópicos existirían restricciones frente a él, sin embargo, no cabe duda que, tanto la represión como la separación forzosa de la diferencia, ha operado al considerar el tratamiento de la homosexualidad, el extranjero, la esclavitud, la concepción sobre el estado, el dominio de la naturaleza exterior sometida por medio de la ciencia y el trabajo, así como la naturaleza íntima, representada en el control de las emociones y la represión de lo femenino que aparece como su expresión interior, entre otros ejemplos.

¿Cómo rescatar y ampliar el momento emancipador del utopismo frente a la dureza de las interrogantes anteriores? ¿O habrá que conformarse con certificar su defunción no solamente por la supremacía de sus adversarios sino por sus propias dinámicas internas? El utopismo tradicional estaba estrechamente relacionado al binomio revolución y socialismo, de manera que la crisis de uno de sus elementos afectaría al conjunto. Dicha vinculación se hizo aun más estrecha en el contexto de la guerra fría y luego en los procesos de liberación nacional. El derrumbe del socialismo real arrastró tras de sí las distintas formas conocidas de lo que podría ser una política de izquierdas e igualmente cayeron en desgracia conceptos que eran verdaderas instituciones como la justicia social, la igualdad, la solidaridad, etc. Pareciera que todo el sedimento de las revoluciones que conformaban el ideario progresista se desmoronó irremediabilmente ante el estupor tanto de sus seguidores como de sus enemigos. Ya desde la consolidación de la revolución rusa y su nueva forma

de estado fue perceptible en el mundo de la izquierda las profundas contradicciones del discurso utópico que se inauguraba en 1917. Tanto la admiración, la esperanza como el temor se fundieron en la apreciación del avance del socialismo, y tal actitud se mantuvo a lo largo del siglo xx, justificada por los imperativos de una experiencia política inédita que tenía que construir sus propios referentes prácticos. La fe se mantuvo gracias a las promesas e imágenes utópicas que se mantenían tanto como referentes de la acción política y como cartografía que permitía la interpretación del propio lugar en la sociedad. En definitiva, el utopismo facilitaba mantener la fe en el progreso y en la realización de la modernidad.

Se puede indicar, en términos generales, que la caída del socialismo real y la consiguiente disolución de la Unión Soviética marcan un punto de inflexión fundamental en el proceso de autocomprensión de las sociedades occidentales, en cuanto a la percepción de que la modernidad tal como se le conocía ha desaparecido. Parece haber mutado de forma radical o bien se está trastocando en una nueva formación económico-social. De esta manera, nuevos términos desplazan a viejos y consagrados conceptos que parecen identificar al mismo objeto. Como señala Fredric Jameson, la posmodernidad ya no es el objeto sobre el cual debatir para tomar posición o para rechazarla. Es un nuevo elemento de la situación geoestratégica mundial. Esta ahí, identificable y analizable como la determinante cultural de una nueva forma de capitalismo más global, más intenso y más eficiente en el moldeamiento de las subjetividades. Así como el capitalismo industrial encontraba su dualidad preferida en la mercancía y en el trabajo, el nuevo capitalismo encuentra sus referentes en el consumo y la subjetividad global.

En efecto, la posmodernidad aparece como la determinante cultural de la globalización. Este último concepto, prácticamente desconocido antes de 1989,

que irrumpe con fuerza y confusión a partes iguales, designa primeramente a la creciente interdependencia económica mundial por sobre la antigua autonomía relativa de los mercados nacionales. En segundo término designa la tensión entre una política mundial de bloques económicos integrados y la emergencia de Estados Unidos como potencia dominante y unilateral frente a la pérdida de independencia y relevancia de los estados nacionales en materias económicas, políticas y culturales. En tercer término, la globalización designa la simultaneidad asimétrica de las perspectivas que hace posible la visibilidad de lo que sucede en gran parte del planeta, lo que confirma una nueva percepción de los límites, la territorialidad y que las relaciones de causas y efectos sean de impacto mundial. En cuarto término, la globalización transmite imágenes culturales en una relación centro-periferia que tiene nuevamente a Estados Unidos como lugar central y muy secundariamente a Europa y al resto del planeta como periferia. En este ámbito es donde es más visible el influjo posmoderno, porque representa fundamentalmente a la sociedad de consumo norteamericana que se expande y desvaloriza represivamente el contexto cultural en donde se inserta, ya que la necesidad de expansión de los mercados determina crecientemente la reconfiguración de las esferas culturales. En todas estas características encontramos como denominador común la asimetría de las relaciones de poder, que hacen visible lo obvio, que incluso en la aldea global existe centros configuradores de las periferias, lo que desmiente la simplificación fácil de que la diseminación de la globalización actual significa por sí misma una expansión correlativa de la democracia.

Pero sería equívoco suponer el imperio sin contestación de la globalización y la posmodernidad como su determinante cultural. El análisis detallado nos lleva a señalar la existencia de temporalidades cruzadas en

que aún subsisten precariamente las culturas premodernas y fuertes residuos modernos. Dichas temporalidades tampoco están referidas necesariamente a lugares específicos del globo como gran parte del siglo xx nos mostró. Todas las sociedades parecen estar atravesadas, en distintas proporciones, por dichas temporalidades, que se mezclan muy dinámicamente y que no necesariamente se oponen entre ellas, por el contrario parecen conformar subjetividades mestizas, más extraterritoriales y más determinadas por la inseguridad existencial, que conlleva la pérdida de las viejas protecciones, ya sea de los lazos comunitarios premodernos o bien de la seguridad del estado de bienestar y la promesa de integración de movimientos sindicales fuertes y partidos políticos representativos y movilizadores. No es de extrañar que estas subjetividades mestizas causen temor y se perciba la búsqueda de seguridad en el retorno a los nacionalismos, a las etnias, a las religiones. El surgimiento de las inseguridades, la falta de sentido, la polisemia (entendida aquí como la incapacidad de nombrar el objeto del miedo), todos enemigos que la modernidad enfrentó sin éxito regresan para quedarse y convivir no con el poderoso sujeto moderno llamado *ciudadano*, sino con el limitado y precario agente social que se expresa tanto en el consumidor como en el excluido del consumo.

En este contexto, el utopismo que pretendió ser la vanguardia de la construcción de sentido de la modernidad, está sumido en una profunda crisis, tanto por los factores internos ya señalados como por los factores de contexto, que remiten tanto a la pérdida de sujeto social como a la crisis del socialismo y la noción de revolución, sus compañeros indisolubles. Sería una ingenuidad apelar a un determinado utopismo en circunstancias que las fuerzas políticas más vinculadas al progresismo moderno, como la socialdemocracia o los restos de los partidos comunistas, se han

abocado a políticas defensivas de las conquistas sociales de generaciones anteriores o en el peor de los casos a avalar las políticas neoliberales. Por otra parte, el utopismo parece asediado por un ataque inesperado y devastador proveniente de la colonización de sus imágenes más movilizadoras por parte de la sociedad de consumo y por una política neoliberal que se arroja utópicamente.

En el primer caso encontramos que la publicidad, por ejemplo, canaliza la representación de las imágenes utópicas hacia el consumo con eficacia y dinamismo inusitado. Pero esto aún es incompleto, ya que la sociedad de consumo pretende que la realización utópica se logre por medio de la formación de subjetividad ligada a la representación de la mercancía. Libertad, goce, trascendencia, son ahora representadas en un baile de máscaras que no alude al objeto que modernamente se identificó con tales nociones. Más aún, podría decirse que el utopismo está capturado como siervo en las dinámicas de producción del deseo. En el segundo caso, el neoliberalismo, aunque no solamente él, se envuelve discursivamente en el utopismo haciendo que sus políticas sean vistas como una apelación al progreso, la construcción de seguridades, la expansión de las libertades ciudadanas, etc. Pareciera que toda política necesita apelar a un utopismo aunque sea débil para no caer en el tedio y la banalidad.

### **La colonización del imaginario utópico**

Quizá uno de los conceptos centrales de la modernidad, y de su retoño utópico, más ampliamente cuestionado, es el progreso. Dicho concepto también tiene un carácter metaideológico y transversal a todas las

visiones de mundo engendradas por Occidente en los últimos quinientos años. Dicho concepto se ha nutrido de diversas fuentes entre las que cabe destacar: la influencia del cristianismo a través de la creencia del paso de la vida terrenal a una vida eterna y mejor; el progreso consistente en la dominación de la naturaleza a través del desarrollo del conocimiento de la estructura causal del acontecer natural, en donde tal progreso se mide por la dominación cada vez mayor de la naturaleza y los congéneres; el concepto de progreso en la emancipación del individuo autónomo con respecto a los lazos de la familia, el clan y el estamento, liberación por lo tanto de las prescripciones obligatorias que limitan la expresión pública de los sentimientos y el pensamiento; progreso como liberación del “orden natural” de la economía, de la regulación religiosa y política; y finalmente el concepto de progreso, acuñado por la Revolución francesa, en que se camina en dirección a una constitución libre, querida y sancionada por los ciudadanos autónomos (individuos), en definitiva, un progreso hacia la moderna democracia liberal<sup>33</sup>. El imaginario del progreso se renovó con el advenimiento del socialismo y sus nuevas imágenes del porvenir, la divulgación del conocimiento científico que permitió a las opiniones públicas percibir la aceleración de la innovación científico-tecnológica y más profundamente la expansión del mercado que procuró la introducción incesante de mercancías en la vida cotidiana haciendo más destacable la percepción del cambio del propio entorno como progreso. Existía una percepción generalizada que señalaba que la vida de los hijos sería mejor que la de los padres y la de éstos mejor que la de las generaciones precedentes.

<sup>33</sup> Fetscher, Iring. *Condiciones de supervivencia de la Humanidad. ¿Es posible salvar el progreso?* Buenos Aires. Edit. Alfa, 1988., p. 23. Más adelante se podrá comparar las fuentes del concepto de progreso que apunta aquí Fetscher con los orígenes de esta misma noción en la concepción utópica humanista liberal, que está restringida a los paradigmas del moderno desarrollo capitalista y de la idea de evolución en el contexto del idealismo alemán según Mannheim. Op. cit., p 195 y ss. Igualmente en un contexto más amplio Manuel ha precisado, como veremos más adelante, la integración del concepto de progreso en las utopías en el siglo XIX bajo el influjo de la crisis originada por la revolución industrial y el surgimiento de nuevas teorías de amplio impacto como el psicoanálisis y la teoría de la evolución de Darwin. Manuel, F. Op. cit., p. 116.

“El mundo mejora, la calidad de vida mejora.” Ése era el mensaje que la modernidad se repetía con fe ciega y que diseminaba por el globo convirtiéndose en un centro de atracción para el resto de la humanidad. La forma de narrar esa convicción tenía como uno de sus puntos centrales tanto la idea de una construcción histórica y personal como una cierta concepción del tiempo que permitía situar la propia posición y evaluar la promesa del progreso. Existía un cierto mapa de la realidad junto con un respectivo cronograma de las posibilidades que el esfuerzo podía proporcionar, de suerte que el destino adoptaba cada vez más un carácter espectral, carente de un sentido en un mundo que era supuestamente capaz de hacer promesas y cumplirlas, creando islas de seguridad. La posición existencial parecía garantizada por el propio trabajo de ser modernos. Una de las características más notables que ya antes se ha apuntado respecto de la dinámica entre impulso y discurso utópico es la capacidad de resignificar el presente desde la posibilidad de construir una determinada forma del futuro. El presente se vuelve pletórico de sentido y asemeja un punto en que se cruzan todos los caminos, la totalidad se encarna en las luchas del presente. La mentalidad militante a la que Bloch aludía se refiere a esta percepción de certezas encarnadas en un progreso que es necesario plasmar por medio de la acción. Sin embargo, cuando la fe en el progreso se disipa la mentalidad militante pierde su capacidad de entregar certezas y de permitir una cartografía que de cuenta del propio lugar en la realidad.

Un contexto más amplio de cambio ha generado que la “subjetividad militante” sea considerada un arcaísmo de la guerra fría aún antes que ésta terminara. En este sentido, la crisis de referentes para representarse

un “mapa de la realidad” a la que ya he hecho referencia, y que se ha convertido en un tópico señalarlo como una característica de la crisis de la modernidad, es un fenómeno que no tiene características globales, sino que afecta justamente al mundo de las diversas izquierdas particularmente a la heredera del marxismo clásico. La profundidad de esta crisis ha oscurecido el hecho de que están surgiendo nuevos mapas de resistencia, quizá más mestizos y precarios, menos abarcadores, racionales y secularizados que lo que la sensibilidad moderna quisiera. Por otra parte, el profundo cambio mundial al que estamos asistiendo demuestra una reconfiguración de amplia escala, que supone plasmar en el territorio mapas largamente ansiados por una particular derecha que tiene una representación muy clara de lo que la realidad mundial es y como desea que sea.

En la situación actual de crisis generalizada del utopismo el impulso parece haber cambiado de tono emocional dirigiéndose más bien hacia una polaridad melancólica<sup>24</sup>. En este sentido, las categorías psicoanalíticas son útiles ya que Freud, no sólo describió la melancolía como la reacción a la pérdida de un ser amado, sino también como la pérdida de una abstracción equivalente. En tal sentido, la pérdida de la utopía como asignador fundamental de sentido social y personal ocupa un lugar privilegiado en esa “abstracción equivalente.” Según Freud; “la melancolía se caracteriza psíquicamente por un estado de ánimo profundamente doloroso, una cesación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de todas las funciones, y la disminución del amor propio.” A diferencia del duelo en la melancolía, el principio de realidad no obtiene su victoria, el objeto tiende a permanecer y se niega su pérdida, y en este sentido cobra un aspecto espectral.

<sup>24</sup> García Selgas, Fernando. *Melancolía de Izquierda*. En *Ensayos de Filosofía Social*. Op. cit. Además Freud, Sigmund. *Duelo y Melancolía*. 1915 [1917] Edic. Electrónica.

Ésa es la realidad de la utopía en tanto que derrotada pierde su estatuto movilizador y articulador de sentido, y se retira, desaparece, su pulso se hace más lento pareciendo que entra en un estado de hibernación en espera de tiempos mejores. Para el sujeto que ha vivido a su amparo cualquier imprevisto político y social parece romper ese estado de hibernación y sueña con el renacer utópico en todo su esplendor mesiánico. Sin embargo, la imagen utópica se vuelve más espectral en tanto se cae en la cuenta, siguiendo a Freud, de que al parecer el objeto perdido, aun cuando es identificable, no lo es “aquello” que se ha perdido con él. Ese “aquello” es la propia imagen de la redención, de la propia transmutación en un algo otro totalmente distinto. “Aquello”, designado así por su carácter irrepresentable y al mismo tiempo distante, pero, a su vez, paradójicamente íntimo al modo de una “diferencia interior”, se mantiene en el ámbito de la promesa, de la profecía, de algo que debe suceder y que no acontece. La melancolía guarda esta tristeza infinita por la añoranza de la promesa que se escapa en el tiempo. En ella se preserva la esperanza de verse a sí mismo reflejado en la trascendencia, más allá de toda limitación de la vida real. La “diferencia interior” en la melancolía queda refrenada en un tiempo que se manifiesta como cerrado y clausurado para el deseo que desborda los límites de lo real<sup>25</sup>.

Como se desprende de lo anterior, la crisis del progreso como una específica crisis de las narrativas utópicas se vive como una crisis de significado existencial traducible en la noción de melancolía. Nuevas nociones aparecen para llenar la vaciedad de esta

pérdida; inmanencia del tiempo, caducidad, aburrimiento, estrés. Todas categorías que señalan el anverso de la trascendencia perdida y que delimitan un nuevo estado de ánimo que recorre lo social. Sin embargo, éste es sólo un lado de la cuestión, ya que la carencia de trascendencia puede interpretarse desde otro punto de vista como una nueva libertad respecto de los esquematismos modernos que aprisionan al individuo. La libertad por ejemplo de no tener que esperar que las relaciones de pareja sean más permanentes que el deseo de los participantes o que la felicidad personal se encuentra subordinada a los metarrelatos. Ciertamente el utopismo moderno tenía una pesadez difícil de definir; imágenes totalizadoras que restringían el acceso al hedonismo particular, el desprecio de la singularidad frente a las imágenes de lo eterno, de lo históricamente relevante. El reflejo del deseo individual en el imaginario utópico no era todo lo transparente que se quisiera, ya que estaba mediado por las estructuras del discurso. Sin embargo, la disolución utópica, tal cual se le conoce modernamente, junto con descentrar la producción discursiva, hace que la producción de imágenes del deseo queden liberadas del imperativo del discurso como un contenedor que aprisiona la libertad de su polisemia. Sólo el consumo se muestra lo suficientemente ágil como para capturar lo voluble de las imágenes utópicas que se siguen produciendo para reconducirlas al goce efímero de la mercancía. De allí que el carácter de caducidad sea muy adecuado como una forma de neutralizar las posibilidades de que las imágenes cuajen en formas dis-

<sup>25</sup> Freud, Sigmund. *Formulaciones Sobre Los Dos Principios Del Suceser Psíquico*. 1910-1911 (1911) Edición Electrónica. Freud describió la evolución de la fantasía del siguiente modo; “La tenaz adherencia a las fuentes de placer disponibles y la dificultad de renunciar a ellas parecen constituir una tendencia general de nuestro aparato anímico, tendencia que podríamos atribuir al principio económico del ahorro de energías. Con la instauración del principio de la realidad quedó dissociada una cierta actividad mental que permanecía libre de toda confrontación con la realidad y sometida exclusivamente al principio del placer. Esta actividad es el fantasear, que ya se inicia en los juegos infantiles, para continuarse posteriormente como sueños diurnos abandonando la dependencia de los objetos reales.” Y luego agregará en una nota a pie de página que es muy llamativa; “Como una nación cuya riqueza se basa en la explotación del suelo, pero que se reserva un terreno sin cultivar en estado natural (Yellowstone park)”.

cursivas, ya que éstas se encuentran sometidas a su propia forma de caducidad que es coherente con el dinamismo del consumo.

Pero asistimos también a las paradojas presentes en la nueva situación. Leído desde el contexto postmoderno y globalizador el utopismo poseía un carácter, como ya se indicaba, “pesado”, “denso”, proveniente de que “aquello” que se poseía era un mandato de transformación, trascendencia y transfiguración, en que era necesario producir en la vida personal el reflejo de lo universal en lo particular. Dicho mandato resulta hoy en cierta manera intolerable porque se interpreta como una coerción desde lo social sobre lo personal imposible de cumplir. Por otra parte, al desaparecer las fuentes de legitimación del mandato, éste pierde sentido, la vida parece ser liberada de una cierta imagen de lo que debiera ser. Sin embargo, la libertad, que parece haberse ganado al desprenderse del mandato de la autotransformación, se topa con este vacío de “aquello” que se ha perdido. Cada cual debe hacerse cargo de esta nueva liviandad de la vida para tejer con retazos una identidad con la cual enfrentar nuevas intemperies. La *liviandad*, que parece haberse ganado, se trastoca en la pesadez de un tedio de ser, la permanencia cansa, el deseo de trascendencia vuelve como la imagen del desborde de las fronteras del cotidiano. Es ésta tensión de la cual se sirve el consumo como promesa de la obtención de esa transformación propia que recae permanentemente en la caducidad.

Ciertamente es coherente el anclaje de la caducidad como una nueva forma de subjetividad e in-

terrelación en el contexto de la sociedad de consumo, ya que los objetos mismos se convierten en representación de la caducidad, son su paradigma desde el cual se despliega todo el campo semántico posible para nombrar dicha experiencia. El aburrimiento aparece como el resultado necesario de la caducidad expresado en un tedio que exige la renovación de la presencia de un cierto “algo” en el lugar que lo caduco ocupa. El aburrimiento se concentra como el hilo conductor que renueva el imperativo del consumo como búsqueda del espectro en que se ha convertido el objeto de la melancolía. El objeto de deseo utópico, incapaz de ser nombrado bajo la forma del discurso político, queda capturado en el circuito de la caducidad-aburrimiento-consumo. Dicho circuito establece el presente como un tiempo cerrado sobre sí mismo, dejando como un arcaísmo moderno el viejo tejido que sostenía el ansia de futuro como un articulador del presente y como eje de interpretación del pasado<sup>26</sup>.

El confinamiento del progreso como una categoría débil, residual, caricatura de sí mismo, conduce a ver el presente cerrándose sobre sí al modo de una clausura de las posibilidades que rompan el férreo cerco disciplinal. Se imponen unos ciertos modos de ser, unos ciertos repertorios posibles de subjetivización que están entrelazados por una cierta monotonía del presente. Partiendo de la estructura del fenómeno utópico señalado al comienzo de este artículo puede indicarse que se ha producido un intenso agotamiento de la capacidad de producir dis-

<sup>26</sup> El progreso queda confinado a un cierto tipo de consumo en que la innovación tecnológica debe traducirse en la renovación incesante que constituye su razón de ser; las categorías guardan aún un cierto carácter moderno muy débil, ya que todavía se apela a la innovación como expresión de un mañana que se articula en el presente, como una cierta liberación del tiempo de trabajo que deja disponibles recursos existenciales para nuevas experiencias, que sabemos que, por otra parte, retornan al mundo del trabajo, reabsorbidos por imparables tecnologías de mejoras de la productividad. El confinamiento de estos residuos del progreso en el imaginario de las nuevas tecnologías de la información demuestra que en cierto modo es necesario mantener imágenes débiles del mañana que justifiquen el consumo del presente. En este sector productivo, quizá como en ningún otro, es posible la identificación de unas ciertas “genealogías maquínicas” que se extienden productivamente apelando a las experiencias del “mañana hoy”, la instantaneidad, la transparencia de la eficiencia renovada, etc.

cursos utópicos que recojan los débiles impulsos dispersos. Dicho agotamiento proviene de una crisis sin precedentes de la propia estructura y ciertamente asistimos a un declive del impulso utópico coherente con una época de derrota de los proyectos de transformación social de los cuales el utopismo se alimenta. En la medida que surjan grupos que planteen demandas de cambio social, que se traduzcan en movimientos el imaginario utópico podrá renovarse e iniciar un nuevo ciclo de producción de deseos sociales. Sin embargo, este nuevo ciclo debe proceder a un profundo cambio de lo que tradicionalmente

se ha entendido como la producción de discursos, ya que parte de la crisis ya mencionada proviene de una crisis de legitimidad moderna para sostener una autoridad productora de narraciones. Sin embargo, no deja de ser contradictorio que ésta dificultad sólo sea aplicable a las narraciones propiamente orientadas al cambio social en clave emancipatoria, ya que la sociedad de consumo genera sus propias narraciones discursivas, comprometedoras en grado sumo y escasamente sometidas a mecanismos propios de reflexividad, salvos aquellos destinados a incentivar su propio dinamismo. ❖





# Sociedad de consumo y espacio dramático

## Nuevas formas de producción de lo social

Liliana López Levi

Profesora de Geografía Humana (México)

Los centros comerciales se configuran como un escenario donde se produce una manipulación de los sentidos fracturándose fracturándose la percepción de la realidad y del tiempo, y donde el conjunto de símbolos de este espacio cerrado produce una lectura cosmopolita y uniformadora para unos consumidores, que a su vez se transfiguran en un elemento más, e incluso esencial, del paisaje.

Los centros comerciales ¿son realidad o se han convertido en simulaciones? La idea de alterar rasgos específicos de la realidad ha sido explotado más allá del ámbito técnico del entrenamiento a aviadores y a militares. Por ejemplo, los científicos simulan fenómenos de la naturaleza para su análisis, los deportistas de alto rendimiento simulan condiciones de competencia durante su entrenamiento, los economistas simulan operaciones bursátiles, ¿por qué, entonces, no iban los comerciantes a echar mano de la simulación para vender más?

Cuando pensamos en un centro comercial, generalmente nos referimos a tiendas, compras, moda y consumo. Los teóricos lo definen como un grupo de establecimientos comerciales, unificados arquitectónicamente, construido en un sitio que se planea, desarrolla y maneja como una unidad operativa, y que está relacionada en su localización, tamaño y tipo de tiendas con el área a la cual sirve<sup>1</sup>.

En cambio, si hablamos del teatro nos viene a la mente un espectáculo; una obra literaria comunicada por un grupo de actores frente a su público. La tarea involucra un escenario, un autor, un texto representado, intérpretes y espectadores.

Aunque parece que ambos espacios pertenecen a dos dimensiones de la vida cotidiana, ajenas la una de la otra, tienen muchos elementos en común y podríamos caracterizar a los centros comerciales como teatros para el con-

<sup>1</sup> Dawson, J., 1983. *Shopping Centre Development*. Longman. London & New York; ULI, 1985. *Shopping Center Development Handbook*. Urban land Institute. E.U.A.

sumo o, en un juego de palabras, definirlos como espacios dramáticos.

A continuación se explorará en las características de los centros comerciales en México que nos permiten hablar de una similitud con el teatro. El análisis se encuentra enmarcado dentro del contexto teórico de los estudios culturales y la literatura fantástica.

## Los estudios culturales y la literatura fantástica

El análisis del centro comercial como una expresión del paisaje cultural, parte de la idea de describir al espacio cultural en términos de un marco de referencia con el cual no se la asocia frecuentemente: el texto escrito.

La idea de tomar el paisaje como texto tiene como antecedentes los trabajos de Saussure, Eco, Baudrillard y Barthes, quienes junto con otros críticos literarios y antropólogos culturales han utilizado conceptos y metodologías vinculados a la lingüística con el fin de analizar a la sociedad. A partir de ello, surgió una nueva corriente interdisciplinaria con un enfoque hacia la cultura y la producción cultural, que las considera no sólo como un sistema signifiante, sino también como textos que llevan a múltiples lecturas.

Entre las varias opciones, para leer al espacio urbano como texto, elegí explorar un camino nuevo: el del texto fantástico, ya que considero que el análisis desde esta perspectiva puede apoyar el estudio de la simulación y la construcción de un centro comercial como paisaje cultural.

Los teóricos encabezados por Todorov (1974) ubican a la literatura fantástica como el género que se encuentra entre lo extraordinario y lo maravilloso<sup>2</sup>. Los tres géneros mencionados presentan acontecimientos

que, en primera instancia, no pueden explicarse con las leyes del mundo que nos son familiares. Si el suceso extraño resulta ser una alucinación, entonces pertenece a lo extraordinario, si resulta que en verdad ocurrió, es del campo de lo maravilloso. Si en cambio, la explicación no es clara y queda en el terreno de la incertidumbre, entonces pasa a formar parte de lo fantástico. Como ejemplo podemos hablar de los fantasmas. Si su aparición no debe cuestionarse en la trama del texto, entonces, pertenece a lo maravilloso, como es el caso del padre de Hamlet en la obra de Shakespeare. Si, por el contrario, resulta ser una alucinación del personaje o le da alguna explicación racional, podemos clasificarlo como cuento extraordinario. En este rubro entrarían las *Narraciones extraordinarias* de Edgar Allan Poe, donde los muertos vivientes se explican por la catalepsia, o *Alicia en el país de las maravillas*, cuyas extrañas aventuras resultan haber sido un sueño. El texto fantástico es aquel que se presenta basado en la ambigüedad, que no es ni uno ni otro, y resulta por lo tanto necesario que el lector vacile entre lo maravilloso y lo extraordinario. Ejemplo de ello son varios cuentos de Cortázar: como *Casa tomada* o *Las babas del diablo*. En el mismo caso está la *Metamorfosis* de Kafka, donde el lector vacila entre las posibilidades de que Gregorio Samsa realmente se haya convertido en cucaracha o de que lo haya soñado. Sin embargo, que un texto sea fantástico también depende del lector y de la interpretación que éste le dé.

Por su parte, Flora Botton<sup>3</sup> analiza el texto fantástico, y trata sus características generales. Botton retoma a Cortázar, quien dijo que lo fantástico era “el derecho al juego”, y propone una clasificación de los tipos de transgresiones a la realidad o “juegos con la realidad” y los agrupa en cuatro formas de jue-

<sup>2</sup> Todorov, T., 1974. *Introducción a la literatura fantástica*. Ed. Tiempo contemporáneo. Argentina; May C., 1993 *Fiction's Many Worlds*, D. C. Health & Company. E.U.A. y Canadá; Botton F., 1994. *Los juegos fantásticos*. UNAM. México.

<sup>3</sup> Op. cit.

gos fantásticos: los juegos con el espacio, los juegos con el tiempo, los juegos con la personalidad y los juegos con la materia.

Elegí al texto fantástico ya que en los centros comerciales se busca la manipulación de todos estos elementos.

Ahora bien, cuando un texto no se queda en únicamente plasmado en papel y la tinta o entre las paredes de un libro y cobra vida para ser representado con un escenario, actores y público podemos hablar del ámbito de la dramaturgia.

En este caso, se propone retomar al teatro como apoyo a la posibilidad de entender e investigar la dinámica de los lugares de consumo dentro de la ciudad.

## La sociedad de consumo y los centros comerciales

El teatro y los centros comerciales son dos espacios que pueden considerarse que desempeñan un importante papel dentro de las posibilidades de esparcimiento del individuo. Aunque en el primer caso, se puede hablar de la creatividad por parte de los participantes, en el segundo, supone únicamente el seguimiento de las posibilidades preestablecidas por la sociedad de consumo.

La sociedad capitalista actual está sustentada por una predominancia del valor que se le da al tener sobre el ser, es decir, un individuo requiere tener para ser. La forma más común de tener en la vida moderna es a través del consumo. Esta necesidad ha moldeado valores y costumbres, y ha reestructurado los espacios urbanos.

Lipovetsky<sup>4</sup> caracteriza al consumo a través de una seducción continua, de lo efímero de los objetos y la diversificación de los productos o servicios ofrecidos. A través de la mercadotecnia se definen los objetos y las necesidades, se impone la lógica de la renovación preci-

pitada, de la diversificación. Los objetos están fabricados de manera que no duren y son desechables. Lo efímero de la moda consiste en el reemplazo dinámico de los valores y calificativos de los objetivos, servicios y/o lugares.

Otra característica del consumo es la de ofrecer a la sociedad una gran variedad de productos de dónde elegir. La esencia del objeto y su funcionalidad son características ocultas entre los adornos y adjetivos que lo envuelven. La variedad es tan amplia que va pulverizando las diferencias de un artículo a otro. Esto le permite al consumidor convencerse de que la mercancía elegida, es original y personalizada. Sin embargo, no son los productos que se adaptan al consumidor, sino que la gente debe amoldarse a las opciones que se le ofrecen.

La seducción en el centro comercial se da con la publicidad, a través de un lenguaje de consumo que se materializa en un centro comercial. Los elementos de la propaganda adquieren volumen y pueden sentirse, verse, olerse y escucharse en el complejo arquitectónico. Algunas veces los publicistas transmiten sus ideas mediante un lenguaje sutil o imperceptible, como el de los mensajes subliminales.

El presente análisis parte de la idea que el centro comercial va más allá de lo que expresan los teóricos sobre estos espacios, y que detrás del complejo arquitectónico existe una intencionalidad de negocio que se ve reflejada en el espacio mismo. Es decir, el mal tiene un medio ambiente construido a partir de un escenario destinado a la manipulación de los sentidos y la razón para lograr un mayor consumo por parte de los visitantes.

Para construirse en estos términos, el centro comercial se compone de un espacio físico que podría analizarse haciendo el paralelo con el escenario en el teatro. La esencia de la narración, en este caso, depende de la ideología del consumo y el escenario se construye para apoyar la comunicación del mensaje.

<sup>4</sup> Lipovetsky G., 1990. *El imperio de lo efímero*. Anagrama. España..

## El escenario

La imagen del edificio desempeña un papel fundamental en la conformación de un escenario destinado a la manipulación de los sentidos y de la razón. En este contexto, el diseño es un elemento básico para apoyar la construcción de una simulación. Cuanto mejor se puedan controlar todos los elementos del interior, más fácil será crear sensaciones. Un entorno cerrado, aislado del espacio urbano que lo rodea, facilita la presentación de un mundo diferente al que el visitante ha dejado afuera y apoya la posibilidad de que lo olvide. El encierro es también una forma de establecer nuevas reglas.

Para la manipulación de los sentidos se parte de que la información recogida por nuestros cinco sentidos es la base de diferentes tipos de respuesta; las entradas sensoriales evocan una serie de añoranzas y construyen una imaginación histórica. Estas respuestas son una parte importante del consumo hedónico<sup>5</sup>. Generalmente, el individuo confía en sus receptores sensoriales; cree que reflejan de manera precisa el medio ambiente externo. Sin embargo, la tecnología hace que los vínculos entre los sentidos y la realidad sean cada vez más cuestionables. Ejemplo de ello es la realidad virtual, pero en este caso el usuario está consciente de que su percepción sensorial está siendo controlada.

En los centros comerciales, en cambio, los profesionistas de la mercadotecnia manipulan los sentidos de manera que el consumidor no se dé cuenta. Si bien, los ambientes creados no se consideran tan “artificiales” como en la realidad virtual, en las plazas comerciales el visitante no toma conciencia del límite entre la manipulación de los sentidos y la libre entrada de información.

La comunicación en el interior del centro comercial se compone de símbolos. Éstos pueden ser palabras, imágenes, sonidos, olores, y desempeñan un papel im-

portante en el significado que la persona le da al estímulo. Los símbolos pueden evocar emociones, humores y sentimientos a través de experiencias actuales o culturalmente aprendidas. El uso de símbolos otorga un medio poderoso para los comerciantes, a través del cual se busca transferir atributos idealizados a un producto y después a los consumidores.

La estructura del centro comercial se divide en dos partes. La primera corresponde al área común que comunica a todos los negocios, la segunda son los locales individuales. La primera busca relajar al visitante con colores cercanos a los de la naturaleza como el gris, beige o verde; la cantidad de luz es menor a la que hay al interior de los establecimientos, hay bancas para descansar; fuentes que producen sonidos agradables, etcétera. En cambio, adentro de los negocios individuales se usan colores más llamativos como el rojo, anaranjado o neón. La luz es más intensa y los sonidos pueden ser más estimulantes. De otra forma las tiendas no resaltarían.

En cuanto a los sonidos, se busca filtrar los ruidos de la calle, o usar música de fondo puede crear ciertos estados de ánimo. Esto afecta los sentimientos y el comportamiento de la gente. El olfato se protege. Los olores creados por la comida de las cocinas en los restaurantes deben ser eliminados por medio de ventilación especial. El olor puede estimular algunas emociones o crear un sentimiento de calma, puede provocar recuerdos o reducir el estrés. El tacto se considera específicamente en relación con los acabados. Un suelo o piso duro es molesto para caminar, y puede generar un ruido de tacones desagradable. La gente también asocia las texturas de la tela con las cualidades del producto; en general, se cree que la seda es más fina que el algodón o la lana. Por su parte, el gusto queda representado en el área de comidas, donde se hace una simulación de lo cosmopolita, cuando en realidad es tan sólo una versión en *fast food*.

<sup>5</sup> Gruen V., 1973. *Centers for the Urban Environment*. Van Nostrand Reinhold Company, E.U.A.; Solomon, M., 1992. *Consumer Behavior*. Allyn & Bacon. E.U.A.

La parte exterior del centro comercial también está planeada. El hecho de que sean grandes cajones de concreto, sin mucha belleza, y que a lo sumo tengan logotipos de las tiendas más importantes, responde a la idea que los edificios deben ser atractivos al interior, no por fuera, para estimular al visitante a entrar inmediatamente.

### Se sube el telón

En términos generales, los principales elementos presentes en los centros comerciales pueden describirse a partir de los que conforman a un texto fantástico, es decir, la realidad de referencia, la narración, el lenguaje manejado, el lector- personaje-visitante-consumidor, la narración y la ambigüedad.

La realidad de referencia se refiere al contexto que retoma el espacio o el texto. En la medida en que el público la reconozca como existente, será más fácil atraparlos en una ficción que tenga verosimilitud. En los centros comerciales, la realidad de referencia puede ser de varios tipos, la nacional, la extranjera o la promovida por la televisión. En este sentido los *malls* imitan a los de otros países. De lo nacional pueden usar objetos característicos de lo urbano, reciclarlos y exponerlos en el interior<sup>6</sup>. De la televisión retoman formas de vida, ideales, personajes y modelos a seguir.

El lenguaje o conjunto de códigos de comunicación es parte de la conformación de un espacio comunicativo. En los *malls* se utiliza un lenguaje predominantemente visual, algo auditivo y poco olfativo, gustativo y táctil.

Tomando en cuenta que existe un contexto cultural de referencia, los símbolos utilizados están contruidos para ser leídos por la comunidad tex-

tual que asista al centro comercial. En este caso, la cultura occidental y la influencia de Estados Unidos desempeñan un papel preponderante en los códigos e interpretaciones de los mismos. Así, podemos afirmar que existen modelos de belleza o códigos morales a partir de los cuales se va a leer el mensaje. La plaza comercial como espacio comunicativo tiene a los diseñadores y administradores como emisores, y a los visitantes como receptores. Los objetos e imágenes desplegadas conforman el código y el lenguaje. La comunicación entre visitantes se da en menor medida. La cantidad de estímulos es tan alta, que distrae la atención de lo social a las mercancías, y las personas se convierten en un objeto más del paisaje. La comunicación preponderante no es verbal, la imagen que proyecta la gente, sus gestos y sus movimientos son más importantes en la interacción con la comunidad.

El mensaje por excelencia es: COMPRE. A partir de ahí se transmiten todas las variaciones del tema. Las ideas son simples y no apelan al razonamiento del público-consumidor, sino a sus impulsos, por lo tanto deben ser mensajes captados a través del inconsciente, o de un consciente simple, acostumbrado a recibir estímulos sin procesarlos.

El paseante, además de recibir los mensajes transmitidos por los comerciantes, es a la vez un personaje que va a formar parte del paisaje del complejo arquitectónico. Por esta razón no se permite la entrada a personas que puedan alterar la imagen del lugar. El visitante no va a tener la misma actitud ni a acudir con la misma disposición si parte del escenario es una banda *punk*, que si son señoras encopetadas o grupos de adolescentes. Cada comunidad va a atraer a sus semejantes o a los que aspiran a ser como ellos.

<sup>6</sup> Tal fue caso del helicóptero de Radio Red que estuvo una temporada en el interior de algunos centros comerciales de la Ciudad de México como Centro Coyoacán y Plaza Inn.

A partir de la conformación del centro comercial, su ubicación y el tipo de tiendas se infiere el tipo de lector-personaje-visitante-consumidor al cual está orientado dicho espacio social y la comunidad textual a la que pertenece. Por el tipo de locales se deduce que la mayoría de los visitantes se interesan en ropa y zapatos principalmente y, en segundo término, en artículos para el hogar, joyería, regalos. Se le da una cierta relevancia al visitante joven y a los adultos a quienes les gusta el buen, vestir. Hay muy pocas tiendas que hacen referencia al trabajo.

La gente parece pertenecer a un mismo grupo social; las personas se sienten parte del lugar. Se pueden ver grupos de amigos, parejas, familias; sin embargo, también es frecuente que algunos vayan solos. Por su comportamiento, pueden pasar desapercibidos o llamar la atención, siempre y cuando sigan las reglas del lugar. Es decir, está bien resaltar a través del vestido, del cuerpo, de la ropa, pero no tomar fotos ni dar un discurso político ni correr o comportarse cómo si estuviesen en el parque.

### Las transgresiones

Los centros comerciales, al igual que una obra de teatro, nos abren la puerta de un grupo de transgresiones, ya sea en el espacio, en el tiempo, en la personalidad y en la materia. Aunque principalmente se trata de juegos con el espacio, no dejan de lado a los otros. En este caso, lo fantástico se encuentra oscilando en los límites entre la realidad y la ficción, en los elementos imaginarios, que relaciona lugares, personas, tiempos u objetos que no deberían estar juntos, pues pertenecen a contextos diferentes, que no deja clara la distinción entre lo accesible y lo inaccesible, y que deja entrever que una persona puede ser lo que no se es.

Desde el punto de vista del espacio, podemos afirmar que el centro comercial simula ser otro lugar; nos remite a otro país. A pesar de que la mayor parte de los locales son mexicanos, los letreros están en inglés, fran-

cés o italiano. El ambiente general parece ser cosmopolita, con una fuerte tendencia a lo anglosajón; el *malls* intenta concentrar el mundo (lo deseable) en unos cuantos metros o nos crea la sensación de estar en Estados Unidos, que es nuestra referencia más inmediata.

El complejo arquitectónico semeja un centro urbano en la era previa al automóvil. Las tiendas están acomodadas a lo largo de una supuesta calle, en donde también hay bancas, faroles e incluso carretas en los pasillos que parecen mesas de vendedores ambulantes. Sin embargo, se eliminan ciertos aspectos considerados como negativos, y que hay en un centro urbano real. Por ejemplo, la pobreza, la basura o las condiciones meteorológicas desfavorables.

El centro comercial también simula ser un espacio público, sin embargo, el lugar no está abierto a cualquiera, ni a cualquier hora y, en ocasiones, ni siquiera cualquier día. La gente no se comporta de la forma que lo hace en un lugar público, ni se permiten algunas actividades de los parques y plazas.

El transcurrir del tiempo y el orden cronológico también son transgredidos. Este aspecto se traduce principalmente en el manejo del presente, aunque encontramos simulaciones del pasado o del futuro. Tanto en el área común como en los locales individuales existen referencias a otras épocas. Como apoyo a esta simulación se encuentran las fotografías en sepia o los alardes de la tecnología. Con la concentración de tiendas, servicios, esparcimiento e interacción social, los centros comerciales dan una imagen de eficiencia, en donde se pueden hacer varias cosas en un mismo edificio, y por lo tanto se ahorra tiempo; tiempo que después se pierde porque una vez adentro el visitante se relaja y observa las tiendas, sin percatarse que los minutos ahorrados, ahora los destina al consumo. La sensación de que el tiempo, al interior de centros comerciales, transcurre con mayor lentitud se da porque las condiciones homogéneas de luz y clima ayu-

dan a que parezca que no pasan las horas, lo mismo ocurre con la actitud de la gente tranquila y sin prisa. No es sino hasta que el individuo sale del lugar cuando vuelve a insertarse en las horas transcurridas en el resto de la ciudad.

El manejo de la personalidad del consumidor está íntimamente ligado a las imágenes que los comerciantes fabrican, y con las cuales se tiene que identificar el cliente. En este aspecto se agrupa el conjunto de “formas de ser” entre las que el visitante debe encajar. Con la forma de arreglarse el visitante da la apariencia de estar bien (económica y psicológicamente). Si alguien diera otra impresión (desarreglado o pobre) se convertiría en sospechoso y el ambiente del lugar se haría hostil. El manejo de la personalidad lleva a la transformación del individuo. El visitante aparenta ser alguien, cree tener la libertad de hacer cosas, el poder de decisión y una personalidad independiente a los deseos de los negociantes y publicistas.

Los objetos, no son ajenos al conjunto de simulaciones puesto que, en términos generales, no son lo que son, ni se usan en su sentido más burdo. Por ejemplo: un coche no sólo es comprado para tener un medio de transporte, sino para tener una imagen; un vestido no cubre del frío, sino que muestra elegancia; el calzado no se usa para, caminar, sino para estar a la moda; y el perfume no es para cambiar de olor, sino para seducir. La manipulación de la mate-

ria se da cuando los objetos expuestos adquieren características aparte de su funcionalidad, cuando se convierte a lo deseable es necesario, a lo efímero en duradero, a lo homogéneo en heterogéneo. En la época de crisis lo inaccesible se presenta como accesible a través de ofertas, facilidades de pago y ventas a crédito.

## Conclusión

En este trabajo se habla de transgresiones y simulaciones pues, en el caso de México, hablamos de un país donde el 40% de la población (según fuentes oficiales) vive con menos de dos dólares diarios. Dinero suficiente para comprarse un helado en un día de visita al *malls*. En este sentido, el escenario dispuesto y las historias que ahí se transmiten resultan una realidad alternativa y un espacio dramático; dramático tanto en sentido literario como coloquial.

La idea que el centro comercial tiene como partes esenciales la imaginación, la fantasía, los deseos y las aspiraciones sociales, dificulta su análisis crítico. De esta forma, y con la finalidad de destacar los elementos en función de los cuales se construye la ficción que deriva en el consumo, se recurrió al análisis literario. La comparación entre los centros comerciales y el teatro que permite entender mejor los elementos y factores que conforman esta realidad cultural contemporánea. ❖





# Nietzsche, el amor, las mujeres y algunos consejos... de belleza

Adriana Flórez López

Filósofa. Psicoanalista

Un collage, y entre sus imágenes, la perplejidad desnuda buscando sus palabras para vestirse de pregunta. El collage está confeccionado con una serie de mensajes publicitarios, todos ellos dirigidos a las mujeres y marcados por la presencia de personajes tan notables como el sacrificio, la violencia y la muerte. El mudo asombro es invocado por las luces, pero sobre todo por las inquietantes sombras de dichas imágenes; la cuestión en que quiere dejarse oír, se plantea en el escenario en que la "ética" y la fundamentación conceptual del psicoanálisis, tienen un encuentro de encrucijada. El paisaje esbozado en el telón de fondo, es el de la contraposición entre las diversas posturas filosóficas y psicoanalíticas contemporáneas. Y hablando de mujeres, quien entre bambalinas se asoma intrigada, es "La hechicera", como gustaba Freud llamar a su "metapsicología", le inquieta la escena, ¿qué es lo que podría ocurrir en su ausencia?, ¿qué papel le corresponde en el reparto de la dimensión "ética" del psicoanálisis?, ¿podría acaso ser su alquimia quien diera a la perplejidad aquellas palabras que está buscando? En la tramoya están, aunque no siempre de acuerdo: Nietzsche, Freud, Lacan y tal vez Wittgenstein, como un fantasma.

**N**ietzsche, el amor, las mujeres y algunos consejos... de belleza es el título que he puesto a mi comunicación, pero os juro que yo no tengo la culpa, es ese tan bien avenido divorcio entre la ética y la sociedad de consumo, pero sobre todo Nietzsche y, ni qué decirlo, las mujeres, quienes por supuesto, tienen la culpa... bueno, algo habrá hecho también el amor que me tiene aquí sin saber por dónde empezar, si por los consejos... o por la belleza:

*Si estás dispuesta a hacer cualquier cosa por bajar de peso, puedes quedar en los huesos. Por favor consulta a tu médico.*

Éste es el texto que reza sobre las tumbas de fulanita, 32 kilos, sutanita 28 kilos, perenganita, ni se sabe... estamos pues, frente a la sepultura de quienes no tuvieron una mejor forma de escribir su nombre "en esta tierra", nunca antes mejor dicho, repito, "tierra", que marcando en una báscula, a manera de epitafio, su peso-carne específico. "Polvo somos y en polvo nos convertiremos".

Dejando al margen su muy probable ineficacia, el mensaje vale como advertencia precautoria, ¿vale como anuncio que promueve la pérdida de peso?... un laboratorio farmacéutico lo usa para ello, elige este panteón posmoderno como paisaje de fondo, para transmitir su, en este contexto, singular consejo... de belleza:

*Baja de peso y vive mejor.*

¿Es que la promoción de la salud se ha puesto de moda hasta en los laboratorios farmacéuticos?, ¿acaso hemos de escatimar los elogios a la creati-

vidad y al magistral manejo de la ambigüedad de este mensaje publicitario?... *baja de peso y vive mejor, baja de peso y vive mejor, baja de peso y vive mejor...*

¿Cuál es el lugar desde dónde viene, como un eco, tal imperativo?... a juzgar por el paisaje, digo yo que muy bien pudiera venir del más allá, y entonces, ¿por qué donde dice “y vive mejor” no dice, por ejemplo, “y pasa a mejor vida”?, o mejor aún, “baja de peso y sé una chica del otro mundo”, porque la verdad... “en este mundo... [qué quieres que te diga]... nada es del otro mundo”... las cosas como son.

Mucho se ha hablado de la misoginia de Nietzsche y más allá de la corrección o incorrección del diagnóstico, es claro que, en muchos momentos, Nietzsche encuentra en las mujeres el prototipo de aquella debilidad originaria de la moralidad que critica.

Por otra parte, Nietzsche insiste en que la debilidad referida es un fenómeno fisiológico, para él, la debilidad no es otra cosa que la degeneración de los instintos. Sin embargo, cuando habla con un grado mayor de concreción acerca de la debilidad en general y también de la de las mujeres, en ningún momento hace referencia a reacciones químicas, ni fisiológicas, ni a nada que se les parezca, habla en cambio, y con desprecio indignado, de ansias de venganza, resentimiento, deseos de culpar y castigar, desamor propio e impotencia para dar valor y sentido a la propia vida. No habla de litio ni de endorfinas, habla de la incapacidad para asumir los propios deseos y de la consecuente necesidad de proyectarlos en el invento de un otro todopoderoso. Así pues, cuando describe aquella impotencia que considera producto de la “degeneración fisiológica de los instintos”, lo hace con términos psicológicos. La debilidad a que alude de este modo, no se manifiesta sino en fenómenos psicológicos cuyo rasgo común es la actitud que les da soporte, el autoengaño, la “auto-mendacidad moralista”.

El autoengaño característico de la debilidad aparece como objeto constante de la crítica de Nietzsche, la importancia que tiene dentro de la misma se torna innegable, en cuanto se descubre que las nociones de mentira y veracidad son definitorias de los dos tipos principales de moralidad enfrentados en su pensamiento y, por lo tanto, de las dos condiciones humanas correspondientes a las mismas, la fortaleza y la debilidad.

Acaso la capucha con la que el diseñador de la Cibelles cubrió la cabeza y visibilidad de sus modelos exponiéndolas al descabro, podría, al menos en alguna interpretación, representar aquel tipo de autoengaño que Nietzsche consideraba definitorio de la debilidad.

*Yo llamo mentira a no querer ver algo que se ve, a no querer ver algo tal como se lo ve [“cerrar los ojos... frente a sí mismo”]: carece de importancia el que la mentira tenga lugar ante testigos o sin testigos. [En la pasarela o entre las bambalinas de la más oscura intimidad.] La mentira más habitual es aquella por la que uno se miente a sí mismo; el mentir a otros es relativamente el caso excepcional.*

Acaso la mortal capucha es lo que, como una “hoja de parra moral”, impide saber, a la mujer que vemos, pero también a nosotros, si su peculiar corbata es eso, una corbata masculina, o una soga para cumplir quién sabe qué condena, o, llegado el caso, para cometer un suicidio, un sacrificio dedicado a quién sabe quién, y a cambió de quién sabe qué cielo. *Yo me sacrifico porque, si no fuera por mí... pero no, yo no pido nada a cambio, no pido nada... sólo que Dios exista.*

En momentos muy importantes de su argumentación, Nietzsche describe aquel autoengaño que hace posible la interpretación moral de los fenómenos, como un cerrar los ojos al hecho de que cuando hablamos de los demás, pero sobre todo de nosotros mismos, usando para ello *términos psicológicos*, podríamos va-

lernos también, y según él, haciendo con ello mayor honor a la verdad, de *términos fisiológicos*.

Una parte de mi hipótesis es que, afirmando la *irreductibilidad* de las explicaciones psicológicas a las explicaciones fisiológicas, y dotando así de coherencia a la idea de *lo psíquico-inconsciente*, Nietzsche podría haber prescindido de su tesis determinista y no por ello dejar de incluir en su crítica a la moralidad, la presencia de una especie de fatalidad a cuya suerte, dado el carácter de lo inconsciente, podemos o no abandonarnos. Un destino fatal frente al cual Nietzsche se encuentra muy lejos de mostrarse resignado. Si la sumisión hubiera tenido cabida en su espíritu, no podría entenderse el perseverante tono de indignación con el cual denuncia la automendacidad moralista.

Por eso mismo, creo que afirmando la irreductibilidad de las explicaciones psicológicas a explicaciones fisiológicas, Nietzsche habría ganado mucho. Hablar de lo inconsciente como algo psicológico y no como algo fisiológico, tiene una doble ventaja: por una parte, al facilitar la conceptualización del autoengaño, da herramientas para la empresa que se empeña en su denuncia, y por la otra, permite otorgar una dimensión "ética" a la misma. Hablar de lo inconsciente en términos psicológicos, abre el paso para que la responsabilidad extienda sus dominios más allá de la consciencia, ampliando así los terrenos en que el sujeto puede reconocerse como tal.

Es en este sentido en el que creo que, además de ser más fiel a sí mismo, Nietzsche habría alcanzado mayor coherencia argumentativa, si, en vez de su insistencia en las metáforas fisiologistas, se hubiera esforzado, como Freud, en defender la idea del carácter psicológico de lo

inconsciente. Y al hablar de coherencia lo hago en relación con lo que considero fue su motivación primera y última. Nietzsche no pretendía jugar ajedrez con las palabras, quería sostener una denuncia implacable contra el engaño de la moralidad, una denuncia apasionada en defensa de lo que amaba...

Dentro de las resonancias que se dejan sentir entre el pensamiento de Nietzsche y Freud, habrá de contarse, como una de las más importantes, la manera en que la problemática de la relación entre las explicaciones fisiológicas y psicológicas, se ve implicada en las concepciones de ambos autores. Los fenómenos que tiene presente Nietzsche al hablar del tipo de autoengaño que según él da cimiento a la moralidad, cuando no son idénticos, se encuentran en estrecha relación, con aquellos que motivaron las indagaciones del inventor de la escucha analítica. En su afán por conceptualizar dichos fenómenos, donde Nietzsche coloca "lo fisiológico", Freud coloca el concepto de inconsciente que, por lo demás y según él mismo, no es más que un recurso para referirse mediante términos psicológicos a procesos que, en última instancia, son procesos fisiológicos, física, materia pura.

El que Freud no haya conseguido defender el principio de la irreductibilidad con la solidez que le hubiera convenido hacerlo, se debe a que no vislumbró la manera de compatibilizar su concepción no-dualista y materialista del ser humano, con la idea de que las explicaciones psicológicas, que estaba construyendo valiéndose del concepto de inconsciente, eran irreductibles a las explicaciones fisiológicas que en un futuro podría aportar una muy avanzada ciencia médica<sup>1</sup>. Aunque, para ser más justos, habría de decirse

<sup>1</sup> La importancia central de la irreductibilidad de las explicaciones psicológicas a explicaciones fisiológicas, para la comprensión del concepto de inconsciente está presente a lo largo de la obra de Freud y muy claramente en su artículo de *Lo Inconsciente* de 1915. El carácter imprescindible del tratamiento de la cuestión para la comprensión del concepto referido se advierte en los comentarios que hace Mark Platts al artículo de Hugo Margáin Freud, *mentalismo y materialismo*, en su prólogo al libro de este último, *Racionalidad, lenguaje y filosofía*, F.C.E. México, 1998; y aparece como referencia constante en Marcia Cavell, *La mente psicoanalítica*, Paidós, México, 2000.

que la construcción freudiana del concepto de inconsciente puede entenderse, entre otras cosas, justa y precisamente como un intento por superar dicha aparente incompatibilidad.

En su libro *Moral Realities*, Platts presenta razones de consideración como para afirmar que los argumentos nietzscheanos se muestran insuficientes cuando con su crítica pretenden alcanzar a la moralidad *en sí*, y que uno de los aspectos que hace vulnerable al planteamiento de Nietzsche, es la postura metafísica que expresa al adoptar ciertas asunciones, 1) cuando en contraposición a la teoría libertarista de la voluntad, asume una teoría determinista<sup>2</sup>, en lugar de prescindir al máximo de presupuestos metafísicos (y ser así más coherente con su pretensión explícita) y 2) cuando postula la existencia de un principio explicativo último de toda realidad, a saber, la voluntad de poder. A partir de mi lectura, considero que ambas asunciones, al mismo tiempo, suponen la reductibilidad de explicaciones psicológicas a explicaciones fisiológicas.

Desde la perspectiva que ofrecen algunos desarrollos de lo que, haciendo una grosera generalización, podemos llamar la “filosofía analítica”, tales como la teoría del significado de Davidson, se puede defender con una claridad y puntería que resulta imposible dejar de reconocer, la idea de la *irreductibilidad* de las explicaciones mentales a explicaciones físicas<sup>3</sup>. Se trata de una argumentación que parte de la consideración del carácter Intencional de lo mental. Entendiendo la Intencionalidad en el sentido de que no se puede ha-

blar del lo mental, sin referir a sus representaciones. Decimos “creo que... x”, o “deseo que... x”, donde x es una representación.

Para Davidson, la capacidad que nos permite tener estados Intencionales, no es distinta de la que nos hace posible comunicar su contenido representacional a los demás. Los estados Intencionales es decir, mentales, sólo son posibles gracias a la capacidad de simbolización que nos otorga el lenguaje. En este sentido, si bien es verdad que los estados Intencionales que caracterizan a “lo mental” son susceptibles de introspección, no se les puede *definir* únicamente como “lo disponible para la introspección”. Es precisamente eso lo que hace Descartes y el internalismo en general, olvidando, al hacerlo, la relación esencial que tiene lo mental con el lenguaje, o suponiendo que es posible hablar de un lenguaje privado<sup>4</sup>.

Según Marcia Cavell, que adopta la perspectiva de Davidson: “entre pensar, como los cartesianos, que el reconocimiento en primera persona es el único criterio de lo mental o, como los conductistas, pensar que lo es el comportamiento, se encuentra el concepto de estados mentales *inconscientes*”<sup>5</sup>.

Ahora bien, algunos argumentos afines a los que podemos tomar de Davidson, para defender el concepto psicoanalítico de inconsciente, al mismo tiempo (y no es éste el lugar para argumentar por qué), aparentemente llevarían a rechazar la idea freudiana de que “toda pulsión es, virtualmente, *pulsión de muerte*”; de la misma manera que, cuando es el pensamiento de Nietzsche lo que se pretende evaluar, llevarían a re-

<sup>2</sup> Hay que decir que como en otros muchos aspectos en éste, Nietzsche tampoco muestra una postura unívoca, además de que dentro de su propio uso del supuesto metafísico determinista, sería difícil justificar la indignación que permea toda su crítica a la moral, hay por lo menos un pasaje en el cual se desmarca explícitamente de dicho determinismo en lo que parece apuntar más bien a una crítica más general en relación con los conceptos metafísicos: “Suponiendo que alguien llegue así a darse cuenta de la rústica simpleza de ese famoso concepto ‘voluntad libre’ y se lo borre de la cabeza, yo le ruego entonces que dé un paso más en su ‘ilustración’ y se borre también de la cabeza lo contrario de aquel... concepto ‘voluntad libre’: me refiero a la ‘voluntad no libre’...” (Nietzsche, *Más allá del Bien y del Mal*, p. 43 Alianza Editorial, México, 1992)

<sup>3</sup> Donald Davidson, 1973, *The Material Mind*, en *Filosofía de la psicología*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1994.

<sup>4</sup> Cfr. Marcia Cavell, *La mente psicoanalítica*, Paidós, México, 2000.

<sup>5</sup> Marcia Cavell. *Ibid.* p. 107

chazar la idea de que la *voluntad de poder* es el principio explicativo último de toda realidad.

Así pues, algunos argumentos interesantes a favor de la irreductibilidad, que se muestran tan oportunos de cara a la fundamentación conceptual del psicoanálisis y de la crítica nietzschena, parecieran obligarnos a optar por una versión del psicoanálisis que rechaza la *metapsicología freudiana*. Es frente a la oposición decidida y radical que Lacan muestra frente a dicha “obligación” que se abre mi principal pregunta. Me interesa estar alerta de las consecuencias éticas que se juegan, a la hora de elegir las herramientas teóricas para la fundamentación conceptual del psicoanálisis. ¿Cómo se relacionan, en este campo, las razones y los motivos? Mi curiosidad es llamada, por los vericuetos de la encrucijada ética, en que aquí se encuentran, el saber y la pasión.

Héctor Ayala recuerda en su artículo la afirmación de Walter Benjamin en el sentido de que, parafraseo a Héctor: “quien fuera capaz de comprender la moda entendería con mayor lucidez las constelaciones éticas de nuestra sociedad contemporánea, ... [pues la moda]... comulga... con las pretensiones de dominio del sistema de consumo, ... [y ello es así] dada la complicidad... entre algunos de los nuevos [*consejos imperativos de belleza*] y el concepto servil de humanidad que promueve el actual modelo económico-político global”.

La pregunta es, ¿quién es ese sujeto denominado “sistema de consumo” al cual Héctor, con Benjamin, adjudica las mentadas “pretensiones de dominio”?... ¿quiénes somos nosotros cuando, como encadenados en la caverna de sus fauces, embriagados, obedecemos ciegamente sus designios?... Creo que buena parte de la respuesta está en la publicidad que, con sus enormes anuncios espectaculares, nos ofrece innumerables espejos en que el oráculo de Delfos ve hoy cumplida su demanda: “conócete a ti mismo”. Deslumbrantes reflejos que, decía, cumplen el mandato del oráculo en

una super-producción sin precedentes que, en su tinglado, no escatima medios de ninguna especie... al menos de eso, no podemos quejarnos.

Ahí estamos todos los que somos y somos todos los que estamos en la mortecina lógica del Capital, que terrorífico, se mira a sí mismo preguntando, “espejito, espejito... dime ...” y, estoy de acuerdo, quien sea capaz de decirlo, de decir lo que dicen esos reflejos de nosotros mismos, “será capaz de entender con mayor lucidez las constelaciones éticas de nuestra sociedad contemporánea”. Estaríamos equivocados si pretendiéramos entender el dominio del Capital, sin entender el por qué de la eficacia de la publicidad que, con toda su especificidad, le hace circular.

Así que, sea para nuestro gusto o para nuestro disgusto, eso de estar a la moda, es de máxima importancia, y tenemos que Dora, la de Freud y con su caso, está, a pesar de su crónica afonía, en el último grito de la moda. Pobrecita mía: “no sé”, “no sé”, “no sé”, dice Freud que decía compulsivamente y es que claro, no sabía lo que quería, eso sí, creía poder descifrarlo en la blancura de los brazos con que la señora K. le arrullaba peligrosamente. Pero es que...

“Ninguna mujer sabe lo que quiere, hasta que se lo ve puesto a otra”. “Soy totalmente palacio”.

“Soy totalmente palacio” es el eslogan de una campaña publicitaria a la cual puede suponerse un gran éxito, a juzgar por sus tres años de permanencia en la ciudad más grande del mundo (de algo hay que presumir). Sus enormes carteles aparecen en la M-30 mexicana, es decir, en el periférico y claro está, en otras de las vías por las que circulan los 20 millones de habitantes de la Ciudad de México. Decir “soy totalmente palacio” es como si dijéramos, aunque no exactamente, “Soy totalmente Corte Inglés”. El Palacio de Hierro es pues un gran establecimiento comercial que se beneficia, y si nos guiamos por sus precios, muchísimo, de la campaña publicitaria cuya creadora es una

mujer que, a diferencia de Dora, parece saber muy bien lo que quiere con lo que nos dice a las mujeres sobre el amor... ellas y *la muerte*, o en qué quedamos, ¿no habíamos dicho que eran más bien, *consejos de belleza*?... Vosotros diréis:

*“Si te vistes para matar, prepárate para ver a alguien morir de amor”*

*“Soy totalmente palacio”*

*“Hay dos cosas que las mujeres no podemos evitar, llorar y comprar zapatos”*

*“Soy totalmente palacio”*

*“Si las mujeres fuéramos superficiales no nos preocuparíamos por nuestra ropa interior”*

*“Soy totalmente palacio”*

*“Si las medias supieran lo que duele cuando se rompen ... volverían”*

*“Soy totalmente palacio”*

*“Si te digo que no quiero nada o que no me pasa nada, no me creas nada”*

*“Soy totalmente palacio”*

Estos carteles espectaculares, y para dar mayor idea de la magnitud de la campaña publicitaria en que se encuentran orquestados, riman con sus respectivos comerciales televisivos que los contextualizan. Estamos, como en su texto lo demuestra Liliana López, en territorios verdaderamente dramáticos. Primera escena: la chica que hemos estado viendo en las imágenes, viene conduciendo un auto a la vez que se pinta los labios. Segunda escena: se estrella. Tercera escena: aparece desvanecida con un hilo de sangre

que le resbala desde una de las comisuras de sus labios. Final feliz: su espectro se desprende de su cuerpo, se incorpora, y una vez que se ha limpiado el hilo de sangre para volverse a delinear así los labios, dice:

*Las tiendas nacieron porque la vanidad nunca muere”*

*“Soy totalmente palacio”*

Y sí, a propósito de muerte y de belleza, lo que estamos viendo es un cadáver al que una mano masculina aplica, eso sí, con cariño, el correspondiente maquillaje mortuario. Pero ya que estamos de luto, todo hay que decirlo:

*“Ni un hada madrina te saca de tantos problemas como un vestido negro”*

*“Soy totalmente palacio”*

Y supongo que a estas alturas ya todos os preguntaréis, como yo, que si quién es ese Lacio, digo yo por aquello de que *soy totalmente*

*pa’ Lacio*

La publicista, que como veis, no sabe nada, nos responde:

*“Es más fácil conquistar a un hombre que a un espejo”*

*“Soy totalmente palacio”*

Pero al menos podemos saber ya quién es Lacio y sobre todo, hacia dónde nos conduce. Tal vez para Nietzsche se trataría de una “fallida afloración de instintos acumulados”, en una también fallida “economía global de la vida”, que, como queriendo atravesar un espejo inadvertido, se paraliza, se estanca.

Presento y continúo con esta especie de reportaje, recurriendo al pretexto de que, a la hora de escoger las herramientas filosóficas que circulan actualmente en el mercado, convendría delinear, al menos los labios, del objeto al cual se pretenden aplicar.

En la revista *etcétera*, hay una sección en la que los lectores manifiestan su opinión acerca de la posible efectividad o fracaso de mensajes publicitarios que ellos mismos seleccionan. Uno de los lectores describe el mensaje de su elección y expresa su juicio:

“Una atractiva mujer se toca las piernas y golpea a un maniquí. Se toca los hombros y lo vuelve a golpear... pero se escucha el mensaje y es alucinante. Use crema Ponds y prepárese, porque los hombres no se resistirán a *toquetearla*. La actriz del comercial mueve ojos, labios y cuerpo de manera seductora. Parece que en el fondo está deseando que la toquen.

El mensaje es claro. Mujeres [...], si desean ser hostigadas por desconocidos, usen la crema Ponds. Supongo que no muchas querrán, por lo que el comercial resulta *contraproducente*.”

Yo también creo que no muchas querrán, pero sin embargo, me parece que el lector con su juicio acerca de la contraproducencia del mensaje, se muestra, por decirlo de algún modo, “más inocente que un cubo sin asas”. Ignora el hallazgo nietzscheano y psicoanalítico de la división subjetiva y por lo tanto de lo inconsciente. Tomando en préstamo las palabras de Safouan, digamos que el lector con su veredicto, ignora la existencia de aquel “proceso de significación independiente del discurso intencional que, llegado el caso, hace fracasar a ese discurso”<sup>6</sup>.

Sospecho que de la misma ignorancia denegadora peca, al menos en parte, la indignación que produjo un diseñador el pasado viernes trece en “el incidente

más grave que ha sucedido en la pasarela de Cibeles”, que, no por nada, al siguiente día dio la imagen para la foto principal de la primera plana de los más importantes diarios españoles.

Éstos fueron unánimes en sus descripciones: la indignación reinante se debía a la “frivolización del maltrato a las mujeres [...] Parte de la sala, [ofendidos] por la frivolidad con la que se trataba un tema tan delicado, abandonó el recinto”.

Creo que tuvieron razón, pero creo que lo verdaderamente grave es abandonar el recinto cuando en realidad no puede decirse que se haya tratado un tema, ciertamente tan delicado y, quien puede hoy negarlo, *tan de moda*: ‘El maltrato a la mujer’, así referido, reproduce, pero ahora en el discurso, el hecho al que alude, lo redobla cuando, con el verbo ‘maltratar’ sustantivizado, remite a un único sujeto, el que maltrata.

Como contrapartida, ‘la mujer’, en dicho enunciado, aparece en el mismo lugar que en el hecho al cual éste refiere, nada más ni nada menos que el lugar de objeto. Así pues, negar la división subjetiva y con ella, el deseo inconsciente, tiene, en este caso para las mujeres, un precio muy alto. Sin el reconocimiento de la participación del deseo inconsciente que la mujer maltratada compromete en *su martirio*, la puerta se cierra, en la palabra y en los actos, al abandono de su posición de objeto y a la asunción de su responsabilidad como sujeto.

El diseñador que presentó a sus modelos encapuchadas “Sobre la banda sonora en la que se oye un ruidoso orgasmo...”, tratando de excusarse en su avergonzado arrepentimiento, pareciera, aunque tal vez sin quererlo, más dispuesto a tratar el tema. Probablemente esto fue así, gracias a ese proceso de significación que *en la pasarela* se mostró, si creemos a

<sup>6</sup> Precisamente en el primer capítulo del libro de donde hemos tomado estas palabras, Safouan establece un diálogo con Davidson en el cual esboza sucintamente algunos puntos de encuentro y desencuentro entre su concepción y la teoría del significado de este último. Moustapha Safouan, *La Palabra o la Muerte*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, Argentina, 1994.

los rubores del diseñador, claramente independiente de su discurso intencional.

Sin embargo, a manera de disculpa nos dice: “Son imágenes, deseos... que hablan de [las] fantasías [...]. Encargué... un fondo sonoro que fuera como la banda de un sueño, por eso se oyen los latidos del corazón...” y termina “Tengo que decir que ésta es una colección femenina, para la mujer, es mi tercera colección y *la más femenina* que he hecho”. Queden sus palabras como testimonio del lugar al que apunta el creador del escándalo.

En cualquier caso hay que señalar que lo que estas imágenes muestran al desnudo, no parece ser muy distinto de lo que muestran otras<sup>7</sup> pero con lencería fina... y hasta ahora, sin escándalo a la vista.

¿Qué herramientas conceptuales son las más adecuadas para entender el importantísimo fenómeno de la publicidad?, ¿qué marco conceptual nos permitiría

dar la interpretación explicativa más valiosa desde el punto de vista “ético”, por ejemplo, con relación a lo ocurrido en la pasarela Cibeles, o con lo que muestran, de unas maneras o de otras pero clara y reiterativamente, muchos mensajes publicitarios dirigidos a las mujeres?<sup>8</sup> , ¿En qué consiste su efectividad?...

En principio, desconfiaría de todo aparato conceptual que por sofisticado, “científico” y sensato que pareciera, nos dijera lo que preferiríamos oír, que viniera a decirnos, por ejemplo, que:

*“Romeo y Julieta murieron por un problema de comunicación”*

Claro está, que explicar el por qué de esta mi desconfianza de principio, sería contestar a la pregunta que, si he podido dejar abierta, ya me puedo dar, como decimos por aquí, “...con un canto en los dientes”. ❖

<sup>7</sup> Ocupando también una plana entera del diario español *El País*.

<sup>8</sup> Las imágenes de los mensajes de *La Perla* y *Majorica*, las debo a María-Cruz Estrada y a su seminario debo también, la transmisión de lo que puede aportar la mirada psicoanalítica, entre otras cosas, para la comprensión del fenómeno de la publicidad.



# La excusa ética en la persecución de las drogas

Marcela Forero Reyes

Psicóloga (Colombia)

La guerra del Imperio (T. Negri y M. Hart) contra el mercado de la droga, está dando lugar, no sólo a luchas por el control del territorio que generan masacres o a un negocio armamentista donde la corrupción es un elemento esencial, así como a un reforzamiento de los factores represivos del estado, sino también a nuevos estilos de vida y formas de lo moral, que escapan a la ética dominante y a la regularización del mercado, como el nomadismo y la inconmensurabilidad.

Todas las cifras relacionadas directa o indirectamente con actividades de producción, tráfico, consumo y prohibición de drogas psicoactivas son verdaderamente extraordinarias. El altísimo precio de la comida y, en general, de los bienes de primera necesidad en las apartadas regiones campesinas del Tercer Mundo, en las cuales se cultivan la coca, la amapola o la marihuana, rompe con cualquier previsión económica acerca del coste de vida, dada la dinámica del monocultivo. Los precios de los precursores químicos, del trabajo, del transporte y de la seguridad en el procesamiento de la droga igualmente multiplican ampliamente las tarifas ordinarias de estos bienes y servicios. A lo anterior sumamos el valor agregado del mercado clandestino, para obtener así precios significativamente elevados del producto final. En contrapartida, los costos, policíacos y judiciales en la persecución de los implicados en todas estas actividades son asombrosos, puesto que requieren la conformación de contingentes especializados en la lucha antinarcóticos, con su respectiva dotación de armas y equipos sofisticados; así como jueces, procedimientos y protección especial a funcionarios y testigos.

El terror que este mercado y su prohibición desencadenan da lugar, sin embargo, a las cifras y fenómenos sociales y culturales propiamente extremos: las luchas por la tierra y por el poder territorial en los países productores de droga generan continuas masacres y el desplazamiento forzado de millones de campesinos. La carrera armamentista entre grupos que se lucran de la droga exige su financiación a través de secuestros y extorsiones. Las presiones internacionales conducen a la fumigación y desertización de terrenos objeto de cultivos ilícitos y al cierre de todas las fronteras para los ciudada-

nos estigmatizados de los países productores. El terrorismo es desarrollado por los cárteles de la droga para hacer contrapeso a las presiones de los países consumidores y tratar así de eliminar las leyes de extradición. El poder y el dinero que el narcotráfico pone en juego genera la corrupción a todos los niveles del Estado y de los Estados a lo ancho del planeta.

Paradójicamente, es evidente el fracaso de las medidas represivas en el propósito de eliminar el tráfico y el consumo de drogas, a pesar de la cantidad escandalosa de dinero y de vidas humanas invertidas en él, lo que a su vez no se compadece con las precarias políticas públicas de prevención del consumo y de rehabilitación de drogadictos. Todo esto sin contar con las desventajas que la prohibición produce en términos de las economías nacionales. Ante este escenario perverso la filosofía política se ha venido preguntando por las razones que sustentan semejante maquinaria de fuerza militar y normativa internacional y estatal para respaldar la prohibición.

La justificación implícita presume tener carácter moral. Puesto que el drama de la adicción muestra por doquier sus múltiples rostros de desolación, ruptura familiar, pauperrización, esclavitud de la voluntad, pérdida del sentido de la existencia, enfermedad, delincuencia y muerte, entonces el mal que el fenómeno de la droga encarna resulta ser tan grande que pareciera que todos los esfuerzos humanos por combatirlo se impregnan no sólo de deber, sino también de una especie de virtud heroica.

En este escrito me propongo sostener que los argumentos morales que sirven de base a los sentimientos de repudio frente al fenómeno de la droga y, por tanto, al apoyo, incondicional a la maquinaria represiva, son argumentos con los cuales se identifica tan sólo cierta franja de ciudadanos en algunos países del mundo. Se trata o bien de un argumento propio de ciertas éticas religiosas orientadas hacia la pureza del cuerpo, o el de

una ética secular basada en la autonomía y la libertad. Las normas del derecho internacional contenidas en los tratados bilaterales y en las prácticas generalizadas y no escritas sobre el control de actividades relacionadas con la droga apelan a un tipo de soberanía no moderna, a lo que Toni Negri y Michael Hardt denominan *Imperio*, en sentido postmoderno. La fuerza exorbitante del imperio en la guerra contra las drogas se debe al hecho de que éste no consigue controlar tal fenómeno particular de producción y de reproducción social de la multitud, lo cual atenta contra su propia existencia y, aunque en buena parte se nutre de dicha producción, es claro que constituye una carga de profundidad contra el mercado global, vehículo mismo del imperio. Me referiré en primer lugar al debate sobre la autonomía entre corrientes liberales prohibicionistas y antiprohibicionistas penales del consumo de drogas, en segundo lugar a la manera en que una soberanía transnacional justifica la represión policíaca de las actividades relacionadas con la droga y, en tercer lugar, a las razones por las que considero que estas actividades encierran una forma nueva de moral y abren posibilidades de libertad para la multitud.

### **El debate sobre la prohibición penal del consumo de drogas**

Lo que está en juego en este debate, ya ampliamente transitado, es la comprensión liberal de la libertad. Cabe destacar previamente el sesgo interesado de la reflexión, señalando dos delimitaciones o discriminaciones dentro del universo de las drogas. La primera es que el debate se inscribe de manera preponderante en la actividad del consumo de droga, porque es la cara dramática para la opinión pública de los países más ricos y porque representa el punto culminante, el éxito, de un mercado alternativo al mercado disciplinado del capitalismo. Se trata, por otra parte, del consumo de ciertas sustancias alucinógenas y no de otras. En los países pobres, los

niños de la calle son adictos al pegamento y a la gasolina, destruyen inhalándolos sus neuronas, su voluntad y su salud física, ya bastante deteriorada por el hambre, pero a ningún gobierno u organismo internacional se le ha ocurrido que deba perseguirse el mercado de tales productos o que deba declararse punible la conducta de inhalarlos. Cosa semejante sucede con el *crack* en los guetos negros de los EE. UU., es decir, la guerra contra las drogas está orientada sólo hacia aquellas que siguiendo las pautas del capitalismo recorren de manera transversal y erosionan el mercado controlado. La discusión, en términos de los constitucionalistas, de los teóricos del derecho y, en algunos casos de los filósofos prácticos, suele quedarse atrapada en los límites delineados por dicho mercado, por cuanto es la producción y la interpretación de normas en este marco la que da lugar a conflictos sobre los cuales los legisladores y jueces tienen que pronunciarse en un tiempo específico.

La discusión liberal sobre el problema de la libertad respecto al consumo de drogas o, mejor aún, de este tipo de drogas, se enfrenta con el fantasma del paternalismo estatal. ¿Hasta dónde debe intervenir el poder del Estado en la esfera de las libertades individuales de los ciudadanos de un Estado liberal, constitucional y democrático? Presuponemos en la noción de un Estado semejante dos condiciones propias del liberalismo: la mayoría de edad o autonomía de los sujetos ciudadanos y la distinción interior-externo o vida privada y vida pública. La concepción más clásica del Estado liberal considera escuetamente que en la esfera privada los individuos poseen la capacidad de actuar sin tener que dar cuenta de ello, siempre que no causen daño a otros, esto es, que pongan en riesgo la esfera pública. En el caso del consumo de drogas se ha intentado mostrar desde el punto de vista de los partidarios de la prohibición, o bien que existe una relación causal directa entre el consumo de drogas y la delincuencia, con lo cual se apoyarían sin más en el liberalismo clásico, o bien que el consumidor se

causa daño a sí mismo. En este segundo evento se da un giro a la noción misma de Estado liberal y se asume que éste no es una entidad formal, sino una comunidad en la que cierta solidaridad exige el cuidado mutuo, no en el sentido antiliberal y perfeccionista de decidir externamente lo que es bueno para los individuos e imponerlo, sino en el sentido negativo de remover obstáculos que les impidan precisamente a los ciudadanos ejercer sus libertades. El consumo de drogas se identifica así con la adicción, ésta con la esclavitud o pérdida de autonomía y, en consecuencia, se justifica racionalmente el castigo del consumo como una condición de posibilidad para la misma libertad individual.

La contestación a este último argumento se propone como un experimento mental que consiste en extender la intervención punitiva del Estado a todas las actividades en las que los ciudadanos se causan de hecho daño a sí mismos o podrían llegar a causárselo, tales como el consumo de tabaco, alcohol y colesterol, o la práctica de deportes extremos, o el establecimiento de relaciones sentimentales con parejas incompatibles o el ejercicio laboral desestimulante y no creativo, etc. La cuestión es ¿hasta dónde puede y debe evitar el Estado que los ciudadanos, en virtud del ejercicio de sus libertades individuales se causen daño a sí mismos? Lo cierto es que un número cada vez más amplio de intelectuales, políticos y juristas coinciden en que es antiliberal penalizar el consumo de drogas e incluso en algunos países se ha conquistado jurídicamente esta posición. Por otra parte, si admitimos que el Estado efectivamente es una comunidad de ciudadanos, entonces las prácticas del cuidado no pueden ser prioritariamente punitivas, sino educativas. El camino más fácil y el menos creativo para el derecho es la penalización, pero en el largo plazo resulta ser el menos efectivo y se trueca más bien en un desactivador del sentido mismo del derecho penal, que no es otro que el de regular las conductas que comprometen abierta y radicalmente la convivencia y la paz so-

cial. No abundaré más en este debate, pues al respecto existe una amplia y especializada bibliografía. En su lugar me ocuparé del núcleo de mi reflexión, que apunta al hecho de que se admita un aparato de fuerza tan desproporcionado en la persecución jurídica y policíaca de las actividades relacionadas con la droga, la cual justifica incluso producir daños mayores que los que se pretende evitar y destruir las poblaciones cuya protección es el argumento que la legitima, o destruir sociedades pobres en aras del presunto cuidado de sociedades ricas.

### **La justificación de prácticas represivas transnacionales de las actividades relacionadas con la droga**

En este punto las actividades objeto de ensañamiento policíaco son la producción y el tráfico de drogas, el mercado ilícito. Lo que se halla en la mira del poder omniabarcante del mercado global es justamente el trabajo, la producción y reproducción de la vida social, en el sentido marxista del término. La pretensión de abandonar o desertar de las técnicas disciplinares de la sociedad capitalista, en cuyas instituciones las subjetividades solían constituirse, genera esta reacción portentosa de fuerza en un intento nunca logrado por recuperar el control de los cuerpos y las mentes, de los afectos y los deseos, es decir, desvela el imperio. El imperio, de acuerdo con Negri y Hardt, aparentemente es la forma que lo clandestino y lo alternativo deforman, pero, al contrario, él encarna la corrupción o alteración de la libertad y de la capacidad original de desear y de vivir humanamente, condición a la cual la multitud o conjunto de todos los seres humanos oprimidos por el capitalismo luchan a muerte por acceder.

No me propongo justificar filosóficamente a los capos de la droga, pues ellos son parte de las fuerzas represivas y corruptoras de la libertad. Si algo caracteriza a la soberanía postmoderna es que no puede determi-

narse un lugar y menos aún un lugar central del poder, este poder represivo se encuentra diseminado por todo el entramado social y por ello es difícil identificarlo. La fragmentación e hibridación de las instituciones sociales, su corrupción, significa no la pérdida de valores compartidos y del respeto a la autoridad moral o civil, sino más bien el hecho de que la formación de la subjetividad no se realiza ya en lugares específicos como la escuela, la familia burguesa, la fábrica o el cuartel. Las disciplinas de los cuerpos acontecen en un “no lugar”, que en el orden de la sociedad controlada de la información equivale a decir “en todos los lugares”. Se ha desdibujado la distinción moderna entre interior y exterior, entre vida pública y vida privada, dando paso a la sociedad del control. En tal sentido los sistemas de información han penetrado toda intimidad y, a su vez, el ámbito público en el que los seres humanos nos exponíamos mutuamente ha sido absorbido en lo privado, pues la vida privada ahora es objeto de todas las miradas a través de los medios de comunicación. En esta misma dinámica, el poder del narcotráfico se ha desplegado sobre un ingente número de actividades, espacios y deseos de la sociedad, se hibrida con las masas y con las elites sociales, con las burocracias estatales y con los cuerpos de seguridad nacionales e internacionales, con la banca y la política, con la farándula y hasta con los intelectuales, con los luchadores por la justicia social y con la iglesia. No obstante, la figura de los grandes capos de la droga, de los años ochenta, ha estallado. Las actividades de producción y tráfico de la droga, el estilo de vida y el biopoder que las acompañan, transitan por múltiples sujetos y subjetivan de muy diversos modos. Por esta razón, en Colombia, por ejemplo, se habla de narcodemocracia, narcoguerrilla, narcoterrorismo; pero a mi juicio este lenguaje intenta situar arbitrariamente un fenómeno globalizado en unos pocos actores.

Ante tal difuminación del mercado clandestino de la droga, intensificada por los continuos entrecruzamien-

tos con el mercado libre, al cual paradójicamente nutre y desestabiliza, no queda otra alternativa que la de perseguir los cultivos rotulados de "ilícitos" por ser la única parte territorializada de la cadena de producción y .asimismo la más débil. La batería completa de fuerza y destrucción se dirige ahora contra los campos de amapola y coca de Afganistán, Colombia, Perú y Bolivia; pero como la geografía resulta ondulada, selvática y agreste y no pueden distinguirse los cultivos ilícitos de los que no lo son, entonces se fumigan con glifosato todos los cultivos situados dentro de determinadas coordenadas, amenazando seriamente la seguridad alimentaria de los campesinos e indígenas. En estos territorios se libran de manera particular las luchas por el control territorial con toda la crueldad a la que me he referido en un principio, pero con la justificación, moral de estar liberando a la juventud del mundo del mayor de los males, que es la drogadicción.

### **El deseo de liberación involucrado en el trabajo de los productores y consumidores de droga**

La añoranza de la sociedad moderna en la que podía distinguirse el espacio público, espacio en el que los movimientos obreros y estudiantiles de los años 60 desplegaron la protesta como forma privilegiada de resistencia a las desigualdades sociales, con frecuencia toma un cariz de reproche frente a la juventud de hoy por su indiferencia política. El espacio público, no obstante, se ha disuelto en el privado y por ello no puede ser colonizado como estrategia política. La resistencia se ejerce ahora sobre la subjetividad, a través de la deformación del cuerpo disciplinado por las prácticas morales de clase social. En la juventud de elite, una de las experiencias más significativas a este respecto se produce en el fenómeno de los "after party's", en los cuales la música, las drogas de diseño, la violencia y

las transexualidades se fijan en un lugar a puerta cerrada y por un momento.

Los millones de desposeídos, la multitud, por su parte, desertan del control a través del nomadismo. Son los desplazados por la maquinaria militar antiterrorista a la cual me he referido antes: los refugiados, los inmigrantes ilegales, balseros, mojados, polizones, romeos, contrabandistas y mulas: los nuevos bárbaros. Son aquellos a quienes les niegan los visados en todos los consulados, a quienes regresan desde los aeropuertos internacionales, a quienes detienen con droga en sus estómagos y en sus hijos pequeños, a quienes descubren cometiendo toda clase de delitos en países ricos, limpiando sus casas y sus plantas nucleares. Se encuentran hacinados, desangrados, encarcelados, o deambulando por desiertos, selvas y mares. Son estafados, asesinados, perseguidos, despreciados, incomprendidos. El mundo civilizado razona, entre tanto, acerca de los criterios de justicia planetaria, debate sobre el gran pacto de las naciones y reafina sus sentimientos morales y el ejercicio de la filantropía, pero los bárbaros no se introducen en tal discurso, ni respetan las normas ni las fronteras.

La multitud suele reproducir el estilo de vida de quienes procediendo de ella misma obtuvieron antes el dinero en abundancia de manera ilegal. La publicidad no representa sus modelos de poder y de belleza; la multitud toma los bienes del consumo pero los resignifica, les otorga su propia medida, por eso en relación con el mundo del consumo son inconmensurables, se les tacha de ser desproporcionados y de tener mal gusto.

El nomadismo y la inconmensurabilidad, como formas de deserción de la regularización y disciplina del mercado, constituyen una dimensión ética muy importante en la sociedad postmoderna, porque esta última ha hecho de las propuestas políticas de diferenciación cultural un simulacro a su favor y asimismo ha jugado con las nociones de subjetividad descentrada para desactivarlas políticamente. ❖

# 2 Raptos

# Nuevas formas identitarias en los movimientos sociales españoles

## Movimiento Antiglobalización

Sara López Martín y Diego Herránz Andújar

Politóloga y Sociólogo

Un análisis de los ámbitos en que el movimiento antiglobalización está generando: procesos, un nuevo tejido social y un discurso que trata de dotarle de una identidad. Cada uno de los autores parte de posiciones distintas: una como politóloga y participante activa del movimiento antiglobalización y el otro como sociólogo con un interés más teórico sobre el tema. Esta fórmula les ha ido permitiendo un paradigma de interpretación complejo, combinando las perspectivas *étic* y *émic* para adquirir una suerte de "mirada distante" que totalice el fenómeno.

### Génesis

En primer lugar hay que diferenciar los siguientes hechos: acción colectiva / movimiento social / nuevo movimiento social / Movimiento Antiglobalización. Un movimiento social surge cuando existe una intención de cooperación entre varios individuos a la hora de llevar a cabo una acción con unos fines concretos, generalmente de protesta (*Sociología de los movimientos sociales*, Érik Neveu, Hacer, 2000); en este sentido, se diferencia de la mera acción colectiva, que no sería más que la suma de una serie de acciones individuales que coinciden en el espacio y en el tiempo (ej. atasco de coches), y que tendrían que ver con los problemas de las consecuencias no intencionales de la acción.

Los nuevos movimientos sociales se diferenciarían de los movimientos sociales tradicionales (de tipo obrero) en que ya no se rigen por el concepto de organización, sino más bien por el de proyecto. Las características que los definen son las siguientes (*Redes que dan libertad*, Jorge Riechman y Francisco Fernández Buey, Paidós, 1994).

1. **Orientación emancipatoria.** A partir de un ideario, digamos, de nueva izquierda, en el que caben distintos enfoques ideológicos pero que mantienen estos dos rasgos: crítica humanista por la posibilidad de desaparición de la especie (por desastre natural, pero también psicológico y social) y la lucha por un mundo mejor aquí y ahora.
2. **Autorregulación colectiva.** Prescindiendo de una plataforma institucional clara, como podría ser la conquista del estado, etc...
3. **Orientación antimodernista.** Crítica al modelo de la ilustración, según

el cual, el progreso hace posible que el individuo moldee su propia existencia. Crítica por lo tanto también al modelo de crecimiento económico y de regulación burocrático-estatal.

**4. Composición social heterogénea.** Aunque predomina la clase de las “nuevas capas medias” (profesionales de servicios sociales y culturales y / o del sector público: educación, salud, arte, trabajo social, comunicación, etc...).

**5. Objetivos y estrategias de acción muy diferenciados.** “Pensar globalmente y actuar localmente” Es decir, asumir que la crítica al sistema ha de ser global, no sólo a un aspecto, y por lo tanto asumir también la necesidad de conjugar fuerzas, pero siempre manteniendo la autonomía de cada grupo.

**6. Estructura organizativa descentralizada y antijerárquica.** Adopción de la categoría RED para configurar sus procesos de comunicación. Aunque luego existan también puntos en los que se da cierta formalización.

**7. Politización de la vida cotidiana y del ámbito privado.** Reivindican contenidos que no son ni públicos (que no legitiman ninguna institución) ni privados (tampoco significa que no afecten nada más que al grupo en cuestión). Reclamo de una identidad propia por construir.

**8. Métodos de acción colectiva no convencionales.** Desobediencia civil, resistencia pasiva, acción directa, etc... Siempre con fuertes elementos expresivos y lúdicos. Pero siempre también intercaladas con las formas de acción más tradicionales (huelga, etc...).

La característica que domina la naturaleza del MA sería la quinta: *pensar globalmente y actuar localmente*. Se puede decir que ha sido esa premisa la que ha originado la emergencia de un proceso nuevo, en el paso de los años ochenta y noventa hacia el nuevo siglo. La vigencia del MA depende de su capacidad para articular esas

dos dimensiones, de su capacidad de armonizar entidades y prácticas que pertenecen a distintos colectivos por tradición, pero no por derecho.

Por eso el tema central a la hora de analizarlo es la *identidad*. Lo que está en juego hoy en el campo de la protesta es precisamente la construcción de marcos de interpretación-acción que superen los esquemas tradicionales que definían la imagen de un movimiento emancipatorio. La pregunta del movimiento no es, como era antes, ¿qué hacer? Sino ¿cómo hacerlos a nosotros mismos?

La evolución hasta llegar a esa pregunta ha sido, sintetizando mucho, la siguiente. En los años 70 se ponen ya las bases para la constitución de los nuevos movimientos sociales (feministas, ecologistas, religiosos, radicales, *okupas*, etc...), al calor de los acontecimientos del 68 y tras la constatación general de la grave crisis que atraviesan las formas de representación política contemporáneas, tanto oficiales (socialdemocracia) como alternativas (marxismo).

En los años noventa esos movimientos empiezan a intercambiar información y de forma muy incipiente, iniciativas. En este caso es Internet el elemento responsable de la organización de estas interconexiones, que acabarán siendo la base del MA. Así, los foros de debate, las listas de correo, y todo el resto de instrumentos de los que se sirve Internet, van fomentando una participación directa de distintos colectivos, de muy variada naturaleza ideológica, en un mismo proyecto común. En este momento se empiezan a dar fenómenos de pluriactivismo (participación de una misma persona en distintos colectivos, de tendencias y temáticas diferentes).

El éxito (aunque relativo) de la revolución zapatista del EZLN en México afianza la esperanza del grupo en la consecución de un tipo nuevo de organización, sin apenas liderazgo.

Desde el año 1997, en Londres, el grupo de activismo urbano *Reclaim the street* organiza una serie



de actos que señalan el inicio de una verdaderamente nueva cultura de acción contestataria. La ocupación de la calle de forma repentina y casi imprevista, además de su rechazo de la violencia explícitamente política, en favor de elementos festivos que enlazan con el sentimiento popular de los barrios donde se realizan las convocatorias, hace que, tanto los responsables políticos como los medios de comunicación queden desorientados a la hora de definir el nuevo fenómeno.

Pero es en Seattle, con motivo de la reunión de la Organización Mundial del Comercio en noviembre de 1999, cuando el proyecto común antiglobalizador parece alcanzar una identidad coherente y visible. Y tras este primer impulso, los *Días de acción global* (término acuñado por los mencionados *Reclaim the street* para los encuentros paralelos a las distintas cumbres de los poderosos) se van sucediendo hasta Génova, donde empiezan a verse serios límites a este tipo de participación periódica, y no sólo por los problemas de represión policial.

Curiosamente, en Seattle se puede ver cómo la idea misma de movimiento empieza a ser reformulada. Hemos definido como movimiento social aquel tipo de acciones colectivas que requieren una coordinación con miras a unos fines concretos. Si en Seattle el elemento sorpresa llamó tanto la atención, no sólo de los distintos gobiernos y demás órganos de control social, sino sobre todo de los propios colectivos contestatarios, se debe a que el elemento sorpresa ha pasado a constituir un elemento central de la cultura de protesta. De manera no muy consciente ni voluntaria, en torno a los *Días de acción global* se ha operado una inversión de los valores tradicionales de cualquier movimiento social. Parece que hay algo en estas acciones que empieza a salirse fuera del campo de lo estrictamente organizativo. El encuentro público toma cuerpo propio, se convierte en una unidad autónoma que redistribuye papeles agenciales que no existían con anterioridad.

Por decirlo de una vez: parece que la idea de consecuencia no intencional de la acción puede volver a ser considerada. Ahora bien, en este caso no cabe reducir sus efectos a un acontecimiento acotado espacio-temporalmente, tiene un poder vinculante que trasciende el marco de una acción fortuita.

## Estructura y organización

El tema de la organización del MA tiene una importancia capital. Se trata seguramente de la idea en torno a la cual se produce una cantidad mayor y más densa de discusiones dentro del movimiento. La organización es el eje que delimita de manera más precisa las diferencias con respecto a los movimientos tradicionales, ya que se distingue por su horizontalidad con respecto a ellos. A la vez es una instancia que delimita las posibilidades de articulación entre los distintos colectivos. La paradoja del MA es la de encontrar una organización no muy organizada. Se entiende siempre como un mínimo para poder operar, de ahí que hayamos dicho anteriormente que se ha producido un paso de la idea de organización a la de proyecto.

La estructura del movimiento se basa en la interconexión de distintos colectivos. Cada colectivo dispone de tres dimensiones:

- **Eje temático (o taller):** espacio en el que se realiza el trabajo más práctico, de acuerdo con el tema sobre el que trabaje dicho taller, por ejemplo: género, educación, instituciones económicas, etc...
- **Grupos técnicos:** espacio que se encarga de proporcionar la cohesión necesaria entre los distintos talleres, articulando los distintos trabajos, y de mantener una mínima infraestructura por ejemplo: grupo de comunicación, logística, etc...
- **Asamblea:** se trataría del "órgano de gobierno" de cada colectivo, donde se deciden las actuaciones a realizar y se discuten los criterios ideológicos.

Los distintos colectivos se encuentran conectados unos a otros. En primer lugar ya hemos mencionado que se pueden dar fenómenos de pluriactivismo, además Internet mantiene en constante circulación toda la información que se produce desde cualquier ángulo. Pero sobre todo, dentro de la agenda de militancia de cada colectivo se encuentran una serie de encuentros a nivel nacional e internacional, para los cuales la coordinación obliga a traspasar la frontera del propio colectivo.

Se puede decir que en dichos encuentros nacionales e internacionales la estructuración acoge la forma ya construida para el nivel micro: distribución en ejes temáticos, grupos técnicos y asambleas. Pero en este caso caben dos posibilidades de organización: la *plataforma*, que implica un grado de estructuración y “centralización” mayor, y el *encuentro*, que implica una coordinación menor, más espontánea.

Pero la estructura nos pone en contacto con el nivel fundamental del movimiento: la toma de decisiones. La estructura no tiene sentido si no se encuentra al servicio de un nivel superior, o por lo menos paralelo, con el que se hace operativa: el de su actualización (y no sólo en el caso del MA).

Evidentemente las decisiones del grupo no determinan por sí mismas la estructura del grupo, pero esta sí se encuentra supeditada a la consecución de un mínimo de los intereses que definen al grupo como tal. En definitiva, la estructura del grupo hace posible el sueño del MA de mantener unos canales de información y toma de decisiones lo suficientemente abiertos y horizontales como para permitir una participación política de representación directa. A la vez, debe ser lo suficientemente estable como para ser operativa a la hora de llevar a cabo proyectos en los que intervengan varias personas desde distintas posiciones con respecto a un mismo problema.

El ejercicio de toma de decisiones se basa en los siguientes supuestos: discusión cara a cara y consenso.

Pero lo importante de esta versión del proceso de toma de decisiones son las condiciones que implica:

- **Cultura política:** ya que el encuentro cara a cara con otros miembros de distintas tendencias “obliga” a saber de qué se está hablando en los momentos importantes de discusión.
- **Tiempo:** que se traduce en paciencia y disponibilidad, ya que los miembros de los distintos colectivos tienen que discutir durante largas horas para poder consensuar decisiones, además de tener tiempo libre a la hora de implicarse verdaderamente en las actividades.
- **Imaginación:** ya que no se trata solamente de exponer frente al “público” una serie de conocimientos adquiridos, sino también de tener capacidad a la hora de ofrecer soluciones y alternativas.
- **Interiorización del proceso:** como no se trata de someter rígidamente todo el trabajo a ese tipo de relaciones, se hace necesario que cada miembro sea capaz de actuar conforme a los distintos canales sin que suponga una carga para sus hábitos, lo cual produciría conflictos.

Hemos comentado la importancia que adquirió Internet en la génesis del movimiento. Pero su valor no se reduce a un mero impulso de un nuevo estilo de organización. Se podría decir que sin Internet el MA no sería nada. Internet proporciona un sistema de transmisión de información con las características necesarias para satisfacer las condiciones estructurales y de toma de decisiones: flexibilidad, horizontalidad y fluidez. Gracias a Internet el peso de lo organizacional se reduce a mínimos, reduciéndose así también la carga de trabajo, y por lo tanto muchos conflictos. Además el ahorro de tiempo que se consigue es muy considerable (importante a la hora de, por ejemplo, disponer de información de última hora sobre acon-

tecimientos que sólo son atendidos por los medios de comunicación oficiales).

Y sobre todo establece una continuidad entre las distintas fases y niveles del trabajo total del movimiento, tanto dentro de cada colectivo como entre colectivos; los talleres, los grupos técnicos y la asamblea quedan unidos por el hilo de Internet, de tal modo que cada componente se encuentra al tanto, en tiempo real, de todo el proceso de trabajo con una precisión tal que parece devolver al sujeto la experiencia (tan querida por Marx) del encuentro global con el producto del trabajo.

El conjunto de la estructura organizativa y el proceso de toma de decisiones adquiere la forma de una cascada ascendente, de manera muy parecida a como Roland Barthes ha definido el trabajo de la connotación (ver: *Elementos de semiología y Mitologías*). En el nivel inferior, el de los talleres (o ejes temáticos), es donde se encuentra el contacto más directo, más “material” si se quiere, con la actividad del grupo. Los miembros de cada taller dan un sentido específico a la labor que allí realizan, de acuerdo con sus propios patrones de conducta y la relación íntima que mantienen. Desde ese nivel, hasta el nivel de los encuentros nacionales e internacionales, tanto el trabajo “material” como el sentido que se le da al producto conseguido, se va subsumiendo en categorías más amplias que lo van modificando.

Por ejemplo, la asamblea utiliza los resultados conseguidos en los talleres como si fueran una simple materia que hay que formalizar, otorgando su propio sentido a lo que ya lo tenía (aunque siempre hay que tener en cuenta que el sentido inverso: de la asamblea a los talleres, también es decisivo). Y desde la asamblea a la plataforma o encuentro, nacional o internacional, ocurre lo mismo: la plataforma acoge el producto de las asambleas de cada colectivo como una materia sobre la que imponer sus propias formas.

En definitiva, todo el proceso se puede entender como una secuencia de abstracción por la que las decisiones “políticas” y especulativas se van imponiendo al trabajo concreto. Es cierto que el último eslabón de esa cadena es la recuperación de todo el trabajo concreto en el espacio público (Días de acción global, manifestaciones, etc...). Sin embargo, por tratarse precisamente de un espacio muy mediático, en el que resulta fundamental la presencia de medios de comunicación y de un gran número de espectadores, el trabajo adquiere un perfil que no permite entenderlo en los términos de intimidad y contacto con los que existía en cada taller. Nuevamente el sentido del acto queda modificado.

A partir de nuestras experiencias de observación participante en distintas asambleas podemos extraer algunas conclusiones en lo referente a la atmósfera que domina estas reuniones. Las condiciones en las que se producen son las siguientes: distribución circular de los asistentes, elección de un moderador que imponga un orden de palabra, y elección de una persona encargada de tomar notas para luego redactar un acta sobre lo propuesto a lo largo de toda la reunión. A partir de ahí todo vale.

Desde el punto de vista de la Sociología nos pareció que estas condiciones coinciden en un grado muy alto con las que determinan la técnica llamada “grupo de discusión” (ver de Jesús Ibáñez: *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*). En esta técnica también se distribuye circularmente a los asistentes, también existe la figura de un moderador que apenas interviene, pero que tiene la misión de controlar la discusión para que toda palabra pueda ser escuchada, y además el debate es grabado con un magnetófono para su posterior análisis. Circularidad, moderación y registro.

La afinidad de condiciones entre estas dos prácticas nos han permitido desplazar todo el análisis crí-

tico que Jesús Ibáñez había desarrollado para el grupo de discusión a la asamblea del movimiento. Aunque sabemos que existe un problema importante a la hora de hacer esto, y es que en el caso de la asamblea, la formación del grupo no se reduce al espacio y tiempo de la reunión, sino que el grupo la precede y la excede, permitiendo que el impulso pragmático que tiene el lenguaje sea aprovechado. Aún así nos pareció que la atmósfera que se respira en este tipo de acontecimientos tiene mucho que ver con los valores que Ibáñez atribuye a la técnica sociológica.

En general se puede sintetizar todo el tema aludiendo a la enorme carga regresiva que impregna la reunión: la situación de liberación de la palabra, la energía libidinal que ésta lleva consigo, el fantasma constante del agente externo que vigila al grupo, el sentimiento de pertenencia a un proceso de construcción... Son las características de aquella fábula inventada por Freud en la que el grupo de hermanos devora al padre para hacerse con el poder de las hembras de la tribu. Mitología de la destrucción de un orden jerárquico en beneficio de la autogestión horizontal de las necesidades y las decisiones.

## Marco teórico

Vamos a comentar algunas reflexiones que nos ha sugerido la lectura de varios tipos de documentos producidos por el movimiento, desde diferentes colectivos. Se trata de textos editados en Internet y de transcripciones de varias reuniones de activistas. Estos discursos permiten trazar un mapa de los elementos ideológicos que definen los valores y, por ello, las operaciones prácticas del movimiento.

En primer lugar vamos a proporcionar un esquema del marco interpretativo que usamos para explicar la dinámica en la que se ve envuelto el movimiento al pertenecer a un tipo de sociedad como la nuestra. Partimos de las teorías desarrolladas por Gilles Deleuze y Félix

Guattari en los dos volúmenes de *Capitalismo y esquizofrenia: El antiedipo y Mil mesetas* (publicados por Paidós y por Pre-textos respectivamente).

Una sociedad es un sistema: un conjunto de relaciones entre elementos que, a su vez, forman relaciones entre las relaciones ya establecidas. Durante mucho tiempo se pensó que todo sistema tendía al orden, a imponer un orden estable evacuando de su interior toda forma de desestabilización, todo azar, todo desorden. A partir de la física sabemos que los sistemas de ese tipo (cerrados al entorno) en realidad no existen. Todo sistema que no mantiene contacto con su entorno (con el azar) parece de entropía. La entropía es el fenómeno que describe la segunda ley de la termodinámica: todo sistema tiende a la pérdida de potencial energético, ya que el trabajo produce calor, desorden, y éste se volatiliza si no es reintegrado.

La dicotomía clásica “orden / desorden” queda subsumida en una unidad mayor: organización. Todo sistema se rige por un índice de organización, no de orden. La organización es lo que regula la relación *input / out-put* entre el orden y el desorden que acoge un sistema. (Para todo este problema ver: El método: la naturaleza de la naturaleza, Edgar Morin, Cátedra).

Deleuze y Guattari han descrito todo ese movimiento de la organización con una secuencia de tres fases: territorialización –desterritorialización– reterritorialización. Se trata en realidad de tres momentos que se entrecruzan, ya que no hay una linealidad total de la territorialización a la reterritorialización, sino más bien pasajes de uno a otro ámbito.

La territorialización se correspondería con una noción del sistema social como cerrado a su entorno; la desterritorialización con la apertura del sistema al desorden; la reterritorialización con la reintegración de ese azar en un nivel de organización nuevo.

Nuestra hipótesis es que el MA es una de las formas que tiene nuestra sociedad de conectarse a su en-

torno para no morir. Pero evidentemente toda desco-dificación es peligrosa para cualquier sistema, supone una carga de incertidumbre que hay que saber manejar, de lo contrario podría quedar transformado hasta el punto de perder su propia identidad. La opción del MA, si quiere ser realmente un movimiento emancipatorio con respecto a las estructuras de la sociedad de consumo, se encuentra precisamente en la manera como consiga reterritorializar a su favor toda esa energía liberada, y generar así un sistema nuevo con otros presupuestos, con otra identidad.

La pregunta general a la que habría que responder en el desarrollo total del trabajo que estamos planteando y que, evidentemente, aquí no va a poder ser resuelta, es si eso está sucediendo realmente. Y parece que en realidad todo depende de cómo se conciba y cómo funcione “la sociedad de consumo” (ya que esa es precisamente la identidad del sistema social en el que vivimos actualmente). Al respecto tomamos una definición previa de Jean Baudrillard (*El sistema de los objetos*, Siglo XXI, 1990):

*Ni el volumen de bienes ni la satisfacción de las necesidades bastan para definir el concepto de consumo: no son sino una condición previa.*

*El consumo no es ni una práctica material, ni una fenomenología de la “abundancia”, no se define ni por el alimento que se digiere, ni por la ropa que se viste, ni por el automóvil del que uno se vale, ni por la sustancia oral o visual de las imágenes y de los mensajes, sino por la organización de todo esto en sustancia significativa; es la totalidad virtual de todos los objetos y mensajes constituidos ahora en un discurso más o menos coherente. En cuanto que tiene un sentido el consumo es una actividad de manipulación sistemática de signos.*

En la medida en que el consumo no es una actividad que se reduce a los fenómenos de elección-compra-

uso de objetos no podemos tomar estos tres factores como los únicos a la hora de analizar la “emancipatoriedad” de determinadas prácticas. Si el consumo es una categoría general del pensamiento, que se encarga de clasificar las relaciones entre nuestra identidad y la estructura del mundo, tendremos que analizar, con respecto al MA, cuáles son sus categorías configuradoras de la realidad, no si se trata de un colectivo que ya no aparece por El Corte Inglés, ni hace caso de los dictados de la moda de Zara.

## Conceptos

A partir de ahora nos limitaremos a exponer y analizar los conceptos más importantes que dominan el sistema ideológico del MA, y que hemos podido encontrar a lo largo de todo su discurso, en los distintos materiales tratados. Si el consumo es una cuestión de signos, debemos buscarlo allí donde éstos se desenvuelven: en el discurso de los sujetos que los producen.

### *Transversalidad*

Por transversalidad el grupo entiende la práctica por la cual los distintos colectivos individuales superan sus identidades primarias y salen al encuentro de un espacio común de lucha.

Quizá sea el signifiante que ocupa el centro del discurso del grupo, no ya por su importancia, sino por su valor estructurante. Efectúa mediaciones que proporcionan una coherencia a todo el planteamiento del MA, formalizando vectores de deseo que remiten a las posiciones identitarias que lo definen con respecto a otro tipo de formas de organización y prácticas sociales.

Es el eje sobre el que se coordinan los dos niveles de toda formación social: el de sus condiciones de posibilidad (en nuestro caso la *organización*) y el de su actualización concreta (en nuestro caso la *identidad*).

La transversalidad situaría el campo de acciones posibles (con sentido identitario) para el grupo. Ese

espacio se abre entre dos conceptos límites, que harían de frontera discursiva para el grupo. A un lado, digamos que por arriba, se situaría el concepto de *jerarquía*, al otro lado, por abajo, el de *anarquía*. En el tope superior el MA sitúa todo el peso del pasado, de la tradición, coloca a los viejos movimientos sociales comandados por el marxismo imperante, su noción de partido, de centralización. En el tope inferior la disolución en el instante, el caos primario, espacio de los movimientos neo-libertarios y su énfasis en la espontaneidad de la protesta.

Jerarquía / anarquía; centralización / disolución. Oposiciones que remiten a la dicotomía más profunda de "tópico / locura". En cualquiera de esos dos bordes, o ya se sabe lo que se va a decir, o no se sabe lo que se dice. O todo ocurre como si se repitieran las mismas palabras, de oficina en oficina, de militante en militante; o todo ocurre como si las palabras volaran con el viento de los primeros entusiasmos en el sótano oscuro.

Existe aquí, evidentemente, una problemática temporal, que regula los momentos de aprehensión y tratamiento de la realidad. La pregunta del MA se sitúa en el terreno de la conquista de un ritmo propio, singular. Pero el registro temporal conecta con una encrucijada de otra clase. El tiempo del MA es el del encuentro, el de la sincronización, el tiempo de lo político. En este aspecto la pregunta fundamental sería: *¿Quién convoca? ¿En nombre de quién?*

Ni la jerarquía ni la anarquía dejan vivir a esa pregunta: la jerarquía tiene siempre la respuesta dada de antemano, la anarquía no la responde nunca. Ni siempre los mismos, ni siempre diferentes. El MA se sitúa por lo tanto en el terreno de la vertebración, de la situación "pregunta / respuesta". La mejor solución para este problema, según sus propios miembros, es la *coordinadora*: distribución del trabajo según una afinidad territorial, personal y de temática. Estos tres conceptos, por lo tanto, señalan los límites de crecimiento del grupo, más allá de

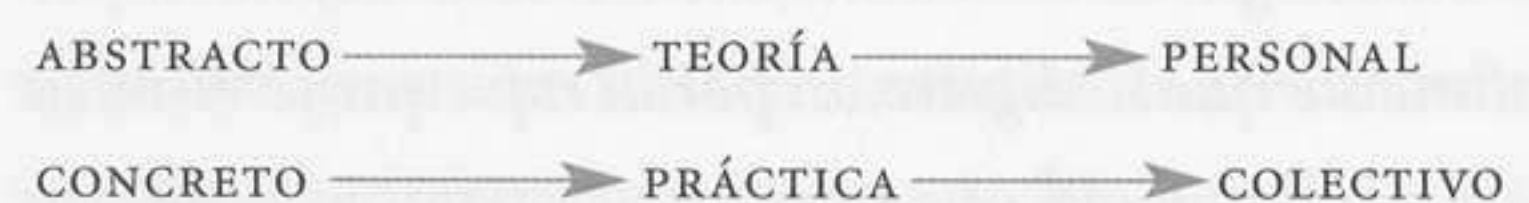
esas afinidades las conexiones empiezan a hacerse torpes, disfuncionales, generan conflicto. El crecimiento del movimiento debe partir por ello de una buena base de articulación a partir de una vivencia íntima del trabajo, sin esa base, la abstracción de la relación dominaría toda la lógica de los intercambios.

### Lo concreto

El MA es vertebración, pero ¿qué es lo que vertebra? Los dos límites mencionados señalan, además, valores de carácter social, que definen las relaciones entre los componentes del grupo y sus prácticas. Por arriba se encuentra el valor de lo *abstracto*, por debajo el de lo *concreto*. La jerarquía es lo que queda lejos, como un horizonte de perspectiva, lo que se entiende pero no se puede vivir. La anarquía es lo que tenemos debajo de nosotros, lo que tocamos con los dedos de los pies, pero no sabemos nada de ello.

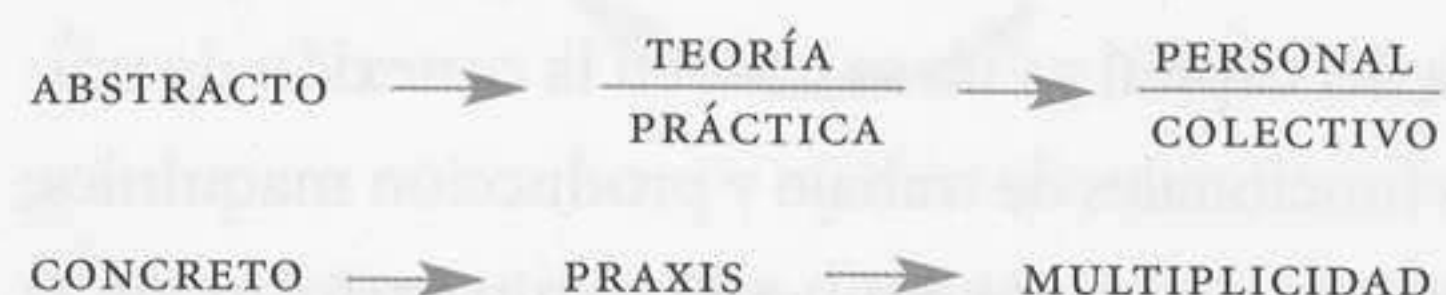
Otros dos valores se relacionan con cada estrato. Lo abstracto queda relacionado en el discurso del MA con la *teoría* pura, la que no se aplica al terreno de la lucha. Lo concreto, por su parte, sería lo *práctico*, el momento de la transformación y de los cambios visibles.

Pero, lo más importante: curiosamente lo abstracto para el MA es lo *personal*, mientras que lo concreto es lo *colectivo*. Se pueden trazar dos cadenas:



Nos ha parecido que la forma más conveniente de tratar estos valores es formalizarlos, no como si fueran datos aleatorios, disponibles al ejercicio de la razón matemática, sino en el sentido profundo del término formalización, es decir, como inserción de las categorías en un marco de referencia vivo: donde lo orgánico se mueve. Formalización no como clasificación, sino como "organismización" (interrelación fecunda).

Desde este punto de vista lo abstracto ya no mantiene una relación lineal con la teoría y lo personal, ni tampoco lo concreto con lo práctico y lo colectivo. En este nivel lo abstracto sería la separación teoría / práctica; mientras que lo concreto sería la unión de esos mismos valores. De la misma manera, la teoría es lo que separa lo personal de lo colectivo, mientras que la práctica es lo que los une.



Entendemos que este es el mapa del espacio vivido por los miembros del MA. El concepto de RED no tiene otro sentido, como en el archipiélago: une por lo que separa. Como forma de estructuración del movimiento sería un principio de articulación que no unifica las diferencias: multiplicidad. Pensar global, actuar local = multiplicidad + praxis.

Cristina Santamarina, recientemente (I Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política), ha intentado aplicar dos categorías del pensamiento de Northrop Frye al estudio de las formas de socialización occidentales y orientales. Los mecanismos por los cuales dos estilos de civilización se autodestruyen se podrían entender a partir de dos mitos: el mito de incumbencia y el mito de libertad. El mito de incumbencia correspondería a las formas de socialización orientales (islámicas en el caso de Santamarina), y con él quedan justificados actos como los suicidios de los atentados contra las torres gemelas. El individuo no existe para Alá, sólo el conjunto de la creación es digno para la purificación del espíritu. El mito de libertad dominaría en todo Occidente, con él se justifican todas las desigualdades sociales a las que quedan sometidos tres cuartos de la población mundial. Dios no ha existido nunca,

sólo el esfuerzo de cada uno podrá salvarle de la penuria y la muerte.

En opinión de Cristina Santamarina, tanto un mito como el otro provocan identidades suicidas (en nuestro caso suicidios intangibles). Occidente provocaría una especie de suicidio al ralentí, donde la desmembración del tejido existencial, a partir de los mecanismos de la moda y el mercado, tiene como efecto la reducción de la subjetividad a un flujo de partículas elementales que se distribuyen en función de los operadores de atracción del consumo. Algo que, como puede observarse, no se diferencia tanto de la versión oriental de la individualidad.

En nuestra opinión la articulación del MA tiene que ver con el intento de responder a estos dos mitos. Evidentemente se trata, por una parte, de otorgar a la sociedad nuevas formas de asociacionismo, una cultura de la relación social más concreta e implicante, en la que se puedan encontrar imágenes globales y estables en las que reconocerse; de otro lado las condiciones para no reducir ese intento a una pura modelización de todo el comportamiento social. Sin embargo existe, creemos nosotros, una diferencia importante entre las concepciones de Frye y las del MA, y tiene que ver, justamente, con su concepción de lo concreto y lo abstracto. Al no quedar reducido, en el discurso del MA, lo concreto a lo individual, la propuesta de Frye describe una dialéctica que no se corresponde con la vivida por el movimiento.

Si en Frye el movimiento sociológico, como en Wright Mills, es una tensión sujeto / sistema, o individuo / sociedad, en el MA la verdadera dialéctica es tribu / masa (ver: *El tiempo de las tribus*, Michel Maffesoli, Icaria, 1990). También para Maffesoli la modernidad ha consistido en la creación de la tensión individuo / sociedad como liberación de la presión comunitaria en el pasado, pero el resultado ha sido la formalización de un poder abstracto. Con-

tra esa abstracción de la relación social, ya lo hemos visto, se superpone el discurso del MA. Lo que existe, desde el principio, es una RED, y sus puntos nodales son las tribus que la cruzan. El individuo de la modernidad, como estado final de un proceso de formación, es sustituido por una noción del sujeto como momento de ese movimiento perpetuo. Lo concreto es lo colectivo.

Esto abre la reflexión a la cuestión de las unidades mínimas del MA. Los sistemas tienen que liberar unidades para el reciclaje de su organización, “serían los elementos dinámicos del universo, al no estar aún integrados, o al estar ya desintegrados de las viejas jerarquías, o jerarquías actuales, serían integrables en jerarquías potenciales” (*Del algoritmo al sujeto*, Jesús Ibáñez, Siglo XXI, 1985, p. 143). ¿Qué unidades? ¿Es el individuo el que queda liberado, como en la formación de las ciudades en la Edad Media? Parece que no, la unidad mínima del MA, su partícula más elemental, parece ser de por sí ya una relación, no un elemento aislable.

En efecto, hay algo hermoso en la utopía del MA, su proclamación de un espacio de autogestión de las identidades, consecución de una nueva forma de identidad no primaria a través de una sinergia natural de estratos. Parece como si, secretamente, hubieran comprendido que la esencia del sistema capitalista actual consiste en la clasificación de identidades según un código de normalización que se impone a través del consumo.

Pero quizá todo esto sea demasiado bello para ser cierto. Todo depende de si se sigue creyendo en la identificación (opuesta a la estanqueidad de la identidad) como una actividad contraria a la globalización. Bauman sería de los que opinan que no, que no es más que un simple engrase de los procesos normales que rigen una sociedad individualizada (ver: *La sociedad individualizada*, Cátedra, 2001, cap. 11). Cada fase de

todo sistema establece las condiciones necesarias para su desarrollo, define las unidades que debe liberar para poder seguir existiendo. Durante cierto tiempo el capitalismo de producción necesitó individuos para su reproducción ampliada, unidades funcionales de trabajo que se aplicaran a unidades de producción maquinales en serie. Si llamamos sociedad de consumo al momento actual se debe a que, al menos en una gran parte del territorio occidental, la reproducción ampliada del capital ya no se basa en la conexión de unidades funcionales de trabajo y producción maquinales; las distintas crisis de demanda han transformado la situación: lo que necesita el sistema capitalista en la actualidad son terminales de conexión libre, atributos modulares que se acoplen a modelos. Modelos que ya no son sólo fabricados en serie, sino modulados ellos mismos por combinación de elementos.

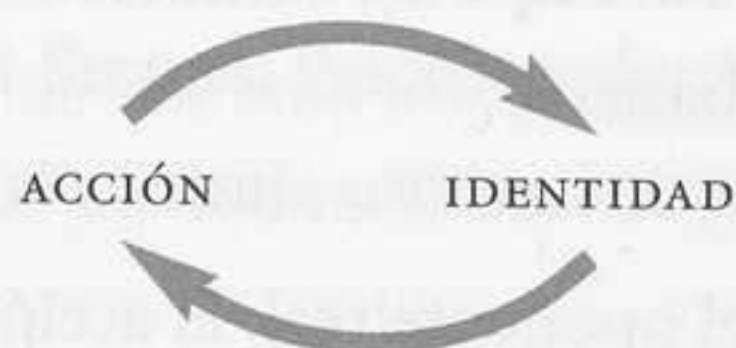
El paradigma de todo esto es la moda, pura combinatoria de elementos en la que la serialidad se hace compatible con los ciclos milenarios de las comunidades antiguas. Serialidad –combinatoria– ciclo; son las tres secuencias que generan la identidad occidental hoy en día. No se trata por lo tanto de individuos (encontrar los medios adecuados para unos fines dados) sino de identificaciones (encontrar fines nuevos para unos medios dados).

### ***Acción***

Tratándose de un movimiento social, el concepto de acción debería ser central en el análisis del MA. En cierto modo esto es así, pero no en el sentido que cabría esperar. Si se entiende por acción toda práctica que, en el caso de los movimientos sociales, tiene una repercusión en el sistema (al menos en sus instancias de control), nos ha sorprendido que en el discurso del MA, aunque está siempre presente el sistema como referente, la acción parece haberse derivado a otro espacio o a otro tiempo.



Hemos encontrado, en todo lo que tiene que ver con los repertorios de acción del MA, algunos elementos de reflexión que nos han parecido interesantes, ya que redefinen al grupo en lo que toca a sus objetivos. La idea general que transmite su discurso es que la acción y la identidad son lo mismo.



Si todo sistema tiene dos dimensiones, la estructural y la funcional (ver: Saussure: *Curso de lingüística general*, Alianza), el MA ha operado un bucle en esa relación: la dimensión funcional tiene por referente lo estructural. Lo que sale fuera del propio sistema, lo que repercute en el afuera, queda dentro. La acción pone al descubierto las relaciones contradictorias que regulan los planos del interior y el exterior del MA. En este sentido cobra especial interés el análisis de las fronteras del grupo. La frontera es la acción, puesto que es a través de ella como se ponen de manifiesto los límites y, sobre todo, los trámites de una esfera a otra.

Con este planteamiento el MA hace estallar un viejo primado de la teoría de la acción, el que define a esta como “algo que se le hace a la realidad”. Según la teoría clásica de la acción, primero existe una identidad de base, más tarde la acción producida por esa identidad transforma las condiciones de una situación que, por principio, es exterior a la identidad de base. Pero la acción humana es algo mucho más complejo que eso. La agencia humana es un espacio: holográfico temporal; potencial; real / imaginario; posibilitario; productivo y reproductivo. Esto significa que “este sujeto, el agente, es justamente la subjetividad creadora de la objetividad de tal proceso, pero es una subjetividad interna al proceso mismo cuya objetividad genera [...] objetividad y subjetividad son aspec-

tos no separables (o sólo separables localmente) en la dinámica agencial, son momentos que se entreveran y nidifican indefinidamente el uno en el otro” (*El holograma social*, Pablo Navarro, Siglo XXI, p. 206).

Lo que el sujeto hace a la realidad se lo hace a sí mismo, y viceversa; lo que media entre los dos registros es la acción. De tal forma que la secuencia: situación – acción – situación<sup>1</sup> se puede traducir como: acción<sup>1</sup> – acción<sup>2</sup> – acción<sup>3</sup>. La acción no está tanto al servicio de una repercusión en la realidad exterior como en función de la apertura de posibilidades nuevas para sí misma. Se actúa para poder seguir actuando, para poder seguir existiendo: identidad y acción son, más o menos, lo mismo.

Pero vamos a ofrecer los indicios que nos han llevado a aplicar esta teoría (¿neo-clásica?) de la acción al MA. Nos basamos en la experiencia que tenemos de los nuevos repertorios de acción que se han desarrollado en los últimos años. Percibimos que la tendencia que se está operando es hacia una *virtualización* de todos los procesos. El MA designa este paso con el nombre de *escenificación de la violencia*. Y queremos hablar de tendencia, puesto que en el repertorio de acciones del MA caben muy distintos modelos, que se podrían incluir en una clasificación general: acción directa / pacifismo / resistencia activa no violenta.

La acción directa no remite directamente al uso de la violencia, como el imaginario colectivo tiende a asignar con facilidad, sino a la determinación, por parte del colectivo, de llevar sus propuestas hasta el final, incluso si eso les hace ir más allá de los límites legales.

El pacifismo excluiría deliberadamente cualquier tipo de violencia, incluso defensiva; y calcularía con mucho detenimiento el coste de la movilización en el caso de la transgresión de la ley.

La resistencia activa no violenta sería un estado intermedio, en el que también se rechaza la violencia de forma a-priori, pero se intentan conseguir los ob-

jetivos que el colectivo plantea organizando estrategias de contención de la policía mediante la creación de servicios de seguridad dentro de la propia manifestación. Se trataría, por ejemplo, de disipar la presión física puntual de la policía a través de la defensa en bloques de masas.

En todo caso, la tendencia a la virtualización seguramente tenga que ver con esta tercera vertiente inventada hace poco por el MA.

### *Escenificación de la violencia*

Metro de Madrid, 8 de la mañana, un mes antes de la cumbre sobre Latinoamérica, dentro de las actividades de la presidencia española en el semestre europeo. Un grupo de tres jóvenes entran en un vagón y reparten panfletos, además de explicar a viva voz cuáles son las condiciones en las que se va a desarrollar la cumbre: bajo el peso de una represión policial imponente. Los jóvenes terminan de hablar, salen del vagón, no sin antes advertir a los viajeros de que si viene la policía no deben informar sobre lo que acaban de ver y oír. Siguiendo parada, sube otro grupo de cinco jóvenes, cuatro de ellos disfrazados, mediante cuerpos de cartón pintados, de policía antidisturbios, uno de ellos con una máscara de Aznar en la cabeza. Increpan al público, amenazándole con represalias en el caso de que apoyen a supuestos terroristas que cometen sus acciones en el metro. Los pasajeros ríen, alguno se queja al ver ridiculizado al presidente de su nación. La puerta se abre, los jóvenes salen y se encuentran afuera con el otro grupo.

Éste es un ejemplo de lo que el MA entiende por escenificación de la violencia. La acción directa tradicional, en la que se vivía un cuerpo a cuerpo con las instancias de represión deja paso a una versión dramatizada del conflicto. Conscientes de las limitaciones de sus propuestas más radicales y violentas, con las que finalmente el movimiento sólo conseguía le-

gitimar las respuestas represivas del sistema, la acción directa ha pasado a escenificar, de manera metafórica, esas mismas situaciones represivas. Poco a poco las formas de contestación han pasado de la acción directa en el sentido clásico (huelga, etc...) a la acción directa en sentido posmoderno: en torno al concepto de simulacro. Este tipo de actuaciones tiene cuatro componentes básicos:

- Anulación del oponente real: la acción ya no se desarrolla contra alguien, sino en presencia de alguien. Es cierto que, en numerosas ocasiones, los cuerpos policiales se encuentran en el lugar de la escenificación, pero éstos ya no son interpelados como sujetos reales de un poder, sino como meros roles del papel que el acto les asigna.
- Proceso de interpretación de un espectador: aunque este tema se tratará con más tiempo posteriormente, podemos adelantar que la acción se transforma en un gesto significativo, en un mensaje, de tal forma que la acción no adopta un carácter independiente, como en el caso del uso de la violencia, sino que se utiliza como mediación hacia formas de comunicación colectivas.
- Paso del poder a concepto: en estas situaciones el poder, que es el referente directo de las acciones, se convierte en un concepto que se designa y formula, no se le responde, sino que se le recrea directamente. El poder pasa a ser la creación discursiva del grupo.
- Versión lúdica: señalaremos de pasada este aspecto, digno de ser estudiado como capítulo aparte en posteriores avances del trabajo. Como práctica de incidencia en la normalidad, lo lúdico es la categoría que asume el régimen de significación de estos actos. No se trata de una codificación racional de los mensajes a transmitir, sino de una retórica alusiva que tiene mucho que ver con la mecánica del chiste, tal y como la describió Freud (*El chiste y su relación con el inconsciente*, Alianza). Relacionamos este carácter lúdico con el estético (que

sería el otro componente significativo concreto de la acción), ya que en los dos casos se trata de generar contextos reestructurantes de la comprensión. En parte se puede ver una analogía entre estas prácticas y el estilo publicitario más actual, donde lo que se pone a prueba es la competencia textual del espectador, produciendo un efecto de coherencia simbólica (ver: *Antropología estructural*, Levi-Strauss, Paidós) y de cierre categorial, al incorporar al mensaje contradictorio un metanivel que lo regule.

Estos cuatro componentes trazan un mapa en el que se teje algo así como la gran mitología del MA. Este terreno de virtualización permite, por una parte, que el movimiento no sufra las consecuencias de una acción represiva, pero además permite que el grupo obtenga una sensación de control sobre el proceso de su trabajo. La realización de sus tácticas al modo tradicional hacía que los efectos de las mismas fueran, de algún modo, imprevisibles. La virtualización de cualquier acción permite que esta pase a pertenecer al mundo imaginario del que la realiza, y allí la acción puede tener el sentido que el actor decida.

Se encuentra un juego audaz y a la vez peligroso en este tipo de maniobras. Audaz, porque son una manera eficaz de comunicar con público exterior al movimiento sin recibir contestación policial, pero peligrosa porque mediatizan las relaciones con el poder hasta el punto de que acaban refiriéndose a él desde fuera, desde un punto en el que quizá el poder mismo ya no esté interpelado por las prácticas. Pero, una vez más, cabe preguntarse si la influencia real en el proceso del poder es lo que se busca prioritariamente en los movimientos sociales, o si el concepto de poder no ha pasado a ser el puro referente simulado sobre el que construir la posición real del movimiento. En todo caso, para pasar del registro simulado (simbólico) al real no cabe otra alternativa

que utilizar el imaginario, y ese es, justamente, el terreno del mito.

### *Otro mundo es posible*

Con el lema "Otro mundo es posible" el MA se ha dado a conocer en España. Se trata de la fórmula identitaria que, quizá, mejor ha sido proyectada en el espacio público. Jugaremos con dos versiones de esta fórmula: la manifiesta y la profunda. Veremos cómo el proceso de virtualización del repertorio de acciones remite a una realidad del movimiento más esencial, que gobierna todas las iniciativas y proyectos.

Vayamos a la versión manifiesta:

*Otro mundo es posible = podemos hacer un mundo mejor.* En esta versión el trabajo del MA se entiende desde una perspectiva diacrónica: primero está el mundo, su crueldad, su indignación, su miseria; el grupo debe salvarlo. Aplicación de una historia universal de la redención. Concepción de la historia como paso de la potencia al acto: devolver al mundo lo que siempre pudo ser. Incluso cuando, después del marxismo, el MA sabe que la historia universal es la historia de las contingencias, mantiene aún un discurso de la reactualización, de la "regresión" a un origen sin conflicto, aunque esté proyectado al futuro.

La versión profunda:

*Otro mundo es posible = otro mundo es paralelo.* En el nivel profundo, no consciente, del discurso del MA el tiempo es sincrónico, y las relaciones que mantiene con la realidad son paradigmáticas. Concepción de la historia como intercambio de lo virtual y lo actual. La identidad como acción, la acción como virtualización. El conjunto de lo posible se entrevera en el momento de la lucha: el mundo está salvado.

La teoría de los mundos paralelos, aunque se puede remontar a los escritos encontrados en los restos de la biblioteca de Alejandría, recibe un estatuto más actual en la literatura de ciencia-ficción. Amparo Lasén ha in-

tentado aplicar las nociones de mundo paralelo al espacio social de las prácticas juveniles (ver: *Las astucias de la identidad*, comp.: Gabriel Gatti e Iñaki Martínez de Albéniz, Universidad del País Vasco, 1999). El mundo paralelo describiría la vivencia de los jóvenes a la hora de enfrentarse a la complejidad de su entorno, sería un instrumento de reducción de la incertidumbre. Consistiría en la manipulación de temporalidades, y de los universos implicados en ellas, con el objetivo de ampliar el campo de acción posible en una circunstancia concreta, dominada por un índice de precariedad alto. En ese sentido se trataría de un intento de suspender la irreversibilidad del tiempo en favor de una reorganización en bucle de la experiencia. La toma de decisiones, el gran problema vinculado a las situaciones de alta complejidad, se instala así entre opciones simultáneas, no sucesivas: cada decisión no anula el resto de posibilidades.

“La comunicación, la componenda entre mundos, es lo que caracteriza la experiencia de los jóvenes. El mundo actualizado en el momento presente no hace desaparecer aquellos que permanecen virtuales y el paso de un mundo a otro no entraña el olvido de lo no actualizado” (Op. cit.)

El proceso de virtualización de la acción del MA debe ser entendido a partir de este enfoque. Rompe con la idea tópica de la acción como realización. En el MA se trata de realizar tanto como de des-realizar. Pascal sugería a los fieles que lo leían que, si no podían escoger la mejor acción entre todas las posibles (el designio es divino), eligiesen al menos aquella que les permitiera hacer un mayor número de elecciones posteriores. Lo cual entraña una especie de dialéctica negativa de la acción: si actuar es “hacer algo”, producir un efecto, dejar una huella ... en el mundo paralelo la acción es aquella que no hace nada. Pero, por eso, todas las acciones están contenidas en ella, al menos como experiencia psicológica.

Pensamos que la manipulación de mundos paralelos por parte del MA es un fenómeno que se aplica para resolver una contradicción interior al grupo: la que se da entre su deseo de transformación y su estructura organizativa. La multiplicación de posiciones ideológicas, sociales, etc... dentro del movimiento implica una solución de consenso difícil, capaz de satisfacer todas las iniciativas. El resultado debe ser una acción que no debilite la potencialidad del conjunto. Cada acción está conectada a una identidad, resolver una acción de síntesis sería reunir todas las identidades en una, ¿en cuál? No parece posible asignar una cualidad homogénea para todo el movimiento.

### *Visibilidad - espacio público*

El tema de la identidad está íntimamente ligado al de los regímenes de visibilidad, sobre todo en una época como la nuestra. Para el MA los espacios de visibilidad / invisibilidad son el terreno donde se juega la formación de imágenes que construyen el sentido para el grupo. La visibilización mantiene un estatuto ambiguo, se trata tanto de ser vistos y de ser no vistos como de hacer visibles e invisibles ciertas prácticas, y tanto pertenecientes al movimiento como pertenecientes al sistema.

Quizá el problema de mayor envergadura al que se enfrenta el MA se relaciona con el proceso general de globalización: la invisibilidad del enemigo. Como sistema general de intercambio, la globalización prepara la distribución de los flujos (de todo tipo: humanos, económicos, culturales, etc...) en dos ámbitos: lo global y lo local. Esta estrategia, política hasta lo más hondo, permite desviar los controles de responsabilidad. Mientras las funciones del estado nación van quedando relegadas al simple manejo de los delitos internos, locales, la responsabilidad de los movimientos y las decisiones de carácter global queda suspendida en un vacío de control que supera a estos estados. De esta manera los delitos

locales se hacen visibles, mientras que los globales se hacen invisibles, y por tanto se tiende a identificar el delito con la clase marginal. El MA está condenado a vivir entre la visibilidad criminalizada y el ocultamiento, lo cual les lleva a reducir muchas veces sus actividades al ámbito más soterrado, defendiéndose así del peso de la Ley. Mientras tanto, el sistema vive en el desocultamiento (ideológico) que lo hace invisible a ojos de la sociedad civil, sobre todo gracias al apoyo de los medios de comunicación oficiales.

Indudablemente, el otro gran problema tiene que ver con la participación de los medios de comunicación en la construcción de la identidad *pública* del movimiento. En el momento de hacer el análisis del concepto de “lo concreto” mencionamos el carácter colectivo que lo inviste. La identidad del MA es colectiva, y por eso mismo, pública. Lo abstracto en este caso sería la relación especular con uno mismo. Pero conviene analizar más en profundidad el valor de lo abstracto, y los connotadores que lleva consigo. Hemos detectado que en el discurso del MA lo abstracto se correlaciona con lo que constriñe, mientras que lo concreto se relaciona con lo que *libera*. Al contrario que en la ideología liberal, la libertad no se mantiene, si no que se conquista. Los miembros del MA son libres en la medida en que son capaces de consensuar sus compromisos e intereses. Esta operación política nos transporta directamente a la situación griega, por lo menos tal y como ha sido teorizada por autores como Hannah Arendt (ver: *La condición humana*, Paidós). Pero lejos de la tierra griega, donde la participación colectiva se efectuaba a través de otros rituales, el suelo democrático actual hace pasar toda propuesta política, casi ineludiblemente (si quiere tener una verdadera repercusión pública) por el contexto de los medios de comunicación, y es ahí donde el MA está desarrollando toda una serie de iniciativas para conse-

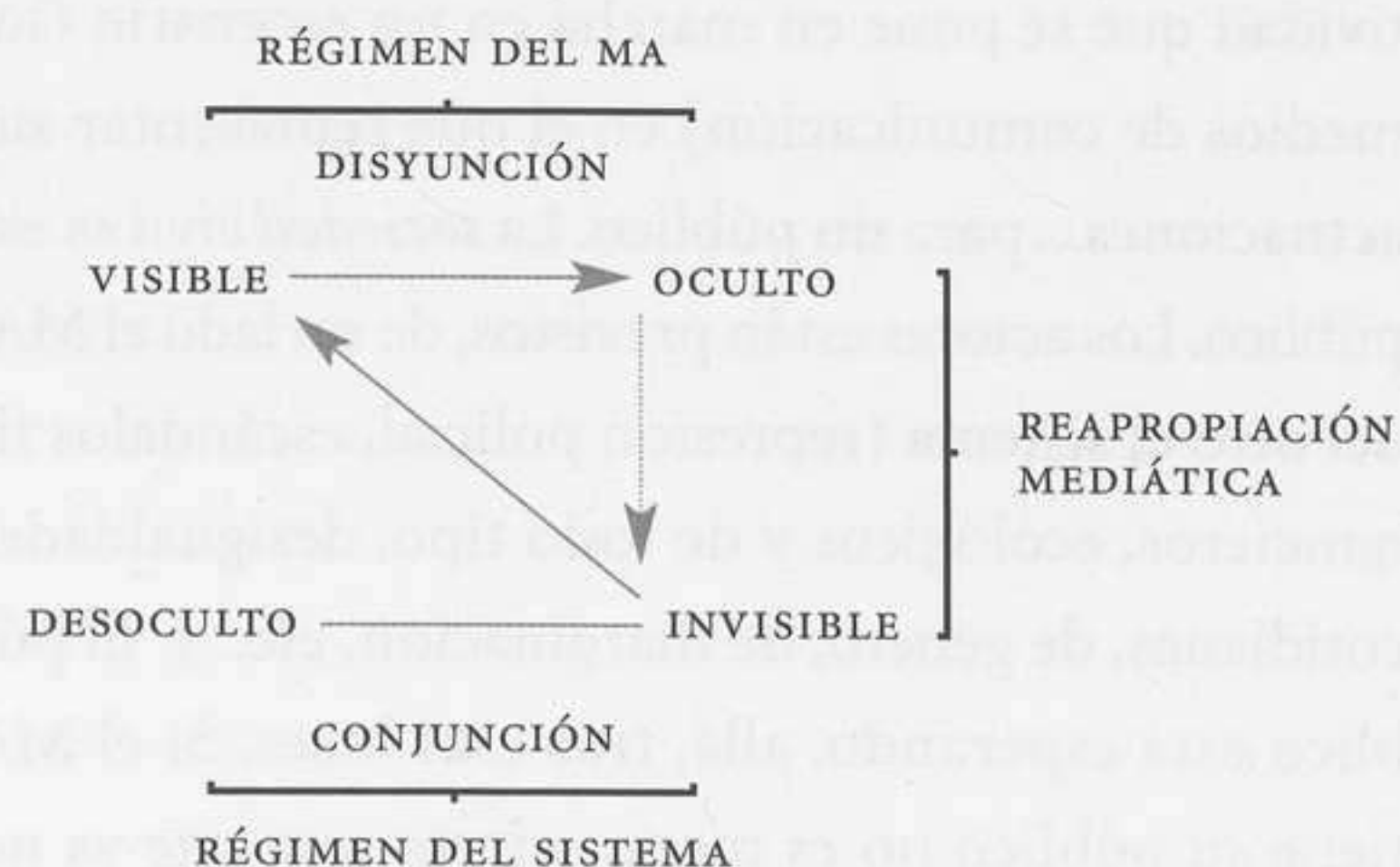
guir introducirse en el universo mediático sin tener que pagar un coste de movilización alto. De hecho, los medios son vividos a partir de una relación “económica”: con menos activistas se consigue una mayor repercusión (es algo que comprendieron en los Días de acción global, sobre todo en Seattle, Génova y Barcelona).

En ese contexto la estrategia de identificaciones del MA es extremadamente compleja, en su cadena sintagmática se podría expresar así:

- Se hacen invisibles
- Para hacerse visibles
- Haciendo visibles prácticas
- Que el sistema hace invisibles

Desde este punto de vista la estrategia del MA es reversiva: no es una respuesta directa a la Ley (conversión); ni una respuesta inversa (perversión); tampoco una pregunta a la Ley (subversión). Se trata de una acomodación tan fiel a la Ley que la hace estallar. El sistema, haciendo visibles los delitos locales reduce a los colectivos marginales a la invisibilidad (en su extremo en la cárcel). El MA trata de hacer visible, de imponer en el espacio público, su imagen invisibilizada. Se hace más invisible que lo invisible: transparente.

La modelización de todo este esquema, según el cuadrado semiótico, sería:



La identidad del grupo se abre a un espacio de conflicto en el que se trasciende la relación circular que habíamos definido anteriormente: identidad – acción – identidad<sup>1</sup>. Los medios de comunicación introducen distorsiones, interpretaciones, sentidos nuevos en esa relación. La acción del MA pasa por un proceso de alineación antes de volver al grupo. Y en realidad sucede así en todas partes, con cualquier colectivo o individuo, la identidad no es un reflejo ni una producción, es una interpretación. Paul Ricoeur (*Sí mismo como otro*, Siglo XXI) ha hecho malabarismos alrededor de esta noción de identidad hermenéutica, en la que la narración y la reinterpretación de productos significantes se cruzan. Efectivamente, en la versión identitaria del MA faltaba el Otro. La identidad consiste en expulsar fuera de sí objetos significantes, verlos mezclarse con elementos dispares, que provienen de los lugares más recónditos, seguirlos con detenimiento en su viaje hasta el lenguaje de los otros, del semejante, atraerlos de nuevo para jugar con ellos, entender qué es lo que les ha pasado cuando el vecino los ha acogido en su habla, quedarse con aquellos que nos han provocado, que nos ayudan a seguir adelante. Identidad = alineación + futuro. Identidad – acción – interpretación por parte del otro – Identidad<sup>1</sup>. La identidad es una interpretación de una interpretación.

Lo político ha pasado a ser para el grupo una actividad que se pone en marcha en un escenario (los medios de comunicación) en el que representar sus actuaciones... para un público. La *sociedad civil* es ese público. Los actores están previstos, de un lado el MA, del otro el sistema (represión policial, escándalos financieros, ecológicos y de todo tipo, desigualdades cotidianas, de género, de marginación, etc...). El público está esperando, allá, tras esas luces. Si el MA tiene su público no es menos cierto que este ya no funciona como sujeto a convencer, sino como puro

referente. Por eso queda algo difusa su descripción de la sociedad civil en el discurso, se mantiene todavía como un ideal demasiado general, demasiado indirecto. Es la relación de un actor con su público, necesita su expectación, su crítica, su calor... pero nunca van a conocerse.

### *Violencia estructural*

Terminaremos nuestro artículo con una vuelta al problema de la violencia, ya atendido, aunque desde otra perspectiva, anteriormente. La violencia sería el elemento más peligroso con el que juega el MA, por razones que nos parecen evidentes: es por la violencia que puede ser criminalizado. Siguiendo con el razonamiento hecho unas líneas más arriba la violencia es uno de esos productos que se generan en la interacción-interpretación del MA con el Otro. La violencia es una importante instancia identitaria, pero debe ser manejada de manera que no produzca un sentido ajeno al movimiento.

Diremos sólo dos cosas en torno a la forma como es manejada.

Lo primero que nos llamó la atención de la aparición de la violencia en su discurso (sobre todo en su discurso más vivo: en el encuentro entre los cuatro activistas) es que en el momento en que se introduce se genera inmediatamente una desviación. El grupo es consciente de que los medios de comunicación han construido una imagen según la cual existe una parte del movimiento violenta y otra no-violenta; es decir, que se utiliza la categoría “violencia” como definidora de la identidad del MA. Pero cuando este hecho es sacado a relucir en la conversación la categoría es rechazada de plano y sustituida por otra: “Institucionalidad”. Aunque siempre es algo arbitrario realizar este tipo de análisis, entendemos que este deslizamiento nos pone en contacto con una realidad que ya hemos expuesto en este artículo. A

la hora de definir al movimiento, sus propios miembros utilizan una polarización que distingue entre colectivos *reformistas y radicales* (situándose los activistas del encuentro en el lado radical). No es la violencia, sino el grado de adaptación a las formas de organización del sistema lo que define al grupo. La violencia, lo que ellos entienden por violencia, o más bien, lo que ellos sufren como ejercicio de la violencia, es el tipo de organización con que se dote un colectivo y los valores que implica. De ahí que la violencia esté en todas partes y se denomine estructural. No depende de un acto concreto, sino de cómo esté organizada una sociedad.

Pero hemos dicho que la violencia no es simplemente una marca que se imponga desde el exterior al grupo, el MA ha desarrollado maniobras discursivas para redimensionarla a su favor, a través del aprovechamiento de su polisemia. Por un lado el sistema utiliza la violencia para homogeneizar al grupo, reduciendo su repertorio de acción. En este sentido el MA pierde potencia en su capacidad de autodefinirse pluralmente y de mantener abiertos los canales a otros mundos paralelos. Pero cierta homogeneización siempre es necesaria para conseguir articular perspectivas. Como uno de los miembros

dijo en un momento de la reunión: “somos los que recibimos los palos injustamente”. Cuando la violencia no es producida por el movimiento, sino por el sistema, se convierte en un excelente instrumento de identificación (la confirmación más evidente de este hecho la recibieron los miembros del MA tras los acontecimientos de Génova), es por eso que la acción tiende, casi por sí sola, hacia el terreno de la virtualización.

Como conclusión, es evidente que no hemos intentado dar una explicación totalmente coherente de lo que está sucediendo dentro del Movimiento Antiglobalización en España, sin embargo hemos querido proporcionar algunas intuiciones que pueden servir de base analítica para posteriores estudios. Esperamos que el intento sea entendido de este modo, y que todos los excesos a los que nos haya podido llevar la imaginación sociológica y politológica (si es que esta palabra existe) nos sean perdonados.

Hemos querido demarcar los ámbitos en los que el Movimiento Antiglobalización está favoreciendo la instauración de un tejido social nuevo, pero no hemos podido dejar de señalar momentos en los que la práctica, en lo más hondo, sintoniza con las formas del consumo. ❖





# La península archipiélago

José García Vázquez

Filósofo. Traductor

Del oficio de traductor, en un texto desbordante, donde el autor, perdiendo el miedo a las palabras, nos reafirma en esa actitud de apertura, descentramiento y mestizaje, que representa un soplo vital para que las lenguas se construyan y renueven. Una invitación a la resistencia frente a la trivialización de lo social y de búsqueda y viaje para descubrir y descubrirnos en geografías y utopías.

Según ciertas crónicas aún no muy lejanas, en el Edén hablaba Adán en sueco. Eva hablaba en danés, pero la serpiente, claro está, hablaba en francés. Es de suponer que uno de los atributos de aquella primigenia situación era el don de lenguas, por lo que el trío se entendía... o quizá no, y la paz edénica no era paz lingüística y del malentendido resultante provienen las consecuencias conocidas para las generaciones sucesivas.

No podemos asegurar que el improbable, imposible, incluso, concurso de un traductor hubiera arreglado las cosas. En cualquier caso, para poder imaginar esa figura tendremos que esperar hasta Babel. Lo que sí parece es que el oficio de traductor sea quizá uno de los más antiguos del mundo.

Así pues, a partir de Babel, o si se quiere desde el mismo Edén, se empieza a desplegar un largo camino en el que la traducción, bajo la advocación de un rigorista santurrón y de una divinidad trapisonista, ha venido desgranando su senda sembrándola de mártires, verdugos, dragomanes, mensajeros, espías y demás gente de mal vivir, en la que textos canónicos compadorean con versiones espurias, hasta llegar a nuestros días, en los que, más o menos visible, más o menos en auge o en decadencia, pulula por todas partes.

Así, hoy día, por el tamiz de la traducción pasan palabras y cosas de toda índole, todo lo que puede ofrecerse al consumo contemporáneo: desde las instrucciones de uso de un aspirador a las técnicas de deshollinado de centrales térmicas, de las estadísticas de producción de las fresas de un pueblo famoso por sus chistes a las oscilaciones de las importaciones de lencería malaya a las regiones hiperbóreas, del esfuerzo de pesca de la gallineta

nórdica a las frecuentes preguntas de los sitios de la red, del tamaño de las jaulas de las gallinas ponedoras a algún mensaje entre terroristas, interceptado, eso sí, con 24 horas de retraso, cuando ya no había remedio.

La traducción ha sido testigo de acontecimientos históricos y nimiedades provincianas, lo mismo pasa a su través un tratado que un prospecto, un texto sagrado que un albarán de entrega, un testamento que una película porno, éxitos de venta y sonados fiascos, la ópera y el rap, octavillas y textos miniados, culebrones y haikus. Todo ello en trivializadora contigüidad y de manera pretendidamente fiel, discreta y, a poder ser, invisible.

La traducción y quienes la ejercen, son así piezas de todo un engranaje de producción y consumo. Por ellos todo pasa y nada queda, salvo algún radical libre que dará cuenta de ellos antes de que ellos se den cuenta, palabras, productos, eslóganes, como por límpido cristal sin romperlo ni mancharlo.

El traductor reproduce y legitima, es cómplice pasivo de colonialismos y emancipaciones.

El traductor es recambiable, prescindible y casi inexistente.

Es el perfecto intermediario, el prefecto consumidor, sometido a una triple presión: económica, por la dura negociación de sus emolumentos; temporal, pues el trabajo era para ayer; lingüística, pues sobre él se descarga el pesado fardo de la ortogramática.

Paradigma, pues, del contribuyente, del consumidor, del morador contemporáneo, con sus neuras y borborismos.

Modesto y modoso, sigue las consignas del gato de perpetua sonrisa y, desdeñando las palabras, se adhiere a la voz de su amo. Sumido en el invernadero de la opinión pública, de las ideas reinantes, o sea, de los que reinan, suprime alteridades y secreta insípidos frutos. Invisible, inocuo, transparente, trivial.

Otras tareas, sin embargo, atribuye al traductor un profeta del siglo pasado, o quizá todavía de éste.

La traducción no es una mera producción mimética del texto para un lector, sino una zancada lingüística hacia la lengua pura, hacia una lengua universal que albergue sus propios secretos filosóficos y éticos. Es un proyecto mesiánico de alcanzar la lengua universal, de llegar a la memoria divina, sin cuidarse del lector, del autor o, incluso, del texto.

El acto de traducir presupone el parentesco previo de todas las lenguas y así se refiere al propio lenguaje. Así también recrea y renueva las palabras del original, y las desarticula, pues todo texto contiene entre líneas su traducción. Todo texto pide, exige su traducción. Es un viaje de retorno a la unidad perdida, es también un anhelo de suprema transparencia. Es recoger los mil pedazos de una vasija rota para reconstruirla, a sabiendas de que cada fragmento posee su singularidad.

Ante la cegadora luz de ese edénico resplandor, otro profeta, primo segundo del anterior, nos insta a hurgar en el pozo de Babel. Si lo que tenemos son mil fragmentos de un hipotético recipiente, cuya reconstrucción parece inalcanzable, lo que nos cabe es adentrarnos por los túneles, por los pasajes de Babel, en los que está inscrito que ninguna lengua puede llamarse tal si no es traducible. Así, los mil pedazos tenderán a unirse y ensamblarse sólo si guardan su singularidad, una singularidad en la que se dan razón unos a otros.

Y ello porque la esencia de la traducción es apertura, diálogo, mestizaje, descentramiento. Es poner en relación, y si no, no es nada. Nos pone ante el reto de que quizá el lenguaje no exista, de que sólo existe el humano hablante, que las que son maternas son las obras, no las lenguas, pues en las obras se inventan las lenguas, que acarrearán así valores poéticos, es decir, éticos, o sea, políticos.

Actividad de relación, de comparación, de comparación, que permite reconocer la alteridad en la identidad, en la que además, su teoría es su práctica y su práctica su teoría, de manera insoslayable e ineludible.

La traducción es presencia del otro en uno mismo, es manifestación de la hospitalidad lingüística, es una tensión que traiciona y perjura. Frente a la invisibilidad gazmoña que ciertos cobardes ganadores exigen, la tarea del traductor pugna por hacerse visible, por pasar de ser espectador a actor, desdeña la trivial transparencia reproductora y se reconoce como prisma, calidoscopio que, en su descomposición en fragmentos y destellos que se desean, trazan vías de reconstrucción de la transparencia originaria.

Quizá sea en esta atmósfera espectral y onírica, nebulosa incluso, en donde germina el momento político por excelencia, el acto de transformarse de espectadores en actores. Empeño de larga duración, tan inevitable como soñado. Será un largo trabajo de creación de una comunidad estética, que lucha contra el silencio y la indiferencia y favorezca una acción basada en sumir como propia toda la carga, mísera y luminosa, de la humanidad anterior y por venir.

Tarea, pues, la del traductor, la que, frente a dietas ligeras de corrección pudibunda se arriesga a engullir astucias y argucias a fin de generar saberes y poderes proteicos y así perder el miedo a las palabras.

Acto de fe, pues, que se atreve a dar un salto en el vacío postulando un puente de cristal en busca de un grimal hecho astillas. Acto de esperanza, que hincha las velas del frágil esquife de la nave de los locos a punto de naufragar. Acto de amor, en fin, que no se apropia de nada ni tampoco nada descuida. Valores que, desprendidos de su halo —sabido es que cuando hay Dios es cuando todo está permitido— recuperan su aura.

Y así, perder el miedo a las palabras.

Palabras como verdad, no la de los pseudomantes que mienten hasta cuando la dicen, sino la de quien acepta que, porque parece mentira, la verdad nunca se sabe. La verdad que rasga su velo si logra hacerlo poesía, que sólo es lícito buscar si se tiene el valor de

soportarla. De soportar que siempre ha estado entre nosotros, que su sentido es el tiempo presente.

Palabras como política, en momentos como éste, en los que la ciudad parece disolverse en nuestras manos, por la invasión por un lado de lo doméstico, mi casa es mi casa y a ti te encontré en la calle y como en casa en ninguna parte, y por otro de lo global: la globalización bien entendida empieza por el beneficio propio. En estos entresijos, la tarea del traductor está en no aceptar los gélidos monstruos que ofrecen los bushamas berlusclónicos al uso e invocar hasta la exasperación, hasta la desesperación, al cálido monstruo edénico del que hablaba el profeta, filtro del mudo canto de la sirena siracusana. Y ello a sabiendas de que, en la línea con un cuento moral de los ochenta, en nuestro mundo no somos 6.000 millones, sino que son sólo 6.000, como mucho; 6.000 juanespalomos, mientras que el resto nos amontonamos en círculos o elipses más o menos concéntricas de prescindibles, en diferentes trenes de humanos sagrados de vida desnuda.

Palabras como libertad; libertad liberada del liberalismo engominado, de su secuestro por el individualismo masificado de nuestra líquida modernidad, de quienes confunden la libertad con latrocinio; libertad que empieza donde empieza la del otro, pues lo radical de ser uno mismo está en ser con el otro, como única posibilidad, como resistencia a cualquier etiqueta, como experiencia límite y sentimiento de finitud, compartiendo singularidades no compartidas. Singularidades que desmontan las engañifas de las marquesonas mercachifles, con chapela, gaita o peineta, del rastrillo identitario, exhumado en olor de naftalina, y su filosofía de fotomatón que vende a saldo en un minuto identidades que se nos parecen.

Tarea del traductor, en su condición de fronterizo de doble origen, es recordar el toma y daca de dos trágicos griegos del siglo pasado, o de éste, ojalá, en el que el uno pide una casa y un barrio para pasear el uno de

mayo, pide una identidad para saber quién es; y su primo le responde lo cara que es la primavera y que los radios de las ruedas del carro del sol están hechos de miles de muertos y teñidos de la sangre de los vivos.

La traducción como género, como transgénero hace suyas las palabras de una urbana centauro que, con orgullo bien temperado, proclama: mi novio es la madre de mi niño.

Y así, lo que importa no es lo que seamos ni que dé lo mismo lo que seamos, sino cómo seamos, sea lo que sea, cualquier cosa. O sea, que seamos unos cualquiera, o mejor, unas cualquiera; como dijimos al principio, el oficio más antiguo del mundo.

La traducción, por extraños vericuetos, nos ha llevado a la extrema generosidad del respeto de la singularidad cualquiera, de su radical condición de pertenencia... de ser unas cualquiera en el burdel de este perro mundo, de este mundo flotante, en un ir y venir continuo de umbral en umbral, donde anidan piojos y pululan trasgos, entre memorias y olvidos, amnistías y anamnesia, mónadas y nómadas, misterios y simplezas, noches y días, Escila y Caribdis, Pinto y Valdemoro, sentido y sin sentido, Edén y Babel, potencias y actos, lo común y lo singular, en oscilación infinita, siempre en la cuerda floja como saltimbanquis, como arlequín... servidor de dos señores.

Y es que el traductor de esta historia es servidor de dos señores y sólo podrá hacer su tarea en el vaivén de renovar las palabras originales e impregnar las traducidas, en perpetua oscilación, no sólo con riesgo de caer, sino cayéndose una y otra vez y levantándose y prosiguiendo con sus juegos malabares. Practica la pringue de una lengua, según los preceptos de su santo patrón y hurta sin cesar de la otra en imitación de su ratera deidad; y así sirve sin servir a sus dos señores, como forma de servirse a sí mismo y postular, como el profeta de marras, y que lo es no porque vea el futuro, sino porque ve el presente, esa dichosa lengua

edénica, a través de babélicos balbuceos, mediante la doble traición a ambos señores, como forma del lealtad al propio quehacer y a ese horizonte edénico, o sea, a la postre, a esos dos mismos señores a los que sirve traicionando en una ceremonia de fidelidad e impostura, auto sacramental y parodia de pequeño teatro y gran farsa del mundo.

Saltimbanqui prescindible, el traductor sigue faenando, pues sabe que al Edén sólo se llega pasando por Babel, con riesgo continuo, certeza incluso, de ruptura y fracaso. Y es que además de ser una cualquiera hay que pagar la cama, que para más inri es lecho de Procusto. Tarea pues, abocada, sin remedio, felizmente quizá, al fracaso.

Y no huelga hablar de fracaso, precisamente aquí, en la patria chica del hijo del ciervo, por decirlo con un heterónimo, padre de un caballero manchego que jamás hizo triste figura.

La traducción es, como el del caballero, un faenar anacrónico, o sea intempestivo, o sea utópico, por junglas y sierras en busca, sin garantías, de un calvero en el que fundar ciudades sin nombre en las que imprimir su leyenda. Campeón de causas tan desesperadas como nobles, tan puras como valientes, no nos reímos ya de él, o sólo lo hacemos porque también nos reímos de nosotros mismos, sino que nos reímos con él, en su persecución de un Edén de piedad y belleza, inseparables, sólo posible a través de babeles de molinos, rebaños, odres, ínsulas y caballos de madera, delirios que traducen la tangible realidad de su mundo imaginario, la sublime incapacidad de adaptarse, la imposibilidad de vencer.

Y es que sólo triunfan los que se adaptan y a quienes no cejan en su empeño de ampliar lo real para trascender hasta sus propios sueños, les espera el fracaso, que es su triunfo, pues sólo quien muere germina y el futuro se debe a los que fracasan, porque no les pertenece, porque nada les pertenece.

En su toma y daca con el mundo, según palabras de un entomólogo cuentista, el manchego andariego juega cuatro mangas de las que gana dos y pierde otras dos. La quinta no se juega, pues el partido se anula por fallecimiento. Fracaso así matizado y tamizado, más aún a la vista de cómo puede llegar a prender la semilla en uno cualquiera, por ejemplo en el escudero, prescindible, insignificante... cualquiera y a mucha honra.

Quizá podáis pensar que, partiendo de una actividad tan física y concreta como la traducción me he ido ya bastante más allá de los Cerros de Úbeda, incluso del Aconcagua o del Popocatepetl. Pues seguramente. Al fin y al cabo no son éstas sino reflexiones un poco alucinadas de un trujamán que lleva bastante tiempo de su vida negociando las palabras y sus botes, rebotes y rebotes, tan previsibles a veces, tan sorprendentes otras.

Y es que pienso que el tema de la traducción resulta un síntoma revelador en estos momentos en los que la tendencia parece ir hacia la destrucción, y perdón por el barbarismo, o borborigmo, si se quiere. Aunque entre nosotros, en nuestros países, no se note quizá el fenómeno debido a la inercia y a las penurias anteriores que pueden hacer confundir los parches por abundancia,

Se siguen traduciendo los clásicos y las vacas sagradas, pero existe una marcada tendencia, en el continente en el que estamos, a traducir cada vez menos lo nuevo. Esto afecta a todos los ámbitos del sentir y del saber, pues las lenguas se construyen y renuevan en esa interacción perpetua, haciéndose cosquillas, poniéndose la zancadilla, peleándose y haciendo luego las paces. Y si en algún sector, quizá junto al literario, esto tiene especial repercusión es en el de la filosofía, pues filosofar es aprender a traducir, traducir es pensar y pensar es reinventar continuamente el pensamiento, en lucha contra la uniformización e imposición de asépticas categorías de producción en cadena y traspasando con la mirada el ombligo para escrutar las entrañas,

aunque sólo sea para decir lo mismo, pero de otra manera, y eso no será ya lo mismo.

O para decir lo indecible, pues si hay algo que hay que decir, de lo que hay obligación absoluta de decir, es lo indecible, como testimoniaron, pagando con su vida, el poeta del almendro y su traductor, para quienes la poesía era como la guerra, en la que exponerse, como barrunto utópico de presencia real, expuestos así a todo, en su exposición de la tragedia... pues sólo quien se expone no impone.

Este apéndice geográfico nervioso en el que estamos, con nombre de doncella raptada, se ha construido sobre la traducción, sobre esos rebotes y rebotes de lenguas que le dieron su tono. Ahora parece perder nervio y estar sumido en la pusilánime discreción de melindroso meapilas. Incluso en sus propias instituciones prospera la tendencia a la destrucción. Todo a favor de esa lengua franca hegemónica que tanto, dicen, favorece la comunicación, cuando lo que hace es achatarla y trivializarla, esa coiné que de común sólo tiene un mínimo denominador de tedio y zafiedad.

Ninguna gracia tendría que esa lengua, retoño de la fértil coyunda de un fiero guerrero, una gentil damisela y un venerable zombi transexual acabase siendo una ramplona retahíla de hueros vocablos, onfaloscópica y onanista, ideal, eso sí, para convertirse en la lengua del cuarto imperio, que va imponiéndose en este nuevo siglo que, lamentablemente, parece haber empezado.

Dicen que el siglo XIX empezó en 1789 y que acabó en 1914 y que ahí empezó el XX, que algunos pretenden que acabó el 11 ese. O sea, de catástrofe en catástrofe, de crimen en crimen, lo que ayer comentábamos de que en todo origen hay un crimen, en todo fundamento ontológico, hay crimen.

(Por cierto, que a mí también me da cierto reparo la palabra *ontológico*. Puede que sea porque impone,

respeto o lo que sea, o porque fascina. O porque se parece a oncológico. Quizá por ser tan oronda, con tanto, que parece que si se te cae en un pie te lo hace migas, como si exudara colesterol, exhibiera michelines, rebosara seborrea... similar a un codillo con repollo... con lazos incluso... y pasamanería).

No estaría mal negarse de una vez a que sean estas barbaridades las que marquen las épocas; no habría que aceptar que pintaran siempre bastos, pues luego viene el ruido de espadas, para hacerse con el oro con el que ganar pírricas copas. Es preciso un trabajo de resistencia que rechace también eventos horteras y criminales, valga la redundancia, como ostentóreas operaciones tufo o achatarrados bodorrios pseudoherterianos y que parecen marcar la pauta en el corral carpetovetónico y no sólo.

En el tren de vida, ya en marcha, del que no sabe uno si bajar o subir, pero siempre en marcha, se intenta imponernos una unidad de destino en lo ferroviario, cuando, en tanto que cualquiera, somos extraños en un tren, contingentes, arbitrarios, en relación y sin ella, expuestos, exiliados como islas de un archipiélago, como potenciales ciudadanos trágicos de una península de frágil y flaco istmo.

Península y archipiélago, palabras en las que resuena una forma geográfica, ciudad que tuvo un alcalde neoplatónico según las últimas gacetillas. Monstruo híbrido de latín y griego, de algo que casi es y de algo que es en demasía.

Archipiélago que invita a navegar, al viaje, para descubrir, con el permiso de cíclopes y lestrigones, mil Ítacas, para descubrir que cada isla, cualquier isla, es ya archipiélago, que el otro es mi doble, sin dejar de ser el otro, en tensión necesaria para que el archipiélago sea posible, unido por lo que separa, espacio teatral en el que los espectadores son actores y viceversa, en el que distancia y cercanía se imbrican y dan razón mutua. Singular y plural.

Península que no cesa en su empeño de ser balsa de piedra en su utópico ir al encuentro de sus pares/impares, estirando y encogiéndose en procústeo tira y afloja el istmo que la une, utópicamente también a... ¿qué?... pero cuyos desgarros repara con puentes de sutura...

Y ello, aunque sólo sea por lo que, seguramente a más de uno de nosotros, nos decían en la escuela... Eso de que Dios está en todas partes... menos en una, que se llama istmo. ❖

# 3 Poéticas

**Ildfonso Rodríguez**, nacido en León en 1952. Saxofonista de jazz y poeta. Autor de "Mantras de Lisboa" (1986), "Libre volador" (1988), "La triste estación de las vendimias" –premio fray Bernardino de Sahhagún 1988–, "Mis animales obligatorios" –premio Rafael Alberti 1995–, "Son del sueño" (1988, narrativa) y "Escondido y visible" (2000, ensayo).



## El viaje en redondo

*Fue así el origen:*

*Remuevo las escorias del año viejo*

*Piedrecitas voy encontrando*

*Musgos verdes para el que regresa*

*Crece más cada día el apego a lo propio*

*La casa es un palafito*

*Flota todo lo nuestro sobre la nada que nos sustenta*

*El que vuelve de lejos plantea su dilema:*

a) *celebras la fiesta de tu pueblo  
sentado a la mesa con los familiares*

b) *un desconocido te coge de la mano  
te conduce por un laberinto*

*la pregunta:*

*¿cuál de estas dos situaciones*

*quisieras para ti?*

*La respuesta: cruzar el mar siempre nos da sueños*

*Y ahora aquí estamos en la villa de los muchos azules*

*Por la fuerza de una mano gira el tiovivo más pobre*

*Su ilusión, su alegría de chatarras que conmueven*

*La mujer serpiente mira en otra lengua suave  
Reposa la cabeza en su espejo*

*Bajo la lluvia el mendigo susurrando  
Le habla cariñoso al bulto de sus harapos*

*En el bazar cantaron nuestras monedas  
Un collar compramos; tenía nombre: senar  
La villa entera hablaba en el cuenco de la mano  
aprendía las palabras de los visitantes: no paranoia*

*vimos por la carretera al niño con un melón bajo el brazo  
muy despacio; no encajan la distancia y el camino  
¿está lejos su casa?*

*Viajan en el remolque del tractor animales y personas  
Juntos todos son buena gente  
En la escuela medersa es clara la música de las risas  
La tabla de multiplicar, son los números  
Pájaros en las ventanas*

*Un patio se abre al cielo: es la abertura exacta  
Casa de mercaderes que cambiaron azúcar por mármol  
Ahí adentro en el laberinto todas las palabras  
Son cosas reales: Calle de los Curtidores en mi ciudad  
Aquí están los curtidores empozados en las cubas*

*Un hojaldre de tiempos*

*El patio de la posada caravanserai con excrementos secos  
Pero golpean ahora los telares como cascos de caballerías  
Lo invisible nos cercó por la espalda*

*Vamos dentro del laberinto; calles de los desaparecidos  
Cruzarse con uno que va a lo suyo  
Entre los otros conduce a su animal*

*Y te llama por tu nombre: eh, tú, recién llegado,  
¿ya no me reconoces?;  
busca la calleja más hundida, como aquella del  
postigo, en nuestra villa;  
en su rincón oloroso deposita tu talismán,  
abandónalo, un signo demasiado  
extraño o quizás demasiado evidente,  
como un excremento;*

*pero de nada valía la imaginación de lo malo  
en el maullido de un gato nos reconocimos por fin  
el cachorro meloso en su muladar  
puerta estrecha tragaluz de los que leían el Libro  
afuera hay cuévanos con lana benéfica  
zumban varas metálicas en brazos saludables  
y todos los niños juegan al gua*

*pero hay en cada villa  
una calle de los ahogados  
bultos en las playas de la otra costa*

*es fecundo el mercado de los antiguos  
hay quesos frescos en su corona de espadañas  
jaulas mortales para las gallinas  
cuchillos muy hábiles hierbas de adivinación  
manojos de camaleones secos y voces al oído:  
cero cero caramelo del diablo*

*van por la calle los hombres confiteros  
una luz común enlaza sus ojos y sus palabras  
bailan los pastelillos en la bandeja sobre las cabezas*

*en la tienda del hombre más viejo, entre la mugre*

*hay cestos con despojos: lenguas blancas del mar para la potencia  
lágrimas que aclaran el pensamiento*

*Maruja, por mi madre; así iba diciendo el viejo bizco  
Y era bueno respirar aquellos polvos suyos*

*Hablar y mirar; los ojos van siempre a las esquinas  
a las puertas, vigilan todo lo que pueda llegar por la espalda  
aunque sea bienvenido*

*ayuda para la vuelta: dejar libre al camaleón cautivo*

*hemos vuelto  
entre los dedos los pétalos olorosos  
regalo del tendero mugriento  
a mil kilómetros siguen perfumando*

*parecía que la casa estuviera sufriendo un traslado*

ILDEFONSO RODRÍGUEZ

**Nikos Gatos** (Atenas, 1915 – 1992). Nikos Gatos publicó un único libro de poemas, como tal, "Amorgós". Posteriormente publicó tres poemas sueltos más. El resto de su abundante obra son letras de canciones de los compositores más "clásicos" de la canción popular griega, entre ellos Theodorakis, Xarjacos y sobre todo, Hadzidakis, con quien mantuvo una continua y fructífera colaboración. El autor de la música de estos dos poemas es Stavros Xarjacos. El primero forma parte del ciclo "Rebétiko", homenaje/interpretación de este género musical, originalmente obra de marginados, bandidos y presos y cuya carga crítica y política tanto Gatos como Xarjacos intentan poner de relieve. Lo mismo podría decirse del segundo poema, canción del ciclo, o sea, Según Marcos, no el evangelista, sino Markos Bambakaris, uno de los más destacados intérpretes de rebétiko.

**Odiseas Elitis** (Iraklio, 1911 - Atenas, 1996). El poema de Elitis está tomado de su obra "Dignum est". Elitis traza en esta obra un gran fresco del mundo y de la historia, así como una reflexión sobre la historia de Grecia y el sufrimiento humano. Es una obra que goza de gran difusión, debido, entre otras cosas, al hecho de haber sido puesta en música, en forma de cantata-oratorio, por Mikis Theodorakis. "Una la golondrina" es quizá su fragmento más conocido y uno de los poemas más célebres de Elitis. Fue premio Nobel en 1979 y es autor, además de su obra poética, de una abundante obra crítica y gráfica.

TRADUCCIÓN DE JOSÉ GARCÍA VÁZQUEZ

## ΕΝΑ ΤΟ ΧΕΛΙΔΟΝΙ

Ένα το χελιδόνι  
Για να γυρίσει ο ήλιος  
Θέλει νεκροί χιλιάδες  
Θέλει κι οι ζωντανοί

κι Άνοιξη ακριβή  
θέλει δουλειά πολύ  
να 'ναι στους Τροχούς  
να δίνουν το αίμα τους

Θέ μου Πρωτομάστορα  
Θέ μου Πρωτομάστορα

μ'έχτισες μέσα στα βουνά  
μ'έκλεισες μέσ' στη θάλασσα!

Πάρθηκεν από Μάγους  
Το 'χουνε θάψει σ'ένα  
Σ'ένα βαθύ πηγάδι  
Μύρισε το σκοτάδι

το σώμα του Μαγιού  
μνήμα του πελάγου  
το 'χουνε κλειστό  
δι κι όλη η Άβυσσο

Θέ μου Πρωτομάστορα  
Θέ μου Πρωτομάστορα

μέσα στις πασχαλιές και Συ  
μύρισες την Ανάσταση!

Σάλεψε σαν το σπέρμα  
Το φοβερό της μνήμης  
Κι όπως δαγκώνει αράχνη  
Έλαψαν οι γιαλοί

σε μήτρα σκοτεινή  
έντομο μέσ' στη γη  
δάγκωσε το φως  
κι όλο το πέλαγος

Θέ μου Πρωτομάστορα  
Θέ μου Πρωτομάστορα

μ'έζωσες τις ακρογιαλιές  
στα βουνά με θεμελίωσες!

Οδυσσέας Ελύτης

## Una la golondrina

*Una la golondrina                    y ardua la Primavera  
Para que el sol regrese            grande será la tarea  
Quiere que muertos a miles        queden bajo las ruedas  
Quiere que los vivos su            propia sangre viertan*

*Mi Dios, Protomaestro            me fundaste en las montañas  
Mi Dios, Protomaestro            me has encerrado en medio del mar*

*Tomado fue por Magos            el cuerpo de Mayo  
Lo han enterrado en una            tumba del piélago  
En un profundo pozo            lo tienen recluido  
Aromas de tinieblas y todo el Abismo*

*Mi Dios, Protomaestro            entre lilas de pascua, Tú  
Mi Dios, Protomaestro            aromas de Resurrección*

*Se agita como esperma            en vientre siniestro  
En la tierra, terrible,            de la memoria el insecto  
Y cual muerde una araña        así mordió la luz  
Relucen las riberas            y todo el piélago*

*Mi Dios, Protomaestro            me circundaste de litorales  
Mi Dios, Protomaestro            en los montes me cimentaste.*

ODISEAS ELITIS

## ΔΟΣΤΕ ΜΟΥ ΜΙΑ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ

Δεν έχω σπίτι κι όνομα  
και κώδικες και νόμους  
αιώνες τώρα περπατώ  
σε στοιχειωμένους δρόμους

Την πίκρα έχω μάνα μου  
γυναίκα την ανάγκη  
στα χώματα που χόρεψαν  
Αγαρένοι και Φράγκοι

Ειν' απ' το δέντρο του Θεού  
η ρίζα που κρατεί με.  
Δόστε μου μία ταυτότητα  
να θυμηθώ ποιός είμαι.

Νίκος Γκάτσος



## Dame una identidad

*Ni códigos ni leyes  
ni casa ni nombre tengo  
siglos hace voy errando  
por hechizados senderos.*

*Amarga esposa ay madre  
la fatalidad poseo  
en el suelo en que bailaron  
Francos y Agarenos.*

*Es del árbol de Dios  
la raíz que me retiene.  
Dadme una identidad  
para que quién soy recuerde.*

NIKOS GASTOS

## ΜΑΝΑ ΜΟΥ ΕΛΛΑΣ

Δεν έχω σπίτι πίσω για να 'ρθω  
ούτε κρεβάτι για να κοιμηθώ  
δεν έχω δρόμο ούτε γειτονιά  
να περπατήσω μια πρωτοχρονιά.

Τα ψεύτικα τα λόγια τα μεγάλα  
μου τα 'πες με το πρώτο σου το γάλα  
μα τώρα που ξυπνήσανε τα φίδια  
εσύ φοράς τ'αρχαία σου στολίδια  
και δε δακρύζεις ποτέ μάνα μου Ελλάς  
που τα παιδιά σου σκλάβους τα πουλάς.

Τα ψεύτικα τα λόγια τα μεγάλα  
μου τα 'πες με το πρώτο σου το γάλα  
μα τότε που στη μοίρα μου μιλούσα  
είχες ντυθεί τ'αρχαία σου τα λούσα  
και στο παζάρι με πήγες γύφτισσα μαϊμού  
Ελλάδα Ελλάδα μάνα του καημού.

Τα ψεύτικα τα λόγια τα μεγάλα  
μου τα 'πες με το πρώτο σου το γάλα  
μα τώρα που η φωτιά φουντώνει πάλι  
εσύ κοιτάς τ'αρχαία σου τα κάλλη  
και στις αρένες του κόσμου μάνα μου Ελλάς  
το ίδιο ψέμα πάντα κουβαλάς.

Δεν έχω άγιο να προσκυνώ  
ούτε καντήλι σ'άδειο ουρανό  
δεν έχω ήλιο ούτε' αστροφεγγιά  
να τραγουδήσω μια πρωτομαγιά.

Νίκος Γκάτσος

# Grecia, madre mía

*No tengo casa a la que ir  
ni cama en la que echarme a dormir  
no tengo calle ni barrio  
para pasear el primer día de mayo.*

*Las grandes palabras embusteras  
que con tu leche primera me dijeras  
pero ahora que las sierpes despertaron  
con tus viejas joyas te has ornado  
y Madre Grecia más no me has de llorar  
a tus hijos como esclavos venderás.*

*Las grandes palabras embusteras  
que con tu leche primera me dijeras  
y cuando le hablaba ahora a mi destino  
con tus antiguas galas te has vestido  
y en el bazar me arrastras cual guiñapo  
ay Grecia madre de hijos desgraciados.*

*Las grandes palabras embusteras  
que con tu leche primera me dijeras  
y ahora que otra vez se aviva el fuego  
te recreas en tus antiguos apogeos  
y en las arenas del mundo Madre Grecia  
con la misma mentira siempre auestas.*

*Santo al que rezar no tengo  
ni candil en un vacío cielo  
ni sol ni cielo estrellado  
para cantarle al primer día de mayo.*

NIKOS GASTOS

# 4 Lecturas

*Mémoire d'Ulysse*  
*Récits sur la frontière*  
*en Grèce ancienne*

François Hartog  
Gallimard, París, 1966  
262 páginas

---

*Travels with*  
*a Tangerine*  
*A Journey in the*  
*Footnotes of Ibn Battutah*

Tim Mackintosh-Smith  
Picador. Londres, 2002  
352 páginas

Estos dos libros sobre viajes son a su vez viajes por libros y, como todo libro y todo viaje, se salen de su ruta para volver luego a ella y dejar otras muchas sin explorar, aunque las rocen y esbocen en sus incursiones y bifurcaciones. Son, por ello, libros-referencia, libros-recuerdo, libros-fuente. Son el pie de futuras aventuras, singladuras y dolores de cabeza.

François Hartog nos presenta un sinfín de viajeros. Pero empieza con Ulises. El Ulises al que el viaje convierte de héroe en hombre, pues lo único que quiere es volver. Pero el propio Ulises viaja sobre sí mismo, y el de Dante quiere volver a irse, y otros se pierden en la ciudad, para en ese ir y volver “cargarse de espacio y tiempo”, al decir de Mandelstam.

Nos lleva también a Egipto, la referencia originaria de lo(s)

griego(s), el padre al que hay que matar, pues también es bárbaro y hay que construirse frente a él. Un Egipto que también viaja y que vuelve a emerger por obra de la ambición de un arribista metido a emperador.

Y luego, Pitágoras, que viaja en pos de “theoria” y “sophia”, términos que se imbrican en él y en el libro, en una vida que viaja y se reencarna en la de Apolonio, el de Tiana. Ambos son crisoles contradictorios, incoherentes, improbables, pues aúnan ciencia y mística, lo humano y lo divino, lo griego y lo bárbaro. Inasibles, saltan en lentejuelas intemporales al intentar asirlos.

Y es que la identidad es virtual; vale para explicar... pero no existe. O existe en la medida en que es también alteridad. Y por eso los griegos, para construirse, para hacerse, son los primeros en eso, miran fuera de sí, miran al

otro. Aunque sea para rechazarlo e ignorarlo una vez conocido, sin molestarse en aprender su lengua. Pues la lengua del bárbaro no es más que balbuceo, mientras que el griego se construye, se articula, se inventa. Y todos pueden ser griegos; unos quieren y otros no; unos tienen el valor, otros no. Eso es lo que trata de contarnos Tucídides: la “grecidad” se aprende... Vaya término... “grecidad”; o sea, lo que ahora, con un término mucho más bonito se llama, qué casualidad, “Romiosini”.

Porque Roma es el último encuentro. Roma también se inventa y si se puede decir que los romanos son griegos, los griegos, tras su vaivén por la nueva Roma bizantina, acaban siendo “romanos”: “romaios” es la palabra con la que los griegos acabarán identificándose a sí mismos, creando la Romiosini, así, sin traducir y sin comillas.

Romiosini, desafío moral y construcción obligatoria para todos, pues como decía Ritsos, su máximo cantor, no hay que llorarla, pues siempre renace, y con su arpón de sol arponeará la bestia.

“Al final, todos buscamos lo mismo: el conocimiento... y,

aunque no lo admitamos, también fama y fortuna”.

Eso dice Tim Mackintosh Smith en una entrevista en el diario egipcio *Al.-Ahram*, en la que habla de su libro, viaje por las notas al pie de un cítrico... de una mandarina (“tangerine”), aunque en la portada del libro aparezca una naranja travestida de globo terráqueo. Viaje por la senda del tangerino trotamundos, recorrido por la lengua árabe y... por la comida, pues, a falta de otras cosas, una codorniz rellena es la experiencia sensual más próxima a una concubina.

Ibn Battuta recorrió en su vida, durante casi 30 años (1325-1354), más de 75.000 km, el triple de lo que se hizo Marco Polo. Viajó principalmente por el mundo islámico, contemplando la variedad que agrupaba la *ummah*, la comunidad de los creyentes. Llegó hasta la China y hasta el centro de África. Y a su vuelta definitiva a Tánger, dictó su libro, *El Rihlah*, relato de todos sus periplos (hay traducción española: *A través del Islam*. Editora Nacional. Madrid, 1981)

Tim Mackintosh-Smith es un inglés que desde hace 18 años vive en Yemen. Un día cayó en sus manos *El Rihlah* de

Ibn Battuta y allí empezó todo... Este libro es un recorrido por las huellas del primer viaje del tangerino, desde su ciudad natal a Constantinopla. Nos lleva por una doble narrativa, la suya y la de su modelo, en la que abundan los momentos mágicos, como si las contemplaciones y conversaciones de hace más de 600 años no se hubieran interrumpido y estuvieran ahí esperando que alguien las reanude. Ambos viajeros parecen más proclives a hablarnos de personas que de cosas, o a hablarnos de cosas en la medida en que éstas nos hablan de la gente. Tim Mackintosh-Smith tiene además un talento especial para transmitirnos su placer en descubrir las variantes de la lengua árabe, y así el paisaje físico y humano se hace también lingüístico, y la comunidad de creyentes se convierte en realidad en una comunidad de hablantes.

Comemos en Damieta inigualables dulces. En Konya, capital de los derviches, asistimos a una de las descripciones más certeras e inquietantes de la experiencia mística, en el encuentro con Hajji Baba, superior de los

sufíes, que recuerda al encuentro de Ibn Battuta con el depuesto emperador bizantino Andrónico II, convertido en eremita. Pasamos por la germanizada costa turca, en la que el autor tiene un entrañable encuentro con unos "paisanos", unos judíos de origen yemení, que añoran la tierra de los abuelos. Y a la postre, o al

principio, visitamos la tumba del Ibn Battuta en Tánger, en la que se exhibe una fotografía suya... eso sí, muy antigua, y se nos invita a seguir los consejos del gran viajero, que sabía de buena tinta que fumar en narguile hace mucho menos daño que fumar tabaco... Y es que Ibn Battuta fue tan gran viajero, que, como el Ulises de Mandelstam, también

regresó cargado de espacio... y de tiempo.

"Quién se mueve (gira, da vueltas, viaja..) olfatea (curiosear, indaga, interpreta...)" reza un conocido dicho griego. Estos dos libros son una invitación a seguir ese consejo.

*José García Vázquez*

# 5 Cuaderno de bitácora



## La función de Roland

Parecía que todo iba a quedar en una mera operación comercial, o sea, virtual, o si se quiere, espectral. Y lo sigue siendo. Pero salió, se desmarcó y marcó. Había sustituido a uno de la cantera: el mundo al revés, como cuando, años ha, Chendo le hizo un túnel a Maradona. Parecía que con sólo exhibirlo, como Aquiles junto a las naves, bastaba, si no para aterrar a los contrarios, al menos para espolear a los propios. Y seguir vendiendo camisetas y demás marchandaisin. Pero, salió, se desmarcó y marcó. Al minuto. Mejor guión no hubiera escrito Florentino. Claro que los contrarios colaboraron con una gran cantada, como coreando la acción del genio. O sea, que podemos tener lo mejor de los dos mundos, si sale del letargo en que parece haberse sumido tras su atracón. Si no juega, porque espolea, y si juega, porque impone. Habrá que esperar, con todo, a otros Roncesvalles. Y es que hay mucho Bernardo del Metacarpio acechante en los desfiladeros de las defensas contrarias, dispuestos a cortar por lo menos sano. El tiempo lo dirá, pero de momento, el chaval ha empezado ya a amortizar. Que no es poco.

## Independence pays

Con su vocecilla de hojalata, el chico de los recados anunció que quien le tira de los hilos también quería ser rey, o mejor, directamente, reina madre, o sea, un híbrido de Amagoya y Don Corleone. Para luego decir, que si sí, que si no, que en realidad, bueno, me asocio y me desasocio... y las rondas las pagas, como de costumbre, tú, que eres el que tiene la cervical distinta y el Rh contaminado. Y que no hay que tener tanto miedo,

que no es para tanto, pues los chicos no son malos, sólo un poco díscolos, y es que sufren mucho. Y que para eso está él, para garantizar... Quizás proponga una jaculatoria, como invocación mágica... *Arzallus dei qui ponis zugarramurdi... dona no... vis pacem parabellum.*

## Simón del concierto

Decía un cronista que los músicos sonreían durante todo el concierto. A pesar del dramatismo de la quinta de Mahler. Y es que Sir Simon tiene mucho encanto. Gracias a la buena voluntad de las casas discográficas, se hicieron realidad los deseos de los rejuvenecidos profesores de la orquesta y Mister Rattle pudo tomar posesión y dirigir, el pasado septiembre, su primer concierto como titular de los filarmónicos berlineses. Y lo empezó ¡con una obra contemporánea, fíjese usted! Que tuvo éxito, además. Ahora eso sí, en la segunda parte, con la quinta de Mahler, ya fue la apoteosis. Qué curioso que hace escasamente dos décadas todavía Mahler hacía fruncir el entrecejo a buena parte del público berlinés, cuando Karajan programó un ciclo completo... previo, como de costumbre, a la correspondiente grabación. Al fin y al cabo, no iba él a ser menos, si ya Solti, Bernstein y otros lo habían grabado. Sir Simon, entre otras cosas parece que por eso lo han fichado, reincidió en el segundo concierto y dirigió otra obra “contemporánea”, que también tuvo, cómo no, mucho éxito. Claro que estas obras, *Asyla* de Thomas Adès y *Gran Duo* de Magnus Lindberg están, por lo espectaculares, dentro de lo considerado “asequible”. Otra cosa hubiera sido programar a Brian Ferneyhough o Salvatore Sciarrino... Y ya veremos cómo reaccionan a las obras ya programadas de Anthony Turnage y Heiner Goebbels. Con todo, la cosa promete y los berlineses, tras el pomposo Karajan y el adusto Abbado, parecen encantados con el sonriente Rattle. Encaja bien su (e)stilo y su encrespada pelambreira semicana, con la nueva escaillain(g) de la vecina Postdamer Platz.

Y es que, a la postre y mal que nos pese, da gloria oírlos.

## Hipotenusa

No se sabe si fue una enseña de cuartel (fragmento de otra), el resultado de los dos tintes más baratos o los colores que mejor se veían en altamar. En cualquier caso su origen es bastante utilitario y banal. Retal, baratija o signo en la distancia, acabó de arma arrojadiza y excluyente, monopolizada por sectarios. Y el caso es que, en cuanto se libró de la clueca monocéfala, parecía redimirse y cobrar un valor en contra de su etimología, pues *bandera* y *bandido* tienen el mismo origen, el de *mettere a bando*, el de *bannir*. Símbolo débil, sólo parecía reinar últimamente en el fútbol, y podía entenderse simplemente como tarjeta de visita, gentileza de identificación... Mira, yo soy de aquí y me encanta conocerte a ti, que eres de allí, de otro trapo y aunque lo agiten no hay que entrar a él y puedes ser de aquí, si quieres. Pero ahora, parece que Napoleón-Mari, sin duda con el doméstico apoyo de su Lejía de Botellón, quiere volver por los trillados caminos de la espiral mimé-

tica y hacerla pasar, pues nunca estuvo tan rodeada de catetos, por agresiva hipotenusa. Y no deja de preocupar, pues es un pasito más en esa extraña tendencia a confundir partido, gobierno y Estado. Ya sabemos cómo las gastaban los que así lo hicieron... y los que pretenden hacerlo. Y si no que se lo pregunten a la futura reina madre de Chapelistán.

## Un santo con gafas

No había ninguna pancarta, pues, a decir de los organizadores, hacía provinciano, o sea, hortera. Lo que no impedía la pres(id)encia de un ostensorio con diente. Subía a los altares, en olor de vacuidad, el fundador de una de las guardias pretorianas del actual pontífice. Autor de un pseudokempis lleno de alusiones carajimísticas, predicaba, entre oquedades de gafoso mascarón de proa, que sí se puede servir a la vez a Dios y al dinero. Entre tanto preboste asistente al acto destacaba la ministra, a la que, por una vez liberada de su *look* Éboli-Ahumada, la peineta le sentaba peor... que al canonizando. Y el diente allí presente. Quizá dentro de poco junto al diente pongan a un embrión...

## Rímel y castigo

Muchos fueron los autollamados y casi todos los excluidos. Y hubo llanto y crujir de dientes en las tinieblas exteriores a la operación que promete cielos y sueños. Aunque a algunos nos suene a pesadilla. Y así quedó reclutado el nuevo material para el famoseo cutre, la nueva carnaza de las telefonías y los nuevos héroes del villorrio identitario. Aunque desafinen como gatos afónicos. Y el resto... a soltar lágrimas teñidas (hace tiempo que muchos de ellos también se pintan la raya) y seguir esperando lo imposible.

## Gay games

Cada año, en algunos anuarios económicos, se presentan mapamundis no según el criterio geográfico, sino conformes con otros parámetros: renta per cápita, aprovechamiento del suelo, alfabetización, gasto en armamento, etc... Así, estados liliputienses aparecen gigantes y territorios inmensos se reducen a minucias.

Del 25 de octubre al 9 de noviembre se celebran en Sydney los Gay Games. Los sextos ya. Fundados por Tom Wadell, decatleta olímpico estadounidense, en 1981, este autodenominado "Festival Deportivo y Cultural" agrupa cada cuatro años, a (de)semejanza de los Juegos Olímpicos, a gays, lesbianas, bisexuales, transexuales y sus amig@s en una manifestación de orgullo y visibilidad.

Participan esta vez unos 12.000 atletas (aparte de los 1.600 que lo hacen en el festival cultural) procedentes de más de ochenta países. Y el reparto habla por sí mismo. Frente a los casi 5.000 que acuden de EE.UU.,

1 hay de Rusia. De Australia, casi 3.000 y de Brasil, 1. De Holanda, unos 800 y de Portugal... ninguno. Más de 900 de Alemania y de Grecia...2. Casi 900 de Canadá y 1 de Argentina. De España, 23. Un mapamundi que ilustrara este reparto hablaría mucho de recursos, actitudes, sentido del grupo, visiones del mundo y sociedad satisfecha.

Quizá ha influido la distancia... pero las cifras de Ámsterdam hace cuatro años eran similares. En 2006 se celebrarán en Montreal y sus organizadores se han impuesto como tarea superar los 20.000 participantes y empezar a trabajar para aliviar estos desequilibrios. Mucho más fácil tienen lo primero que lo segundo.

## Europalia Bulgaria

El nombre de la doncella raptada se asocia al de una fiesta romana que celebraba las cosechas. En la de este año, le toca el turno a Bulgaria. Europalia, asociación privada belga de financiación bastante pública, está especializada en “poner en el mapa” a países. La dedicada a España en 1985 a ello contribuyó, al menos en ciertos medios. De unos años a esta parte, está presentando a los futuros países miembros de la Unión (Polonia, Hungría, República Checa y ahora Bulgaria). A veces ha salido de las fronteras propiamente europeas (México y Japón). La manifestación se pretende integral y abarcar todos los aspectos de la historia y sociedad del país protagonista. Aunque centrada principalmente en Bruselas, estará presente en una veintena de otras ciudades belgas. Para informarse, puede visitarse su sitio internet: <http://www.europalia.be>.

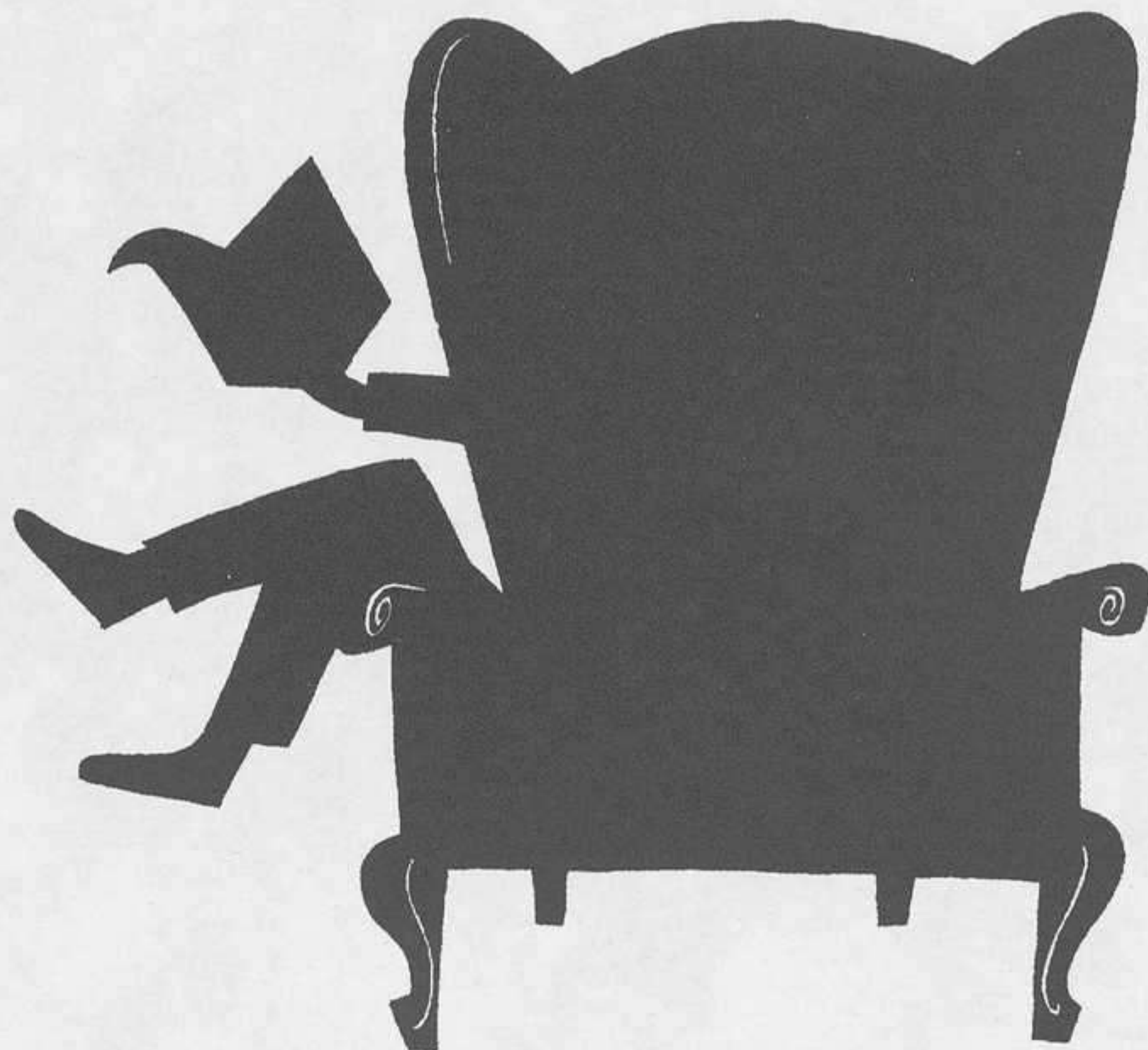
## Duelo de titanes

Desde que Gertrud Stein y su hermano Leo, leyenda o realidad, los presentaran en 1906, no dejaron de “dialogar”. Y más de una vez, el uno y el otro, manifestaron que eran los únicos en entenderse mutuamente. Los Stein ya colgaban juntas sus obras. André Breton lo hizo en 1918 y, en 1946-47, lo hizo el Victoria and Albert Museum. Comentario del uno: “Matisse pinta unos cuadros bellos y elegantes”; y del otro “es como cohabitar con un epiléptico”. Ahora, en París, en el Grand Palais, y hasta el 6 de enero de 2003, unas 170 obras dan testimonio de este toma y daca, gracias, entre otras cosas, a los buenos oficios y beneficios de un mecenas procedente de la industria del lujo. Y “gracias” también al once ese, que ha disparado los seguros, faltan obras capitales. Más información en el sitio internet <http://www.matissepicasso.org>.

TEXTOS DE JOSÉ GARCÍA VÁZQUEZ



# La cultura pasa por aquí



AV Monografías	Claves de Razón Práctica	Experimenta	Mas Jazz	Revista HispanoCubana
Ábaco	CLIJ	El Extramundi y los Papeles de Iria Flavia	Matador	Revista de Estudios Orteguianos
Academia	El Croquis	FotoVideo	Melómano	RevistaAtlántica de Poesía
ADE Teatro	Cuadernos de la Academia	Goldberg	Mientras Tanto	Revista de Libros
Afers Internacionals	Cuadernos de Alzate	Grial	La Mirada Limpia	Revista de Occidente
Álbum	Cuadernos Hispanoamericanos	Guaraguao	Nickel Odeon	Ritmo
Archipiélago	Cuadernos de Jazz	Hélice, revista de poesía	Nuestro Tiempo	Scherzo
Arquitectura Viva	DCidob	Historia, Antropología y Fuentes Orales	Nueva Revista	El Siglo que viene
Archivos de la Filmoteca	Debats	Historia Social	Ópera Actual	Síntesis
Arte y parte	Delibros	Ínsula	La Página	Sistema
Astrágalo	Dezeme	Intramuros	Pasajes	Temas para el Debate
Atlántica Internacional	Dirigido	Jakin	Papeles de la FIM	A Trabe de Ouro
Aula, Historia Social	Doce Notas	Lápiz	Papers d'Art	Turia
L'Avenç	Doce Notas Preliminares	Lateral	Política Exterior	Utopías/Nuestra Bandera
Ayer	Ecología Política	Leer en primavera, verano, otoño, invierno	Por la Danza	Veintiuno
Boletín de la Institución Libre de Enseñanza	El Ecologista	Letra Internacional	Primer Acto	El Viejo Topo
CD Compact	Er, Revista de Filosofía	Letras Libres	Quimera	Visual
El Ciervo	Exit, Imagen y cultura	Leviatán	Quórum	Zona Abierta
Clarín		Litoral	Raíces	
			Reales Sitios	
			Reseña	



Asociación de  
Revistas Culturales  
de España

## Exposición, información, venta y suscripciones:

Hortaleza, 75. 28004 Madrid  
Teléf.: +34 913 086 066  
Fax: +34 913 199 267  
www.arce.es  
info@arce.es

EL RAPTO DE EUROPA SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN DICIEMBRE DE 2002,  
DURANTE LOS DÍAS EN QUE LA MAREA NEGRA SOFOCÓ  
LA POESÍA DE LA COSTA DA MORTE.





# Boletín de suscripción

## Tipo de suscripción:

- Deseo suscribirme a la revista EL RAPTO DE EUROPA por un año (2 números) a partir del número.....
- Deseo suscribirme a la revista EL RAPTO DE EUROPA por dos años (4 números) a partir del número.....

## Tarifas:

- |  |   |
|--|---|
| <input type="checkbox"/> Suscripción ANUAL España: 17 €  | <input type="checkbox"/> Suscripción BIENAL España: 32 €  |
| <input type="checkbox"/> Suscripción ANUAL Europa: 24 €  | <input type="checkbox"/> Suscripción BIENAL Europa: 30 €  |
| <input type="checkbox"/> Suscripción ANUAL América: 44 € | <input type="checkbox"/> Suscripción BIENAL América: 54 € |

## Forma de pago:

- Cheque adjunto a nombre de Calamar Edición y Diseño, S.L.
- Contrarrembolso (sólo España). Coste adicional reembolso: 3 €
- Transferencia (adjuntar justificante de la transferencia bancaria)

Banco Santander Central Hispano • C/ Conde Xiquena, 17. 28004 Madrid • cc: 0049 6127 11 2016037894

## Datos personales:

Empresa/Institución (si procede) ..... NIF / CIF .....

Nombre ..... Apellidos .....

Dirección ..... Código Postal .....

Población ..... Provincia ..... País .....

Teléfono ..... Fax ..... E-mail .....

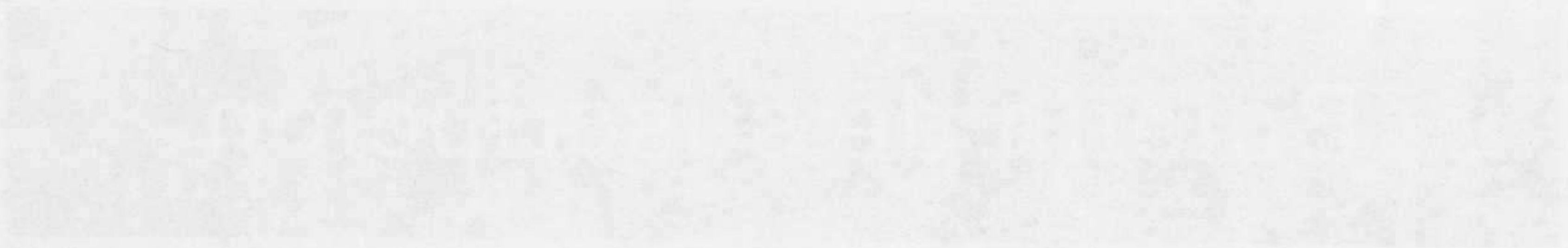
Observaciones .....

.....

Para realizar su suscripción envíe una copia de este boletín por carta o fax a:

Calamar Edición y Diseño. C/ Espada 4. 4º B. 28012 Madrid • Tel / Fax: 91 429 89 23

Si lo desea puede realizar su suscripción *on-line* desde [www.elraptodeeuropa.com](http://www.elraptodeeuropa.com)





el **raptode** europa

