

CRÍTICA DE LA CULTURA • Nº 4, MAYO 2004 • 9 €

el raptodeeuropa

[fronteras]



los muros en palestina
fronteras: la calle de al lado
la passion de la frontière
los ejércitos y las fronteras
luciano matus
paul celan: poemas póstumos

REYES MATE
PEDRO SERRANO
ELISE GUIDONI
LUIS OTERO
CARLOS PEREDA
RICARDO IBARLUCÍA

el **raptodeeuropa**



DIRECCIÓN:

Cristina Santamarina • direccion@elraptodeeuropa.com

EDICIÓN:

Patricia Piñeiro • editor@elraptodeeuropa.com

CONSEJO EDITORIAL:

Gonzalo Abril
Milagros Cid
Fernando Conde
José Miguel Marinas

Ildefonso Rodríguez
Miguel Ángel San José
Carlos Thiebaut
José García Vázquez

CONSEJO ASESOR:

Jorge Acanda (La Habana)
Lluis X. Álvarez
Barbara Cassin (Paris)
Norberto Chaves
Carlos Costa (São Paulo)
Xavier Delpierre (Londres)
Antonio Gamoneda
Ignacio Gárate (Burdeos)
Luis García Soto
Daniel Martin (Massachusetts)
Luisa Martín Rojo

Luis Otero
Carlos Pereda (México DF)
Maria Salamone (Roma)
Nelly Schnaith
José Augusto Seabra (Oporto)
Muniz Sodré (Rio de Janeiro)
Zoltán Szankay (Bremen)
Ronald M. Turnbull (Glasgow)
Amelia Valcarcel
Françoise Wuilmart (Bruselas)

DISEÑO DE CUBIERTA:

Joaquín Gallego

DISEÑO Y MAQUETA:

Miguel San José Romano [Calamar]

© Calamar Edición y Diseño, s.l.

© ILUSTRACIONES:

PÁG. 4 © Joaquín Gallego. PÁG. 64, 67, 70: © Emilo Zaldívar

© FOTOGRAFÍAS PÁG. 90: © Olivier Debroise

EDICIÓN, ADMINISTRACIÓN, PUBLICIDAD Y SUSCRIPCIONES:

C/ Gran Vía, 69. Oficina 412. 28013 Madrid

Tel.: 91 548 77 47 • Fax: 91 548 77 48

info@calamarediciones.com • www.calamarediciones.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.

El Rapto de Europa cuenta con una página en internet donde se publican de forma habitual los sumarios y parte de los contenidos de la revista:

www.elraptodeeuropa.com



ASOCIACIÓN DE REVISTAS
CULTURALES DE ESPAÑA



FEDERACION IBEROAMERICANA
DE REVISTAS CULTURALES



Centro Español de Derechos Reprográficos
Entidad de Autores y Editores

1. Monografía

Fronteras • *Editorial* • PÁG. 5

Los muros en Palestina • *Reyes Mate* • PÁG. 7

Fronteras: la calle de al lado • *Pedro Serrano* • PÁG. 13

La passion de la frontière • *Elise Guidoni* • PÁG. 21

Las fronteras como gestión de la fluidez existencial • *Christian Retamal* • PÁG. 27

Los ejércitos y las fronteras • *Luis Otero* • PÁG. 35

El sueño de un cartógrafo: la Raya de Portugal • *José Navarro-Ferré* • PÁG. 43

Sigilosa frontera • *Miguel Ángel Nieto* • PÁG. 47

Fronteras de la diferencia • *Valeria Herrera* • PÁG. 51

Viajando por la íntima frontera • *Carlos Soldevilla* • PÁG. 55

Morir en la frontera • *Ignacio Gárate-Martínez* • PÁG. 63

2. Raptos

El poder sobre la vida o la muerte a la vuelta de la esquina
Rodrigo Castro Orellana • PÁG. 75

3. Poéticas

Luciano Matus o algunos ejercicios para aprender a mirar
Carlos Pereda • PÁG. 89

El improvisador como músico limítrofe • *Javier Escaned* • PÁG. 93

Paul Celan: seis poemas póstumos • *Ricardo Ibarlucía* • PÁG. 97

4. Lecturas

“Muslim Europe or Euro-Islam” • *Carlos Thiebaut* • PÁG. 107

“Crítica de la razón indolente” • *Fernando Conde* • PÁG. 110

“21 gramos” • *José García Vázquez* • PÁG. 116

“Il ritorno di Ulisse” • *José García Vázquez* • PÁG. 118

5. Cuaderno de bitácora

Nueve textos breves • *Gonzalo Abril* • PÁG. 121

Fronteras

Fronteras geográficas, fronteras corporales, fronteras ideológicas... “Hasta aquí hemos llegado”; “no pasarse de la raya”; o simplemente, “no pasarse”. Las fronteras dividen al tiempo que otorgan identidad, distancian pero indican puntos de referencia; encierran, mientras enseñan a negociar acuerdos. Límites: de aquí para allá, tú; de allá para aquí, yo. La delimitación (distinción, dice Bourdieu) es un mecanismo del principio de la realidad para distinguir entre lo plausible, lo probable, lo deseable, lo necesario, lo urgente, lo contrario. Los dilemas ante las fronteras son constantes: vivir es estar situándonos perpetuamente en otro lugar, convivir es aprender topología relacional para no ser el centro pero tampoco quedarnos al margen, para que no nos dejen de lado, para que vivir no sea un fuera de juego ni fuera de lugar. Vulnerar los límites o sentirse vulnerado por ellos, parece ser el dilema vital de la condición humana. Porque ser es asumir fronteras: nacionalidad, escritura, saber, ley, finitud. Pero ser es reconocer que hay otro, que es otro, que es frontera al mismo tiempo que es puente, no soy sin él.

Hoy habitamos tiempos fronterizos, sabemos que el dolor y la esperanza pueden ser vecinas inmediatas en la biografía de una ciudad, de un país, de un continente. El 11 de marzo nos dejó mudos y asolados experimentando un dolor que sólo podía ser padecido para que no se tras-

tocara en locura. Pero también supimos que el límite del dolor ha de ser la reflexión, la búsqueda de nuevas maneras de afrontar (es decir, mirar de frente las fronteras de la realidad) para entender que lo indeterminado nos hace más responsables y más protagonistas del futuro. Tres días más tarde, toda una sociedad decide responder masiva y cívicamente a una consulta electoral y construye otro acontecimiento, una cota de civismo que se atreve a otear otra manera de pensar la polis.

Los acontecimientos son fronteras de la historia pero sus trayectos o sus devenires son siempre inciertos, inesperados, abiertos, indeterminados... Desde este periodo histórico marcado por el contorno de la intensidad de todo cuanto acontece, por la evidencia insoslayable de que las líneas de fractura son experiencias inevitables de la vida en las que se fraguan males y parabienes, proponemos un acercamiento a la amplia, compleja, diversa y urgente atención al concepto de frontera manteniendo la tensión de dos pensamientos convergentes: por un lado, que dicha reflexión presente en este número no es más que un acercamiento desde algunos de los diversos enfoques posibles. Pero en segundo lugar, lo hacemos con la convicción de que dicho acercamiento pretende –metafóricamente– abrir el horizonte de reflexión para que los confines de la cultura de la tolerancia y la diversidad nos contengan a todos.

Los muros en Palestina

Reyes Mate

Profesor de investigación en el Instituto de Filosofía del CSIC

“El pueblo judío ha querido vivir durante siglos sin fronteras...”. Así comienza el autor un recorrido breve pero intenso por la historia intelectual de la creación del Estado de Israel y la construcción, desde entonces, de un sinfín de muros sucesivos. Entre ellos, el del “desconocimiento y la incomprensión de las causas –y de la responsabilidad europea– en este problema”.

1 El pueblo judío ha querido vivir durante siglos sin fronteras. Había aceptado un destino diaspórico y por eso había renunciado a constituirse en Estado. Mendelssohn recuerda que eso no fue una casualidad. Israel ya lo intentó una vez fundando un Estado teocrático y aquello canceló toda posibilidad de repetición. Aquella “constitución mosaica” pretendió realizar el ideal, es decir, hacer de la política el lugar de la justicia absoluta. Y fracasó, tal y como habían pronosticado los profetas al pueblo judío empeñado en tener *un rey visible, de carne* (Mendelssohn, 261). Los gobernantes abusaron de la autoridad y el carácter “divino” de su poder sólo sirvió para justificar esos abusos. “*Entonces, quedó minada la constitución; la unidad de interés, suprimida; Estado y religión ya no eran lo mismo y no era imposible la colisión de obligaciones*” (Mendelssohn, 261), es decir, se había demostrado que la lógica del poder no coincidía con la de la justicia divina. Esta experiencia explicaría, a sus ojos, “*la precavida respuesta del fundador de la religión cristiana: dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios*” (ídem), una pauta que el judío Mendelssohn recoge y actualiza en una fórmula que fue santo y seña para buena parte del judaísmo posterior: “*adaptaos a las costumbres y a la constitución del país a que os hayáis trasladado, pero manteneos también con perseverancia en la religión de vuestros padres. ¡Soportad las dos cargas tan bien como podáis!*” (Mendelssohn, 263). Es la tesis de la doble militancia.

Lo suyo, desde entonces, era vivir pacíficamente entre los demás pueblos, aceptando que su relación con la tierra y la lengua y el Estado judío era simbólica y no ya física. Su tierra no era el humus del Estado sino una Tierra Prometida o Santa que no precisaba traducción política.

Ocurrió así durante la Edad Media y la cosa no cambió, en este sentido, con la llegada de la Modernidad. Cambió la explicación pero no la praxis. El judío moderno, tan bien representado por Natán el Sabio, se pregunta en un momento: “¿no somos acaso hombres antes que judíos, musulmanes o cristianos?” Hay una pertenencia a la especie que crea fraternidad antes de cualquier diversidad. Eso no se le hubiera ocurrido a ningún judío medieval o de la antigüedad: primero se era judío, cristiano o musulmán y eso no tenía por qué significar intolerancia. Desde la diferencia supieron crear un sistema de convivencia basado en el respeto por el otro que emanaba de la propia religión y del sentido común. Eso, que dio pie por ejemplo a la “convivencia de las tres culturas” en la España bizantina, no impidió desde luego momentos de enfrentamiento, persecución y violencia (como tampoco lo impediría la nueva tesis de la modernidad). Lo propio del judío, sin embargo, era convivir en una sociedad como pueblo colectivo que no pretendía “una constitución propia”, como diría Mendelssohn. La Modernidad cambia las reglas de juego en el sentido de que camina hacia un Estado que trasciende toda confesión religiosa, de suerte que el disfrute de los derechos ciudadanos no vengán ni condicionados ni derivados de la confesión religiosa sino de lo común y previo de todos los hombres: la condición de seres humanos. Al judío le viene bien esa renuncia histórica de la confesión religiosa a ser base del poder político porque ellos ya habían renunciado a ella desde los tiempos de Moisés.

Natán se convierte en la figura de referencia de la Alemania culta, tanto judía como no judía, desde su aparición hasta los albores de la Primera Guerra Mundial. Natán es el signo del hombre moderno, abierto al mundo, de ese tipo de hombre que llamamos huma-

nista. A esa alta cultura centrada en el ideal de Natán se la llamará *Bildung*. Pero su estrella palidece cuando surge el nacionalismo. Para un nacionalista la vocación universal es señal de un grave debilitamiento del patriotismo. Natán empieza a ser sospechoso. Ernst Moritz, combatiente antifrancés, no se engaña al ver en esa guerra franco-prusiana a muchos judíos combatiendo a su lado. Les mira con desprecio, pese a estar en la misma trincheras, porque considera que hay mucho Natán debajo de su patriotismo y eso debilita la causa. Con tanto amor a la humanidad no se podía desarrollar el odio suficiente para combatir eficazmente al francés, tan próximo él. Fichte llega por su parte a sustituir claramente “humanidad” por “nacionalismo”. Propone una definición de la *Bildung* que será retomada luego por un libro de Friedrich Paulsen, *Das Deutsche Bildungswesen*, (1912) que creará escuela. *Die Bildung*, venía a decir Fichte, era un medio para dar forma a la realidad social, gracias al poder de las ideas, pero de las ideas arraigadas en la naturaleza alemana (Mosse, 1988, 24). Como es natural, este cambio se hizo poco a poco. Ya a principios del siglo XIX, Friedrich Schleiermacher, el teólogo alemán más influyente de su tiempo, invitaba a los alemanes a no ver en el estado algo negativo (como decía Humbolt), sino una autoridad moral. Fichte remata la faena, al otorgar al Estado la competencia exclusiva para la formación moral del pueblo. Valores indiscutibles de la *Bildung*, como eran el universalismo y la amistad, van dejando su sitio al *Volksgeist*, que es su negación. Nada ilustra mejor este cambio como el hecho, narrado por Rosenzweig, de un Hermann Cohen que ha amado la lengua y cultura alemana como ningún otro ciudadano alemán, pero que llega un momento en el que no puede hablar en clase de su Schiller porque los estudiantes no aceptan que hable de él un judío¹.

¹ F. Rosenzweig (1998). “Introducción a los escritos judíos de Hermann Cohen”, en Beltrán, Mardones, Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la modernidad*. Riopiedras. Barcelona, p. 40.

Los judíos, que han abrazado la causa de Natán, como si de una religión se tratara, se quedan solos. Bertold Auerbach, celebrado en el siglo XIX como autoridad indiscutible del judaísmo, decía que si “*en el pasado el espíritu religioso se surtía de la revelación, ahora venía de la Bildung*”. Y el joven Benjamin suspiraba con su tiempo cuando encontraba en el estudio de Goethe la esencia judía. ¿Y por qué ese fervor? Porque una sociedad conformada por la *Bildung* funciona con criterios de razón, de amistad y de universalidad. El judío veía en esas reglas de juego la posibilidad ideal para el despliegue de su genio. Esa identificación les lleva a participar en todas las causas en las que está en juego la identidad del Estado, por ejemplo, luchando contra Napoleón. No les movía el espíritu patriótico sino la defensa de un sistema de vida en el que podía ser ellos mismos. Gabriel Riessen, uno de los primeros políticos judíos, que llegó a vicepresidente del parlamento de Frankfurt (1848-9), decía que Natán encarnaba el progreso moral de la humanidad por la centralidad en él de “*la justicia, la comprensión y la belleza*”. Y recomendaba a los judíos que, en momentos críticos, se preguntaran “qué haría Lessing en este caso”. En los años ochenta, los judíos fueron los primeros y más entusiastas suscritores de una iniciativa ciudadana que se proponía hacer un monumento en honor de Lessing, según contaba *Die Allegemeine Zeitung des Judentums*. Todavía en 1929, el diario judío se deshacía en elogios de Lessing, con motivo del segundo centenario de su nacimiento, celebrando su ideal de humanidad y el haber sabido plantear una forma de ilustración que no supusiera reducir el judaísmo a mera moral. Hasta en 1933, con los nazis ya vencedores, el crítico judío de teatro Julius Bad fue encargado por el *Jüdischer Kulturbund*

para abrir la temporada del teatro con la representación del incombustible *Natán el sabio* (Mosse, 1988, 28-9). Los nazis, recién llegados al poder, les autorizaron la representación a condición de que “judaizaran” a Natán y no osaran representarle como un modelo para alemanes.

2 Las fronteras judías vienen de la mano del sionismo, un término que provoca inmediato rechazo dadas las emociones que despierta. Estamos, sin embargo, ante un fenómeno tan complejo como desconocido y es un error juzgarle a partir del conflicto actual entre israelíes y palestinos sin tener en cuenta su historia.

No nace como reacción al antisemitismo, como habitualmente se dice, aunque eso haya tenido su importancia, sino que es un fenómeno típicamente ilustrado que responde al deseo de emancipación política³. No se puede desligar el sionismo de los movimientos emancipatorios que surgen de la Revolución Francesa. 1789 consagra el derecho de los pueblos a elegir su destino y esto vale para todos los pueblos, incluido el judío. También para el pueblo elegido vale lo de la “muerte de Dios”, es decir, la organización del mundo “*utrum Deus non daretur*” y, por tanto, desde la voluntad y la razón de los individuos. Una prueba del origen ilustrado del sionismo es la oposición violenta que encuentra en un principio entre los grupos ortodoxos. En una recopilación de opiniones rabínicas sobre el particular se dice, por ejemplo, que “*la esencia misma del sionismo no es más que la destrucción de la religión de Moisés y de Israel*”. Según esta fuente, el nacionalismo judío “*se realiza destruyendo la religión*”. Y, dirigiéndose a ciertos sectores religiosos que apoyan el sionismo pensando

² George L. Mosse (1988). *Il dialogo ebraico-tedesco*. Giuntina. Firenze, p. 14.

³ Esta es la tesis que defiende con fuerza el autor del trabajo más documentado sobre el sionismo. Véase G. Bensoussan (2002). *Une histoire intellectuelle et politique su sionisme, 1860-1940*. Paris. Fayard.

que acabará potenciando la fe judía, dice que “*los sionistas son mucho más perversos que los simples laicos en sus propósitos porque hacen del nacionalismo un sustituto de la Torah y de los mandamientos. Si se acepta esta hipótesis entonces el miembro de este movimiento se siente liberado del cumplimiento de los preceptos de la Torah... El sionismo les ha inculcado el convencimiento de que con el nacionalismo son judíos de la cabeza a los pies*” (Bensoussan, 258).

Pero el sionismo no sólo se enfrenta a la ortodoxia sino también a la versión ilustrada representada por Moises Mendelssohn, es decir, al principio de la doble militancia: judío por dentro y asimilados por fuera. Ese camino no lleva a ninguna parte ya que ni siquiera haciendo el esfuerzo de asimilación los judíos serán tratados como iguales. De esta experiencia da fe, por ejemplo, el relato de Kafka *Informe para una Academia*, en el que el conferenciante se dirige a sus señorías para aclararles “*mi anterior vida simiesca*”. El autor del informe, que ha leído un artículo “*escrito por alguno de los diez mil galgos que saltan sobre mí desde los periódicos*”, quiere explicar a la inquieta *intelligentzia* europea si su naturaleza simiesca ha sido o no suficientemente superada. Si recordamos la profusión con la que se comparaba a los judíos con los monos (o con los gusanos: no olvidemos que Gregor Samsa se transforma en un “*Ungeziefer*”, la misma palabra con la que los nazis tratarán a los judíos en los campos), reconoceremos la sospecha permanente con la que eran vistos judíos asimilados, incluso de la talla de Freud: portadores de rasgos prehumanos que no les habilitaban para acceder a la dignidad humana o a los derechos de ciudadanía.

El sionismo levanta acta de este fracaso, que se agrava con el hundimiento del Imperio Austro-Húngaro ya que no sólo se cuestiona la normalidad moderna del

individuo judío, sino que empieza a peligrar la existencia del judío como minoría en unas sociedades enloquecidamente nacionalistas. La idea de un Estado propio nace, por lo tanto, de la necesidad y de la modernidad. De la necesidad, en el sentido de que ni como individuos ni como colectivo se les reconocía la dignidad y los derechos que se les debía en el seno de los Estados en los que se encontraban; el antisemitismo histórico se acelera con los nuevos tiempos en lugar de disolverse. De la modernidad, porque ésta legitimaba el derecho de cualquier pueblo a dirigir su propio destino. El Estado de Israel, que nace en 1948, tiene esa doble legitimidad que nadie, y menos un europeo, puede cuestionar, so pena de craso cinismo.

3 El problema de ese Estado es que se va a implantar en un territorio en el que no sólo hay judíos (no lo olvidemos), sino también árabes. El conflicto que conocemos se origina por dos razones: porque a la generación judía que crea el Estado en 1948, con sus ideales laicos e ilustrados, sigue otra que sustituya la doctrina ilustrada por mitos religiosos y derechos históricos, y porque los palestinos no reconocen la legitimidad de 1948, de ahí la guerra de 1967, perdida por sus iniciadores, y que ha dado pie a una política de ocupación de los territorios palestinos.

A la frontera “natural” (pero muy artificial) que es la que lleva consigo la constitución de cualquier Estado, se han ido sucediendo las barreras de la incompreensión, del odio, del dolor, hasta llegar al muro de cemento levantado por el gobierno israelí presidido por Sharon. Ya en 1923, Zeev Jabotinsky, un sionista duro (se enfrentó en 1903 a Theodor Herzl cuando éste planteó a Uganda como posible patria del pueblo de Israel), escribió un libro, *La Muralla de acero*⁴, en el que deja-

⁴ El “muro” al que se refería Jacobinsky era el de la demografía: había que planificar la llegada de judíos a la tierra palestina en número tal que disuadiera a los palestinos de cualquier tentativa de destruir el futuro Estado. Cf Bensoussan, 2002, p. 479.

ba bien claro que el futuro Estado, igual que cualquier otro Estado, funciona con el esquema amigo-enemigo. Había que prepararse no a convivir sino a enfrentarse con los vecinos pueblos árabes, empezando con los propios palestinos. Aunque acabara siendo expulsado de la organización sionista, ese muro acompaña necesariamente a todo Estado. Lo nuevo es que así como en viejos Estados ese enfrentamiento con los demás se ha ido limando gracias a pactos, intercambios y colaboraciones, en ese nuevo Estado, al enfrentamiento estructural del que hablaba Carl Schmitt se han ido sumando un sinfín de muros.

Sobre este sionismo, dice Habermas, “*cabe hacer distinciones conceptuales que, en el uso político, hace tiempo que se han desdibujado*”⁵. El sionismo, visto como una forma de nacionalismo, puede ser objeto legítimo de crítica, como cuando ésta expresa reservas respecto a “*consecuencias normativas indeseables de todo nacionalismo*” (ídem), es decir, se puede criticar teóricamente al sionismo como a cualquier otra forma de nacionalismo. Lo han hecho y lo hacen muchos ciudadanos israelíes que no son sionistas. Lo que pasa es que no estamos en un debate meramente teórico. La críti-

ca al sionismo ha tomado en Europa la forma de un antisemitismo que llevó a los campos de exterminio. Ese es el hecho, de ahí que el prudente Habermas sentencie: “*el antisionismo está desacreditado. Tras el Holocausto ¿qué europeo podría negar a Israel el derecho a existir, o desentenderse de esta cuestión político-existencial?*” (ídem). Bien se puede decir entonces que el antisionismo apunta muy a su pesar a la responsabilidad del propio europeo, es decir, lanza dardos contra sí mismo ya que sin su historia (la de Europa) el conflicto palestino-israelí es inexplicable. El muro entre israelíes y palestinos esconde, como las *matriuskas* rusas, otros muros, como el del desconocimiento y el de la incompreensión de las causas –y de la responsabilidad europea– en este problema.

El politólogo israelí Zev Sternhell⁶ acaba un instructivo estudio sobre esta crisis con unas sensatas palabras que de momento sólo expresan un deseo: “*más que nunca corresponde a todos los que viven en esta región levantar una barrera de sentido común frente al diluvio que amenaza con arrasar todas las esperanzas de un porvenir que sea diferente del triste presente que es el nuestro*”. ❖

⁵ Habermas. Entrevista en *El País*, 31 de enero de 2004.

⁶ Zeev Sternhell, “Por un nacionalismo abierto y un sionismo liberal”, *Claves de la razón práctica* nº 123, 2002. p. 4-12.

Fronteras: la calle de al lado

Pedro Serrano

Poeta, ensayista, profesor de la UNAM (México) y de la Universidad de Barcelona

Necesitamos establecer fronteras para definirnos, pero sus contornos nunca son tan claros ni definitivos como parecen. Atravesarlas es una experiencia que nos abre a un mundo nuevo, nos extiende y nos cambia. La calle de al lado es, en la niñez, nuestra primera frontera. Atreverse a cruzarla es iniciar ese camino de conocimiento y comprensión de lo otro que es también lo nuestro, como nuestra propia calle lo es, a su vez, de otros.

La frontera es una palabra que impone su apariencia como una realidad inobjetable; es decir, que inmediatamente, apenas pronunciada, dispara en cada uno de nosotros imágenes muy precisas de su realidad, de sus sentidos y de sus implicaciones. Nadie duda de qué estamos hablando cuando nos referimos a la frontera entre España y Francia, o a la frontera entre México y Estados Unidos. Apenas las mencionamos, cada uno de nosotros empieza a producir conceptos que son parte de su definición. “Una frontera es esto, y esto y esto; y estas dos fronteras en particular son así y asado”, y pasamos a otra cosa. El sentido de frontera a todos nos parece perfectamente claro. Incluso cuando empezamos a pensar en sus distintas acepciones, cada una de ellas cabe completamente en su propia expresión, como “las fronteras de la ciencia”, por ejemplo.

Sin embargo, si así fuera en realidad, si las fronteras fueran tan claras y definitivas, no estaríamos todos los días dándole vueltas a mil instancias fronterizas. Lo que pasa es que apenas comenzamos a acercarnos a cualquiera de los posibles ejemplos de frontera, tanto esa realidad como la palabra que la nombra comienzan a desdibujarse. Como si fuera necesario, indispensable, su existencia, pero también como si esa existencia debiera mantenerse a una distancia tal que no permitiera su difuminación y su caída en la incoherencia. A las fronteras hay que tratarlas con pinzas.

La frontera, y aquí empezamos a entrar en materia, es precisamente lo que nos defiende de la incoherencia. La frontera entre una cosa y otra hace que esto sea así y aquello sea aquello. Pero este esbozo de primera explicación muestra la asimetría del sentido de frontera. Que esto sea así está definido precisamente por esa línea que lo separa de aquello; pero que aquello sea aquello no organiza ninguna ecuación. La definición de esto está dada por la exclusión

de aquello, no por su correspondencia ni por su comparación. Las fronteras nos sirven para definirnos, y esa definición implica la exclusión de todo lo que no quepa dentro de esa frontera.

Por supuesto, ninguno de nosotros podría vivir en una indefinición continua, y por eso necesitamos crear fronteras de todo tipo. Pero la misma necesidad de construir fronteras nos muestra que la frontera es un artificio y una realidad parcial. Las fronteras, como las ideas, son necesarias, y también son pragmáticas. Responden a algo pero no construyen una totalidad. Más bien ponen en cuestión toda totalidad. Y aquí es donde la frontera empieza a complicarse y a complicarnos la vida.

La frontera señala la diferencia, rompe la continuidad, marca lo distinto. Por eso mismo, desde esta perspectiva, la frontera no puede pensarse como una realidad en sí misma. La frontera no existe, no es, no sucede nunca por sí sola. La frontera es lo que separa dos entidades distintas (dos estados políticos, pero también dos sonidos de una lengua) y permite su definición propia. En este sentido, la frontera es un punto de inflexión, nada más. Las definiciones de los diccionarios van todas por este lado, aunque el caso extremo es el Diccionario de la Academia, cuya primera entrada para "frontera", en un retorcimiento que no es del todo extraño, de plano suprime la necesidad de la segunda entidad. Frontera: "confín de un Estado" [punto].

Ahora bien, la frontera también es una realidad en sí. Pensemos en una pintura y en el cambio del gris del cielo al verde de un mar en tormenta, en un paisaje de Turner, por ejemplo. Lo que marca la realidad distinta de esos dos colores es la presencia contrastada de ambos, la frontera que los dos colores, en su diferenciación, establecen. Para hablar de la frontera entre el azul y el verde en un cuadro de Turner tendríamos que ir al cuadro en sí, ver qué color se pintó primero, ver cómo se sobrepone los trazos de uno sobre el otro, cómo se enciman y traslapan. A eso podríamos llamarlo

la frontera de esos colores en ese cuadro. Pero subrepticamente, sin darnos cuenta, de repente estamos ya hablando de muchas más cosas que simplemente de una frontera entre dos colores abstractos. Estamos hablando de temporalidad, pues uno de los colores tuvo que ser puesto por fuerza primero que el otro, y estamos hablando también de figuración, pues un color significa una cosa y el otro otra. Además de que en algunos momentos pueden confundirse y mezclarse. La frontera entonces empieza a adquirir presencia, a ser historia y narrar una temporalidad propia, autónoma hasta cierto punto de la realidad más extensa del cuadro. Sin esa frontera entre esos dos colores, el azul y el verde no tendrían mayor repercusión que su realidad abstracta, uno ajeno al otro. Entonces quizás no hablaríamos de fronteras, sino de su posición en la gama de los colores. La frontera, por eso, no es sólo una separación, sino una relación. Y por lo mismo, no se da en situaciones abstractas, aunque parte de sí tienda hacia eso, sino siempre en una realidad concreta, lo cual hace que cada frontera requiera su propia investigación.

Pero si el cuadro en el que pensamos no es un Turner, sino uno de Mark Rothko, entonces la historia (no de la pintura, por supuesto, sino del sentido de frontera) cambia, se vuelve fascinante, y la realidad de la frontera mucho más complicada. En un cuadro de Rothko, el paso del blanco al naranja y de éste al marrón está tan lleno de la historia de los otros colores que la frontera adquiere una realidad mucho más presente que en el ejemplo anterior. Más que una secuencia de colores, se da en ellos una historia de sus relaciones y sensibilidades. Nunca hay en Rothko colores puros, ni siquiera en los últimos cuadros que pintó antes de suicidarse, todos en gris y negro, de una sombría luminosidad. Los cuadros de Rothko son una puesta en presencia de la naturaleza propia de la frontera, de su vibración íntima. En sus cuadros los colores se empujan unos a otros, se superponen, se ven al través de otro color, se difuminan.

La falta de figuración no significa una falta de historia. Pero la historia que se cuenta es la de los propios colores encimándose y ensimismándose, del balbuceo del color, es decir.

Al principio mencioné que las fronteras son nítidas cuando vemos lo que separan, pero que si nos acercamos a ellas nos perdemos en la difuminación y el caos. La pintura de Rothko es un acercamiento tal al espacio de la frontera que desaparece toda exterioridad. Se pierde la frontera como límite y surge la frontera como entidad propia. En pintura, el campo es el fondo de color sobre el que se pintan las figuras. ¿Pero qué pasa cuando esas figuras no aparecen y sólo hay una secuencia de campos de color? Podemos hablar entonces de un campo de fuerzas, en donde los colores presionan hacia la significación sin alcanzarla nunca. El logro de los cuadros de Rothko es construir precisamente esos espacios. Desde 1950 hasta su muerte se dedicó a pintar telas en las que los colores vibraban, unos con otros y unos sobre otros. Ver una exposición de Rothko lleva del alborozo a la asfixia, pero nunca podemos definir lo que muestran. La pintura de Rothko, en ese sentido, no produce un discurso, sino un incursión, una inmersión en el espacio de aquello con lo cual construimos nuestras definiciones. Por supuesto, esta característica no es propiedad sólo de Rothko, pues es explícita en toda la historia del arte del siglo xx, pero Rothko es uno de los pintores que más se adentraron en esa banda de expresión, y uno de los que mejor muestran la naturaleza extrema de la frontera.

Mostrar la frontera no es definirla. Para poder hacerlo necesitamos salir de ese espacio de resonancia pero no de significación y regresar al diferendo. Es decir, regresar a la frontera como límite. Y volvemos al principio. La frontera es por un lado una entidad en sí misma pero también una marca de separación. Como marca de separación su naturaleza es tranquilizante: una frontera nos permite reconocer las diferencias, marcar las distancias,

establecer límites. Sin el sentido de frontera no podríamos entendernos. No podríamos ni siquiera hablar. La diferencia de sonidos existe porque existen fronteras. Y sin sonidos diferenciados sería imposible construir palabras. A su vez, las palabras se separan unas de otras en primer lugar como agrupaciones fonéticas. Aunque no sepamos qué quiere decir, los sonidos de “leche” son totalmente diferentes a los de “casa”. Pero la cosa, de nuevo, no es tan simple, pues alguien que no hable español tendrá dificultades para distinguir entre “hijo” e “higo”, por ejemplo. Si no hubiera fronteras lingüísticas no podríamos entendernos.

Una frontera es tranquilizante porque permite reconocer la diferencia, lo que está de este lado de lo que está del otro, el color gris del verde. En ese sentido la frontera es una convención que facilita la circulación de una entidad dentro de sus propios límites: un hijo es un hijo y nunca será un higo. Pero el espacio del límite es también peligroso. Una persona cuya significación sea exclusivamente la de ser un hijo lo tiene todo muy difícil. Una persona es un hijo, pero además muchas otras cosas. A veces incluso puede acabar siendo un higo.

El carácter estabilizador de las fronteras entre palabras nos permite comunicarnos. Gracias a estas fronteras fonéticas no confundimos al hijo con el higo, y poco a poco vamos construyendo un universo a la vez más complejo y más estable. Pero si todo fuera tan sencillo, si la estabilidad de las palabras que utilizamos fuera definitiva, no habría eso que llamamos poesía. La poesía nos muestra que la estabilidad de las palabras es relativa, que sus relaciones son mucho más oscuras de lo que sabíamos, no sólo en el lenguaje abstracto, sino en cada uno de nosotros, y que un universo lingüístico de significados fijos sería de una aridez incalificable. La poesía se mueve siempre en los espacios de frontera de las palabras, abriendo, como se dice, nuevas fronteras, moviendo las fronteras aceptadas, resignificando los territorios conocidos. A veces, como en el caso de Jorge

Cuesta (o como lo hace Rothko en pintura), concentrándose de tal modo en el terreno movedizo e indefinible de la frontera en sí, que su resultado es la asfixia. No es casual que Cuesta, como Rothko, se haya suicidado: *"De avidez la avidez nutre su sombra"*. La frontera es inhabitable como espacio en sí.

No quiero decir con esto que la frontera no exista en sí misma, sino que la única manera de convivir con ella es en tránsito, y que toda frontera es relativa. Un amigo y tocayo mío, Pedro Contreras, se fue hace tiempo a Tijuana, la ciudad fronteriza por antonomasia, y durante muchos años vivió allí sin tener pasaporte. La frontera era para él, como para muchos mexicanos que llegan a Tijuana, únicamente este lado de la frontera. La diferencia es que él no quería ir al otro lado, y los otros sí. La idea de que alguien decida cancelar un espacio otro que está ahí, y al cual puede acceder, siempre me ha desconcertado. Claro que aquí, como en muchos otros casos, artísticos o científicos, la razón era extremar la experiencia de la frontera como imposibilidad de tránsito, vivirla no como hecho diferencial sino como límite prohibido. Vivir esto sin acceso a aquello es potenciar al máximo la realidad de esto. Y esa era su búsqueda artística: vivir la frontera como cancelación de lo otro, aunque quizás también como espacio de la perturbación de lo otro en lo uno. Pero esa es sólo una de las muchas maneras en las que una frontera se vive.

La frontera entre Estados Unidos y México es muy clara, cada vez más (aunque por otro lado cada vez menos). La pulcra autopista que conduce de San Diego a la frontera se convierte al pasarla en la polvareda de la Avenida Revolución de Tijuana. Pero eso es una frontera urbana. Si ampliamos la visión, el desierto de Sonora no se diferencia del desierto de California. Aquí la frontera es una convención y unas marcas en la geografía. La verdadera frontera en algunos puntos entre los Estados Unidos y México no es la línea fronteriza, sino la extensión del desierto, los guardias de la migra y los ran-

cheros estadounidenses. Pasar la frontera para un mexicano indocumentado que atraviesa el desierto no quiere decir cruzar una aduana, sino avanzar por un continuo indiferenciado hasta llegar al otro lado habitable, que no es la línea fronteriza sino la ciudad de Los Ángeles, por ejemplo. Los Ángeles es la segunda ciudad en cuanto al número de mexicanos que viven en ella. En este sentido, un mexicano que atraviesa el desierto, cruza las autopistas, se esconde en los matorrales y por fin llega a Los Ángeles no ha salido, en un sentido, de México. Allí verá probablemente a su familia, comerá lo mismo que comía en su casa e incluso, si es zapoteca, hablará zapoteco y no español ni inglés. En el trabajo, lo mismo. Mientras no se tope con un policía migratorio, que le hará ver una realidad incontestable a la cual había escapado todo el tiempo, la frontera no existe.

Como en toda realidad de frontera, en el punto de encuentro entre México y Estados Unidos hay varias fronteras: por un lado la división territorial, por el otro los obstáculos que dificultan la movilidad entre los dos países, y finalmente un espacio mucho más extenso que va de Ensenada hasta Los Ángeles. Desde esta perspectiva, la frontera entre California y Baja California es como un cuadro de Rothko, un campo extenso de fuerzas en donde las cosas van cambiando y agrupándose pero no se definen de manera abrupta. En algunos sitios de Ensenada podemos pensar que estamos en Estados Unidos, y en algunos barrios de Los Ángeles no tendremos la menor duda de que vamos por la avenida San Juan de Letrán de la ciudad de México. Por supuesto, ésta es una de las fronteras que más desasosiego causa a aquellos que tanto de un lado como del otro quisieran verlas como hechos inamovibles, y llamar eterno a lo que es temporal. En California se implantó una ley que prohibía la enseñanza del español, y en México hay siempre temor por los deseos separatistas de los estados de norte del país. Siempre hay la necesidad de confinar a la frontera a su expresión mínima, a su último confín.

Esta realidad doble de la frontera no se limita, como ya hemos visto, a realidades políticas. La frontera es una realidad al mismo tiempo racional y emocional. Vuelvo por eso a mis ejemplos pictóricos. En los cuadros de Turner, que tienen una gran carga emocional, el cielo y el mar son entidades separadas, a pesar de que muchas veces los elementos, y también sus colores, se mezclen. En cambio, en los cuadros de Rothko la racionalidad sólo marca la diferenciación de los colores utilizados. Un verde no es nunca un gris, pero el sentido del cuadro no está dado por esta diferencia racional, sino por la carga emocional que la presión de los distintos colores interpuestos produce. Pero estos dos ejemplos son en el fondo muy cercanos; todo pintor se mueve en un espacio fronterizo, si no su pintura sería repetición.

Un ejemplo delicioso de la relación entre frontera y color se da en una novela de Mark Twain en la que Tom Sawyer y sus amigos recorren los Estados Unidos en globo. Al cruzar un río alguien dice que están entrando en Dakota. “Yo siempre pensé que Dakota era de color azul, como en los mapas”, dice uno de sus amigos. Como la cita es de memoria, probablemente estuvieran hablando de Missisipi, pero el ejemplo sirve. Es una descripción inmejorable de cómo reducimos el “aquello” que está del otro lado a una idea manejable. El otro se vuelve uniforme y falto de complejidad, cuando trasladamos algunas señas identificatorias a nociones fijas. Como señalé al principio, la definición de lo que llamamos esto está dada por la exclusión de aquello, y la mejor manera de resolver la ansiedad que aquello nos puede producir es encajonarlo en un estereotipo.

Por eso las fronteras, que sirven para marcar límites y para entender realidades, tienen que ser también permeables. Si la frontera es inhabitable como espacio vital constante, pues borra toda significación, una frontera intransitable conduce a la asfixia, sea política o sea de sentido. La frontera es al mismo tiempo un referente de tranquilidad y un referente de ansiedad. Se preguntarán

por qué, si llevo tantas páginas hablando en estos términos de la frontera, la titule “la calle de al lado”. Porque la calle de al lado es una de las primeras experiencias de frontera a la que nos enfrentamos. Habitamos un espacio aparentemente uniforme hasta que nos atrevemos a salir de él. Y digo aparentemente uniforme porque desde el momento que comenzamos a articular ya no palabras, sino movimientos, estamos instituyendo fronteras.

Los pies que un niño comienza a descubrir al chupárselos todavía no son esos instrumentos que luego le servirán para caminar. Tiene el niño al principio una relación muy íntima con los pies, que poco a poco, al instrumentalizarlos, va a olvidar. Eso no quiere decir que los pies dejen de ser esas cosas adorables que deberíamos seguir chupándonos toda la vida, sólo que para poder erguirnos hemos tenido que perder esa elasticidad que nos permitía llevárnoslos a la boca. Los hemos puesto al otro extremo de nuestra cabeza. No pretendo que comencemos ahora a hacer ejercicios de elasticidad hasta volver a alcanzar esa placidez infantil, sino que seamos conscientes de que los pies sirven para muchas más cosas, que son parte de nosotros y que nosotros no sólo somos esos individuos que van de un lado al otro. Los pies también pueden participar en nuestro estar, y poder lograrlo significa recuperar espacios que habíamos dejado fuera de nuestras fronteras.

La calle de al lado es un ejemplo de aquello que no es nuestro, que nunca va a ser de nosotros como lo fue nuestra propia calle, pero que puede llegar a ser parte de nosotros, y cambiar de paso nuestra relación con nuestra propia calle. Al principio, en nuestras primeras salidas, todo lo que hay en esa calle nos es ajeno: las casas, las esquinas, la gente que ahí vive, las tiendas que ahí se encuentran y lo que esas tiendas ofrecen. La falta de familiaridad la vivimos al mismo tiempo como hostilidad y como atracción. Es necesario ser conscientes de eso para atravesar, no tanto la realidad del aquello, sino las emociones que despierta en nosotros. El sentimiento de hos-

tilidad nos puede hacer detenernos y regresar a lo conocido. O visitarlo (o leerlo) con un rechazo constante que nos impida acceder a un verdadero estar ahí de nosotros. Lo mismo nos pasa tanto cuando vamos a otro país, como cuando atravesamos cualquier tipo de frontera. Leer un poema nuevo presenta unas dificultades que muchas veces nos llevan al rechazo. Sólo cuando poco a poco vamos comprendiendo su realidad y las relaciones que la conforman empezamos a hacerlo nuestro. O, en sentido contrario, encontrando los argumentos de nuestra incomodidad. Este movimiento hacia el otro es lo que hace un momento llamé "atracción", y que se presenta en toda situación de frontera. La calle de al lado es aquella en la que dejamos de ser nosotros para acceder a un nosotros más amplio. La frontera emocional que surge al doblar la esquina puede detenernos o bien hacernos avanzar. Por eso decía antes que quedarnos en la situación de frontera es insostenible. La mezcla de atracción y angustia, vivida como una constante, es tan inhabitable como la repetición de lo mismo. Imaginemos que alguien se detiene en la esquina y se regresa, para siempre, a su propia calle. Imaginemos también que alguien se detiene en la esquina y ahí se queda, también para siempre. Hay un poema de Xavier Villaurrutia que presenta superpuestas estas dos experiencias de una manera inimitable, el *Nocturno de la estatua*. El pozo sin fondo de la calle de al lado y la repetición infinita del lugar conocido quedan paralizadas en una imposibilidad asfixiante. En la calle de al lado se encuentran cosas desconocidas que están ahí para, en nuestra experiencia personal, hacerlas conocidas. Ese tránsito hacia lo desconocido es una de las experiencias humanas más inquietantes. La reconstrucción o repetición que hace de lo desconocido algo conocido se convierte en una experiencia sublime. Pero la calle de al lado siempre será la que sigue. Al hacer nuestra esa calle, al reconocer sus casas y sus rostros se abre una nueva frontera: otra calle.

Una de mis primeras experiencias fue subirme en la bicicleta y empezar a avanzar por calles que nunca había visto. Era la primera vez que me atrevía a ir solo por lugares que, antes de recorrerlos, me parecían inhóspitos. Los árboles eran distintos, la gente se vestía de otro modo, las puertas abrían a mundos inimaginables. La sensación de sorpresa que tuve entonces es la misma que tengo cada vez que comienzo a caminar por una ciudad que no conozco, sea Frankfurt en la madrugada o La Paz, Bolivia, al atardecer. Hay un primer momento en el que no me quiero mover, una barrera que hay que atravesar para salir del hotel y comenzar a caminar. Una frontera, en suma. Luego viene la fascinación: un parque o una entrada de casa son lugares mágicos en los que sí pasan cosas "de mayor importancia que la rosa", como decía Carlos Pellicer, que sabía de viajes. O que son la rosa misma. Pero hay algo más que sucede cuando comenzamos a atravesar fronteras. El regreso a lo conocido ya no es nunca a lo mismo. Cuando hemos atravesado la calle de al lado, volver a nuestra calle la hace diferente. Nuestra calle es ahora muchas más cosas que antes. Es más ella misma, debido a las diferencias con la de al lado, pero también es mucho más de lo que era, debido a esas diferencias y también a los parecidos. Nuestra calle se vuelve tan fascinante como la otra. Salir de nuestras propias fronteras (emocionales, psicológicas, intelectuales, y reales) nos hace ver que el mundo es más de lo que pensábamos, pero también que nosotros somos más parte del mundo de lo que creíamos.

Al principio señalé que a veces, por un retorcimiento no del todo extraño, nuestras definiciones de frontera excluyen la existencia del otro. Hay miles de anécdotas que hablan de este desconocimiento. Una de las que más gracia me hacen es la del inglés que le pregunta al escocés cuál es el mar que separa a ambos países. Por una construcción sinecdótica, supongo, el inglés ha identificado Inglaterra con la Gran Bretaña. Escocia, por

lo tanto, debe ser otra isla, qué mejor muestra que Irlanda. Estados Unidos es en este momento el ejemplo más claro tanto de la complacencia intelectual que produce la autosatisfacción como de la dificultad para reconocerse como parte del mundo. Los acontecimientos del 11 de septiembre son una muestra de ello. Los estadounidenses viajan mucho, pero generalmente no lo hacen fuera de sus fronteras. No consideran que valga la pena nada que no suceda dentro de sus propias fronteras. Más de la mitad de sus congresistas, por ejemplo, nunca han tenido pasaporte. Como mi amigo en Tijuana, sólo que por razones diferentes. Y estoy hablando de la élite política de un país. Muchos de los que sí lo tienen, y que incluso saben otras lenguas, son agentes de la CIA o militares. Es decir, personas entrenadas para identificar en el otro lo que coincide y lo que no coincide con ellos, no para entender la diferencia. Para ambos, como para el personaje de Mark Twain, los otros países son tal y como aparecen en los mapas. El mismo nombre del país, por ejemplo, es una muestra de la exclusión del otro, y de la exclusividad de los nombres: son los Estados Unidos de América. No me interesa tanto discutir esto (finalmente, cada uno tiene derecho a llamarse como quiera), sino mostrar uno de los temas que la palabra frontera presenta. El regocijo autónomo con lo propio sólo se puede dar si hacemos de lo propio una totalidad en la que la frontera es el límite de uno, no el límite con lo otro. Si a alguien se le ocurre en estos momentos relacionar los atentados terroristas en Nueva York con la política exterior estadounidense en los países musulmanes, es calificado como un acto de “moral e intelectual” descrédito (bankruptcy es, sintomáticamente, la palabra utilizada). Yo entiendo que sea totalmente falto de tino hacer un comentario así frente a alguno de los deudos de los atentados, pero la cita es parte de una durísima polémica que se ha desatado en la London Review of Books a partir de una serie de artículos aparecidos a raíz de los atentados. Por supuesto, no se puede defen-

der de ningún modo la brutalidad de esos actos, pero tampoco se puede negar que esos hechos son parte de un contexto más amplio. Hace varios años una chica estadounidense que estudiaba Relaciones Internacionales en Londres se preguntaba por qué el mundo no quería a los estadounidenses, si los estadounidenses querían a todo el mundo. “Precisamente por ese tipo de comentarios”, le respondió alguien. Considerar que lo que pasa dentro de nuestras fronteras es lo único que realmente importa nos lleva a ambas posiciones. No prever que nuestros actos puedan afectar al otro y, si los del otro llegan a afectarnos, no ser capaces de entender que sus actos tienen que ver con los nuestros. “*Es humano, —escribió T. S. Eliot— que cuando no entendemos a otro ser humano, y no podemos ignorarlo, ejerzamos una presión inconsciente en esa persona para que se convierta en algo que podamos entender: muchos esposos y esposas ejercen esta presión en el otro. El efecto en la persona así influenciada se traduce en la represión y la distorsión, más que en el mejoramiento de la personalidad; y ningún hombre es suficientemente bueno como para tener el derecho a transformar al otro a su propia imagen*”. Pero Eliot es un estadounidense que salió de sus propias fronteras, tanto políticas como familiares y emocionales, en busca de un reconocimiento mayor, tanto de sí mismo como del otro. Salir a la calle de al lado es exponernos a los peligros externos y a nuestros propios demonios. Hacer de los primeros demonios externos y de los segundos peligros propios sólo reduce nuestra experiencia. Tratar de comprender ambos nos da acceso a una realidad mucho más amplia y mucho más rica. La calle de al lado es también la nuestra, y la nuestra también es de otros. ❖

NOTA: Este artículo fue publicado en la revista *Fractal* (nº 22. Otoño 2001. México), así como en *Fronteras. Lengua, cultura e identidad* (Instituto Catalán de Cooperación. 2002).

La passion de la frontière

Elise Guidoni

Escritora

La frontera se puede concebir como el lugar en donde se traman la historia individual y la historia colectiva; en donde la historia de un ser humano se implica en la gran historia por la misma cosa que le hizo humano: la separación, nunca totalmente efectuada, nunca irrevocable, entre él y el otro ser humano de quien ha nacido, entre él y el mundo, entre lo interno y lo externo. Nunca irrevocable porque lo no-separado permanece en el corazón del separado, como una llamada.

La autora se refiere a la historia que mejor conoce, la de Europa y de la Francia, la de los conflictos de los dos últimos siglos; la historia profunda, la historia lenta de los lugares y de las memorias, pero también a la historia discontinua, paroxística del siglo xx en donde la pasión nacional suicidó a Europa. Por otro lado, trata de desarrollar y de aclarar la formación del límite en el sujeto humano, como lo comprende y lo piensa Freud y la teoría nacida de él, intentando establecer una resonancia entre estos dos niveles de la pasión de la frontera, para comprender su violencia y su hondura histórica.

La frontière, c'est un instrument de pensée, faute duquel nous ne saisirions rien, rien de ce que nous vivons, puisqu'en de multiples sens nous vivons sur une frontière: nous vivons sur la frontière évanescente du passé et de l'avenir, sur la crête de la vague, toujours une autre, qui nous porte et nous abandonne et nous soulève à nouveau, toujours la même. Chaque vague nous porte un peu plus loin, un peu moins loin sur la berge, il y a les courtes et les grandes marées de la vie. Une frontière c'est cela, complètement incarnée et tout à fait abstraite, mouvante et fixe, à jamais tracée et à jamais reprise, une ligne, une zone, un lieu de contact, de séparation, un lieu de viol et de violence, le lieu de blessures possibles. Mais elle est aussi, dans l'histoire, un objet d'amour et la cause du sacrifice de générations entières,

(je pense à la guerre de 1914-1918 en Europe, si présente encore, à fleur d'inconscient, mais aussi au territoire, à ses limites comme lieu où précipite toute passion nationale, qui se reconnaît à cela). La frontière est le lieu où se nouent l'histoire individuelle et l'histoire collective, où l'histoire d'un humain vient se prendre à l'histoire collective par cela même qui l'a fait humain, la séparation, jamais tout à fait accomplie, jamais irrévocable entre lui et l'autre humain dont il provient, entre lui et le monde, entre l'intérieur et l'extérieur: jamais irrévocable parce qu'un non-séparé demeure au cœur du séparé, qui le hante et l'appelle. Mais se forme une frontière du moi, un moi qui est frontière, qui surgit au contact de l'autre et du monde, l'autre et le monde étant pris dans sa substance, sa texture. Un moi qui a pu faire sienne, comme

* Je prends ce concept à Paul Federn qui a développé l'idée freudienne que le moi est un être de frontière, en grande partie inconscient. J'emploierai «être humain», «sujet», «moi». La complexité des théories ne peut être abordée ici. Je dirai brièvement que l'être humain est un sujet, et que le moi se forme en lui.

frontière corporelle, la limite du territoire qui incarne d'une certaine façon le peuple auquel il appartient, et s'il le faut, mourir pour elle.

C'est cette intrication de l'individuel et du collectif que tente d'approcher cette méditation: en faisant référence et appel à l'histoire que je connais le mieux, celle de l'Europe et de la France, des conflits des deux siècles précédant celui où nous vivons ; en faisant référence et appel à l'histoire profonde, à l'histoire lente des lieux et des mémoires, mais aussi à l'histoire discontinue, paroxystique du siècle dernier où la passion nationale, qui est entre autre une passion de la frontière, suicida l'Europe. Et en regard je tenterai de développer et d'explicitier la formation de la limite chez le sujet humain telle qu'elle est comprise et théorisée par Freud et la pensée née de lui, en cherchant à faire entrer en résonance à ces deux niveaux la passion de la frontière, à en comprendre la profondeur et la violence historique.

Dans le recueil dirigé par Pierre Nora («Les lieux de mémoire»), un article décrit le passage «des limites féodales aux frontières politiques»¹. Ce qui apparaît c'est que la frontière, linéaire, fixe, précise, s'est construite par transformation de limites floues, enchevêtrées, qui étaient celles du monde médiéval. Certes, la vie ne peut se passer de limites, les limites donnent lieu à conflits, mais au commencement le conflit n'est pas l'essentiel : c'est une affaire de mémoire, il faut qu'il y ait un peuplement suffisant, une continuité suffisante de peuplement pour que le souvenir de la limite s'inscrive et se conserve. La frontière qui doit séparer mais aussi unir doit essentiellement marquer, à la fois le pays où elle passe et les mémoires, c'est pour cela qu'avant une ligne elle est une suite de lieux, des haies, des arbres, des eaux, rivières, ponts, fontaines, étangs, carrefours, fossés : tel carrefour, tels fossés, singuliers, connus, nommés, marqués parfois par les hommes de bornes et de croix. Il

est important de savoir où passe la limite, pour les redevances, les dîmes, les troupeaux, les juridictions. Mais la frontière est d'abord l'épine dorsale d'une zone, d'une marche, d'une «terre de débat» qui vit de sa vie propre. Ces marches se marquent de mémoire humaine, selon les événements de conflit ou de rencontre, les traités, les hommages, la justice rendue. C'est là qu'ont lieu les tournois, les «plaids» où se jugent les différends entre hommes de seigneuries voisines, c'est là que s'installent les péages, où les voyageurs paient le prix de la protection du seigneur du territoire qu'ils vont traverser.

Mais toujours la question de la frontière est le répondant de la question de la souveraineté. Plus celle-ci se centralise, s'unifie et devient forte, plus la question de savoir si tel espace est ou non du royaume demande à être précisément tranchée, pour des raisons militaires et stratégiques désormais aussi. Les frontières se jalonnent de forteresses, et les théoriciens de la souveraineté, dans leur effort pour asseoir et légitimer ce pouvoir d'un autre ordre et d'un autre niveau qu'est désormais le pouvoir royal, ont besoin de frontières plus simples, linéaires, qui participent de la sacralité attribuée à la personne du roi dont le territoire est à la fois patrimoine et corps second. C'est l'Etat souverain qui au xvième siècle forge l'image d'une frontière inviolable, imprescriptible, sacrée, qui passe désormais aux frontières du royaume dans la trace des frontières médiévales, mais porteuse d'une charge émotionnelle bien différente. La souveraineté repose désormais sur la passion d'identification des sujets au corps du roi, où elle s'incarne, mais aussi au territoire quasi corporel, on commence à dire qu'un malheur ou qu'un traité a «mutilé» le Royaume.

C'est cet héritage, tel quel, héritage d'un ordre autre, corporel, mystique et terrien que reprendra la nation. Là où était le roi vient le peuple souverain, le territoi-

¹ Bernard Guenée : «Des limites féodales aux frontières politiques », dans *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Quarto, 1997.

re est son propre corps, il n'y a plus de diplomatie possible entre souverains, diplomatie basée sur des cessions, des annexions, des compromis et des échanges. Ce qui était dans l'Europe qui a précédé la révolution française un élément parmi d'autres, même s'il était essentiel, d'une politique de souverains admettant leur pluralité comme limite de la puissance de chacun, est porté à l'absolu. La souveraineté du peuple est imprescriptible, inaliénable, et sacrée, comme les limites du territoire de la Patrie. Il ne peut y avoir que montée en puissance de la violence, au contact d'un autre peuple, d'un peuple autre, animé de la même passion. L'identité nationale se soutient de la frontière, et la cohésion de la menace de l'Ennemi depuis l'au-delà d'elle.

* * *

Comment se produit donc la frontière dans l'être humain, ce par quoi il est humain, séparé? Doit-on croire comme le pense Paul Federn² qu'il y a dès le début un sentiment du moi, réduit à un point sans surface, qui est celui de tout être vivant? En tous cas il n'y a pas de frontière parce qu'il n'y a pas l'espace. Il y a un autisme premier, une coquille autistique, qui se rompt pour laisser place au premier espace, celui d'*«une fusion toute puissante à représentation de la mère, et en particulier l'illusion délirante d'une frontière commune à deux individus réellement et physiquement distincts»*³. Tout le désagréable et le menaçant sont rejetés au-delà de la frontière commune, et c'est à l'intérieur de cette sorte de matrice extra-utérine que se fait la progressive démarcation d'une limite entre l'enfant et sa mère, partenaire symbiotique, «organisateur symbiotique». D'abord la frontière qui enveloppe mère et enfant filtre et protège. Puis l'enfant commence à percevoir l'autre, des marques

s'impriment, pas encore une séparation, elles ne sont ni internes ni externes, mais une orientation, une présence pressentie, la condition de toute séparation. Puis il y a un déplacement d'investissement vers la périphérie par lequel quelque chose comme un corps propre commence à exister, par une attention en éveil à tout ce qui vient de l'extérieur, à l'intérieur d'un dialogue en miroir avec la mère, qui fournit une contre-épreuve à ce qui est perçu et ressenti. Margaret Mahler nomme cette phase «l'éclosion», qui ne doit être ni brutale ni prématurée. Ce qui importe c'est que cette première frontière avec l'autre, condition pour que puisse s'établir et se dessiner la frontière avec un monde, est corporelle et mentale indissolublement, et progressive, empreinte par empreinte, signe par signe, lieu par lieu. Une pré-frontière, marquée sans être tracée, qui permette que se traite l'enjeu de la séparation, afin qu'existe un monde qui soit extérieur, et un contact sans confusion avec l'autre que soi, chaque chose étant condition de l'autre, ce que l'on perçoit déjà en ces tout premiers moments que j'ai tenté de décrire.

Le second temps de la séparation est un mouvement de retrait, le moi se retire pour que le monde extérieur apparaisse, l'autre, les objets sont hors de lui, le petit humain a à habiter son corps limité, la limite de son corps, à affronter le vide, la solitude et l'abandon dont l'angoisse accompagne chacune de ses avancées. À ce prix la frontière du moi (Paul Federn), se fait percevante, organe de contact avec l'autre séparé. Au moment de l'éclosion, l'être humain se porte vers des frontières encore à peine tracées. Puis la séparation exige que dans ces frontières qui sont devenues siennes il opère un mouvement de retrait pour que le monde, la réalité soient: c'est l'histoire militaire du petit d'homme.

² Paul Federn. *La psychologie du moi et les psychoses*, P.U.F., 1979.

³ Margaret Mahler. *Psychose infantile*, Payot, 1973.

Ce que l'on peut dire, c'est qu'elle est labile, dès l'origine menacée de disparaître. Non pas menacée comme la frontière de l'animal vivant frémissant de tout son corps, exposé à l'attaque suspendue de son prédateur. Le sujet humain est menacé par le retour à ce temps de son histoire où la limite n'existait pas. Il suffit de trop, de trop d'excitation, de trop d'angoisse ou de trop d'abandon, pour que la limite vole, et avec elle l'autre, l'espace, le temps. L'espace se forme dans et par la séparation, et sans espace ou espacement (le philosophe Jean Toussaint Desanti soutient la conception d'une origine commune de l'espace et du temps dans ce qu'il appelle l'espacement), le temps ne peut être. Il y a ré-
 envahissement de ce qui avait pu être non seulement délimité mais éprouvé comme extérieur, par ce que Federn appelle le «subjectal», ce qui est ressenti comme étant du moi, et, la frontière s'étant effondrée, occupation des objets, phobie de l'espace et de toute discontinuité, confusion des réalités intérieures et extérieures, et une capacité d'être l'autre, dans l'autre, de se transporter en lui, niant sont altérité. «*La différenciation implique la séparation*»⁴.

Ce mouvement de ré-
 envahissement est ce qui se passe dans le premier temps du deuil, avec la prise en soi de l'autre disparu, et de toute l'expérience partagée avec lui. Et c'est à l'intérieur d'une sorte de matrice reconstituée, venue des premiers âges que se reprend laborieusement, douloureusement, le travail de la séparation. On peut dire que ce travail accompagne toute l'existence, que l'homme est un être en travail à sa frontière, en travail de frontière, en mal de frontière aussi, puisque c'est là qu'il est blessé, et que dans toute blessure il y a abolition de la distance qui soutient la séparation. Les mots mêmes, invasion, envahissement, retrait, expansion, pénétrer, occuper appartiennent à la fois à la description du psychisme et au vocabulaire

militaire, à la description d'une campagne. Cela signifie-t-il seulement que les instruments de pensée sont communs, les seuls existant, pour saisir ces deux réalités ? Ou que le collectif, l'historique, et l'individuel ont une même racine et se reflètent l'un dans l'autre, ici la passion de la frontière.

* * *

La frontière n'est pas une ligne, mais deux, mais un espace, séparant des sujets distincts. C'est l'acceptation du vide, de la limite et de l'abandon, qui doivent être acceptés pour être traversés: n'être pas tout, dépendre de l'autre, parvenir à être exposé à la violence du monde sans l'enveloppe des illusions. Ce refus de l'illusion est ce qui fait la valeur éthique fondamentale de la pensée de Freud. La fabrication d'illusions est une des formes du refus de la frontière : mais elle a une fonction qui est liée à la longue immaturité humaine, dans l'impuissance et la détresse. Elle doit protéger l'enfant du monde, dont il ne pourrait supporter l'impact, ni corporellement ni psychiquement, elle est ce qui nous différencie de l'animal, exposé corporellement sans cette enveloppe, dans l'intensité instantanée, l'indifférenciation et la stupeur. Pour que quelque chose comme un monde surgisse, pour que la pluralité des sujets soit reconnue et acceptée, il y faut cette longue enfance au mieux protégée, dont les illusions se dissipent à mesure. Rien n'est d'emblée, tout se gagne laborieusement, pas à pas, la séparation, l'espace, Merleau Ponty affirme que «*parler même est une aventure spatiale, une marche des symboles dans l'espace*». Mais cela se retourne. L'illusion peut être le lieu où se fomentent la violence, hors même de ses explosions. Selon le cours que suit la marche des symboles et des passions, la frontière sera lieu de relation ou de

⁴ Salomon Resnik. *Personne et psychose*, Payot, 1973.

violence, de guerre ou de paix, selon que l'espace entre les êtres est respecté ou détruit.

La guerre, «la culture de guerre», a été en Europe une telle formation d'illusion et de destruction d'illusion, de destruction dans l'illusion, vague après vague, vague contre vague de transgression et de négation de l'altérité de l'autre, l'Ennemi, l'agresseur, montée aux extrêmes de la haine et de la violence, invasion défensive. La double ligne des tranchées pendant la première guerre mondiale reproduit la double ligne d'une frontière, limite de l'un, limite de l'autre, mais c'est pour faire de l'espace entre-deux, fondement de la paix, le lieu de la violence déchaînée, du carnage insensé.

* * *

Dans le psychisme, il y a des frontières. L'identité à soi et la reconnaissance de l'altérité de l'autre se gagnent du même mouvement, mais c'est un mouvement complexe, fait de conflits, d'inversions, de torsions: il s'agit toujours d'un travail sur l'altérité interne, passer, déplacer, former, inverser, tourner des frontières.

C'est un combat douteux, et le miracle est qu'il aboutisse souvent à quelque chose qu'on appelle «normalité». Au départ il y a une donnée qui pousse à l'inversion, à la confusion. Ce qui vient du dedans, la pression, le danger pulsionnels, sont plus facilement traités si l'on parvient à les transposer en dangers venant de l'extérieur. Premier tournement de la limite, où on reconnaît, au niveau collectif, historique, la manœuvre qui consiste à régler les problèmes internes, à rétablir l'unité en projetant les conflits sur un ennemi externe qu'on affronte périodiquement. Manœuvre devenue inconsciente, aisément déniée, tellement elle était, elle est un recours spontané.

Dans le psychisme il y a des barrières, des frontières: l'inconscient, le préconscient, le conscient, systèmes séparés par de véritables barrières douanières et policières, barrières qui se forment par investissement et retrait d'investissement des représentations une à une: chaque «représentant» qui se présente doit subir une inspection, courir le risque d'être refoulé comme incompatible, insupportable, trop dangereux pour l'ordre où il pénètre. Les barrières se lèvent, par exemple dans le sommeil, ou se reforment, tel représentant, refoulé une première fois, est admis, convenablement déguisé. L'état non-séparé du psychisme s'engloutit d'un coup dans l'inconscient, où il demeure. Tous les états, toutes les étapes par lesquels le psychisme est successivement passé, sont conservés.

La traversé humanisante du complexe d'Œdipe signifie l'hésitation sans issue satisfaisante entre identification et amour, entre «qui j'aime» et «qui je suis». L'autre et le soi s'échangent, s'entre-aliènent. C'est une affaire pleine de douleur et de violence, dont on ne sort pas indemne, et qui poursuit son cours au delà de sa «résolution». C'est dans sa formation même que l'autre en tant que tel entre dans sa constitution, dans des conflits qui font rage au niveau le plus profond, dans lesquels l'identification, par laquelle le moi profondément transformé, altéré, devient l'autre, s'oppose ou se substitue à l'amour. De l'issue de ce conflit dépend à nouveau la non-confusion du moi et de l'autre. Enfin, l'instance différenciée qui en est issue, surmoi ou idéal du moi, altérité interne qui juge et condamne est de par son origine «*en relation avec les acquisitions phylogénétiques du ça et en fait la réincarnation de formations antérieures du moi qui ont laissé leurs sédiments dans le ça*»⁵.

Chaque individu séparé est saturé d'altérité: «*Chaque individu pris isolément est une partie constitutive de différentes foules, lié par identification de différents côtés, et a*

⁵ Sigmund Freud. *Le moi et le ça*. Essais de psychanalyse. Payot, nouvelles traductions. 1981

édifié son idéal du moi selon les modèles les plus divers»⁶. C'est une multiplication des couches sédimentaires, des différenciations, mêlant et inversant l'autre et le soi, l'intérieur et l'extérieur, une fibrillation des frontières internes, des passages continuels d'où doit advenir un individu relativement certain de ses limites, de la frontière de l'autre. C'est la seconde forme de la passion et de la douleur de frontière.

C'est cette difficulté, et ces incertitudes qui seraient réinvesties dans la passion du territoire et de ses limites. Avec la substitution du peuple au roi, le territoire se corporéise, devenu corps de la Nation, corps de la Patrie, terre, sol d'une nation et d'armées de paysans. L'«épopée» napoléonienne, la confiscation et le détournement de la révolution par un chef militaire transformé en conquérant, soulève les peuples contre lui, les révèle à eux-mêmes: des individus-peuples défendant les frontières de leurs corps-territoires. Il n'y a plus de compromis, de marchandages, de diplomatie de l'équilibre possibles. Le germe du nationalisme est là, la profondeur de son enracinement psychique, son caractère irrésistible, la montée aux extrêmes de la violence dans les conflits qui secouent et opposent les nations. La nation est un absolu, la guerre ne peut être que totale, «à outrance». Mais l'autre, l'Ennemi, est un autre soi, en une relation en miroir, où soi-même devient l'Ennemi. Et la succession des conflits européens accumule les destructions, détruit une civilisation, enfante des monstres. Il s'agit de reconnaître pour tels les monstres qu'on engendre, et de les détruire, il s'agit éventuellement de reconnaître pour tel le monstre qu'on devient.

La suite de l'histoire est ouverte. Elle a été ouverte par le geste incroyable qui a consisté, juste après la fin de la dernière guerre mondiale, à relever le pays vaincu et à former une communauté avec lui. Le distinguer

de la figure de l'Ennemi, le reconnaître même, donc autre, d'une altérité qui ne soit plus en miroir, sortir ensemble d'un effroyable engrenage qui est allé au bout de ses conséquences. Reconnaître la multiplicité des sujets-nations distincts et sûrs de leurs limites, dans leurs limites, pour progressivement sans les effacer mais en en transformant la portée et le sens, former des ensembles plus grands. Il faut espérer que les forces à l'œuvre dans l'histoire, que l'intelligence et la générosité des hommes, le permettront. ❖

⁶ Sigmund Freud: *Psychologie des foules et analyse du moi*. Essais de psychanalyse. Payot, nouvelles traductions. 1981

Las fronteras como gestión de la fluidez existencial

Christian Retamal

Doctor en Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Magíster en Filosofía Política y Axiología. Universidad de Chile

Con la globalización, las fronteras no se han desvanecido —como era su promesa—, sino que han cambiado. Son espacios porosos por donde sólo circula libremente el consumo, mientras se regula y controla la fluidez social y existencial de los individuos. El reto estratégico y político es convertir esta amenaza en una oportunidad de concebir nuevos futuros posibles.

El concepto de frontera, que en el apogeo moderno parecía designar realidades inmutables, sólidas y por lo mismo estabilizadoras de la realidad, se ha vuelto polisémico. Esto no es sólo producto del asalto de las políticas de la identidad a las bases de la modernidad ilustrada, sino que en un sentido más profundo corresponde a una transición de rango ontológico producto de la globalización en marcha. En efecto, la globalización puede ser interpretada como la diseminación de la modernidad tardía¹ bajo la forma de un capitalismo hegemónico. Ésta comprime las identidades, las fuerza a su hibridación y presiona los límites que las mantenía separadas e independientes entre sí. Las fronteras por ende, como una idea fundamental de la modernidad, está sometida a transformaciones que se extienden por todo su campo semántico. En primer término, en el contexto moderno las fronteras siempre evocan a los estados nacionales, sus lími-

¹ El concepto de modernidad tardía, frecuentemente usado por los autores de la Escuela de Frankfurt, designa la fractura entre las dos formas de racionalidad, instrumental e ilustrada, generando una época moderna de primacía de la primera. Ésta se caracteriza por la extensión de las sociedades de masas, por una fe ciega en el progreso entendido en sus dimensiones de consumo, por la extensión de un disciplinamiento que va desde los Estados policíacos a los totalitarios generando un cierre distópico, por un desencantamiento y burocratización de la vida. Es de destacar que dicho concepto abarca tanto a las sociedades capitalistas avanzadas como a los Estados del socialismo real y que tiene un gran vacío respecto de las sociedades del tercer mundo vistas bajo la luz exclusiva de su condición colonial y periférica. Por otra parte, Ulrich Beck ha acuñado el término “segunda modernidad” para referirse a una modernidad reflexiva marcada por la individualización, las sociedades con paro crónico o, dicho de otra manera, de destrucción masiva del empleo, de intensa globalización capitalista y riesgos mundiales incontrolables (Ulrich Beck *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona. Paidós. 1998. p. 27) Aquí el tercer mundo es visto como los fragmentos de Estados nacionales fracasados e integrados en la división mundial del trabajo. Beck señala una cierta afinidad conceptual con el concepto de “modernidad inconclusa” de Habermas. Nótese que en todos estos casos se trata de captar la brecha que implica la crisis de la modernidad ilustrada y una época posterior aún difícil de definir, pero en la que lo postmoderno equivale a lo postilustrado.

tes y los conflictos asociados a ellos. En los ambientes intelectuales postmodernos se ha insistido en que las fronteras implican límites difusos, en crisis a manos de la globalización. Sin embargo, ésta última percepción es engañosa y basta contrastarla con la obscenidad de los controles migratorios y su concreción en los visados, pasaportes y todo el amplio espectro de medidas de seguridad. Esto demuestra que la promesa de la globalización según la cual la capacidad de fluir por el mundo sería una posibilidad a la mano de todos los ciudadanos se revela, como en las ironías orwellianas de la igualdad, como falsa, ya que este derecho no pertenece a los ciudadanos, sino a los consumidores. Por lo tanto, las fronteras ya no son simplemente las líneas trazadas en los mapas, lugares fijos y pretendidamente inmutables, sino que se han vuelto espacios de control de la fluidez social y existencial de los individuos. Por esto, ellas mismas se han vuelto fluidas y multifacéticas. Así su respuesta —necesariamente binaria: acceso, no acceso— tiene costos, complejidades y recursos cada vez más sofisticados destinados a procesar la información existencial de los sujetos.

Las fronteras nunca son lugares de destino, sino espacios de transición. Por eso resulta tan incómoda la presencia en los aeropuertos, y en los puertos, en las oficinas de las policías internacionales e incluso en las aduanas. Esperamos que nuestra presencia allí, un mal menor, sea lo más breve posible y no podemos más que sentir una sensación de triunfo cuando el último sello se estampa, la última puerta se abre y nos percatamos que estamos en “el otro lado”. También es posible que alguna vez sintamos una extraña sensación que acompaña ese triunfo. La percepción de que alguien no lo logró, de que alguien no pudo alcanzar este “otro lado”.

El primer efecto existencial de las fronteras es que separan a los individuos de sus aspiraciones produciendo sufrimiento. Ya sea una familia que no se

encuentra, una nueva vida que no comienza, unos encuentros truncados, un hogar que se aleja en el caso del exilio político o económico, etc. Las fronteras siempre son vividas por los individuos como definiciones asimétricas en las que ellos son puestos siempre en el espacio debilitado. Ciertamente se les supone unos derechos que finalmente se evaporan y por ello son espacios de arbitrariedad. La deportación es, por ende, el estigma del rechazo que revierte la fluidez social. Por lo anterior, es falso que la globalización debilite las fronteras, como se escribía insistentemente antes del 11 de septiembre de 2001. Antes de esa fecha, una verdadera inflexión en el proceso de globalización, se suponía que la socavación de los Estados nacionales era, en cierto modo, homogénea, y que ello se traduciría también en la pérdida de control sobre sus fronteras y sus propios territorios. Se solía citar como casos paradigmáticos los riesgos ecológicos, diversas formas de criminalidad transnacional como el narcotráfico, la mal llamada emigración ilegal, y en un mismo plano la movilidad del capital financiero, que salta de Bolsa en Bolsa. Dicha perspectiva es errónea, porque la globalización en curso efectivamente socava al Estado pero de manera selectiva, ya que se centra en el desmantelamiento del Estado de bienestar y en los mecanismos de integración social, pero por otra parte fortalece los mecanismos de control, conocimiento y represión de los individuos por parte tanto del Estado como de la creciente industria de la seguridad, que conviene recordar que no sustituye al primero, sino que lo complementa. Luego del 11 de septiembre de 2001 estos procesos se han vuelto más diáfanos, como si no necesitaran del secreto para ser eficientes. De este modo, las fronteras se fortalecen de modo selectivo, sus poderes son más específicos, tienen una integración y cooperación internacional entre Estados, y también entre éstos y las entidades privadas que proporcionan información, movilidad y seguridad. Las

fronteras definen límites que actúan como porosidades que absorben lo deseable y literalmente expulsan lo considerado indeseable. Por todo lo anterior, la presunción postmoderna de la debilidad de las fronteras se ha demostrado falsa, ya que éstas más bien se han modificado a los entornos cambiantes de las sociedades para cumplir mejor su rol. Esta confusión entre modificación y debilidad no deja de ser llamativa, ya que demuestra una cierta incapacidad para entender los cambios globales.

Pertenece al campo semántico de las fronteras el supuesto de que éstas producen la estabilidad de realidades pretendidamente inmutables. En efecto, las fronteras forman parte de un proceso de creación de estructura por parte de los Estados nacionales. En la óptica racionalista, propia de la modernidad, las fronteras son una metáfora adecuada y funcional para demostrar la estabilidad y la seguridad como un logro permanente. Las fronteras indican que un Estado logra al menos un control que proporciona protección frente al azar. Sin embargo, en los contextos actuales en que el azar retorna bajo la faz del riesgo, dicha estabilidad sólo puede ser mantenida justamente logrando la fluidez como una capacidad de adaptación frente a sociedades que son también fluidas. Las estructuras del orden necesitan de la fluidez, la estabilidad necesita procesar la inestabilidad, el control de lo interior se consigue dominando la afluencia de lo exterior. Las

líneas fronterizas que vemos en los mapas funcionan como los bordes de estructuras consolidadas que se relacionan entre sí. Un mundo que está ordenado se expresa en un mapa donde las líneas manifiestan coherencia, transparencia, donde el territorio está dominado por la política y en donde las realidades étnicas y culturales están subordinadas al Estado como contenedor de la sociedad. Pero dicha función contenedora lentamente está siendo trasladada desde las esferas estatales a las esferas del mercado mundial, lo que hace que las fronteras sean más permeables a lógicas de consumo que de ciudadanía.

Por ende, la eficiencia de las fronteras ya no es un asunto relacionado sólo con el uso de la violencia legitimada del Estado, sino que ante todo del uso de la información que fluye a través de redes integradas. Es la información, entendida como el saber intensivo respecto de otro particular, la que engrasa la respuesta binaria de las fronteras². Dicha información en la tradición moderna asegura que el otro es antes que nada asimilable, que no constituye una amenaza para la sociedad receptora. Que sus diferencias serán diluidas y pulidas por los aparatos de integración, que será en última instancia asimilado a una identidad nacional que lo depurará de su condición de extranjero interior. Dicho paradigma pertenece aún a lo que se podría llamar *la época de la solidez moderna* que se desintegra desordenadamente bajo el peso de la emergente fluidez

² A modo de ejemplo, Javier de Lucas. "Política de inmigración en España: Modelo Blade Runner." En *Le monde diplomatique*. Año VII. N° 88. enero 2003. Edición española. p. 3. Igualmente, Jelle Van Buuren. "Los tentáculos del acuerdo Schengen". En *Le monde diplomatique*. Año VII. N° 89, marzo 2003. Edición española. p. 3. El autor realiza una interesante investigación sobre el Sistema de Información Schengen, SIS. Dicho sistema es una amplia base de datos de las policías europeas, que registra a los considerados "extranjeros indeseables" y que actualmente está en proceso de reforma para ampliar sus facultades. Ya no sólo registrará a los solicitantes de asilo político, a los deportados, sino a los militantes de los movimientos contra la globalización neoliberal para impedirles su derecho de tránsito en la Unión Europea, a pesar de ser ciudadanos de ella. Otra reforma preocupante es la inclusión del ADN y datos biométricos de los extranjeros que ingresen en la Unión, cosa ya implementada en EE UU. Igualmente dicha base de datos sería parte fundamental de la colaboración entre Europa y Estados Unidos tras la nueva situación política creada a partir del 11 de Septiembre. En un ámbito completamente distinto y bastante menos dramático, pero no por eso menos demostrativo, las bases de datos en Internet están siendo crecientemente "privatizadas" por sistemas de recogida de datos no regulados. Microsoft, uno de los principales agentes de la privatización de la red, ha creado literalmente un pasaporte para la navegación de los usuarios, el Passport MSN. Para éstos, supuestamente significaría una mayor facilidad de entrega de datos en los formularios en línea. Sin embargo, lo que Microsoft plantea en realidad es que los usuarios estén validados en la red como consumidores seguros y fiables para el mercado en línea.

social, que se destaca por un cambio de las aspiraciones de pureza y homogeneidad al deseo de hibridación³.

Nótese que esta forma de referirse a las fronteras implica señalar los cambios del conjunto de su campo semántico y no sólo designa los límites de los estados nacionales. Como ya se indicó, el concepto moderno e ilustrado de frontera se transforma para involucrar a la formación de las subjetividades. En efecto, si la primera modernidad se caracterizó por el intento de fundar un sujeto trascendental supuestamente idéntico a sí mismo, estable, con claras fronteras, que intentaba diluir toda diferencia, la segunda modernidad o modernidad tardía tiene como elemento diferenciador aborrecer las estructuras cerradas de los paradigmas mecánicos. Las orientaciones de ésta última están centradas en crear un mundo de identidades fluidas, fácilmente moldeables, que permitan la independencia creciente entre capital y trabajo. En este sentido las identidades son intensamente presionadas para dejar su tradicional solidez, para insertarse en redes globales de autoproducción. De este modo entramos en una nueva fase de extracción de plusvalía, existencial si se quiere, que ahonda la privatización de la vida. Como acertadamente señala Zygmunt Bauman, un capitalismo sólido deja paso a un capitalismo liviano, pero no por eso menos voraz⁴. Por el contrario, su voracidad aumenta justamente por esta transición que lo hace más dúctil y capaz de modificarse en entornos de

intensa competencia. El antiguo ideal de la primera modernidad, verdaderamente un mandato, de “llegar a ser alguien” en la vida se ha vuelto obsoleto y se trata más bien de aprender a ser varias personas en el trazo de una misma vida. Resulta intolerable y agotador el peso de la mismidad, ser siempre el mismo en entornos que están cambiando y para los cuales la identidad única no tiene paradigmas. Los lazos personales, que eran una suerte de acompañamiento existencial, se transforman en lazos cambiantes, esporádicos y más tenues, al igual que la idea de residir en un solo lugar, sostener un empleo por toda la vida, un solo matrimonio, etc. La obsolescencia salta del mundo de los productos y se reproduce en el mundo de las emociones diluyendo las supuestas fronteras que existían entre ambos. De este modo, la sociedad de consumo⁵ tiene como uno de sus efectos confundir e inducir la hibridación de las identidades a través de las prácticas de autoproducción de sí. El nuevo mandato de fluidez aparece, de este modo, como una cierta promesa de liberación de la pesadez y rigidez del encuadre en la identidad ilustrada y las tradiciones. Por ende, dicho mandato se expresa en lo social desvalorizando las tradiciones que pertenecen al mundo ya preexistente de la solidez, y esto acontece en medio del conflicto y el sufrimiento. Las instituciones y el mundo de valores de la primera modernidad no transitan necesariamente con consenso hacia la segunda

³ Nótese que el campo semántico de lo híbrido proviene, paradójicamente, en el ámbito de las ciencias sociales, de los estudios culturales postcoloniales que designan realidades de orígenes desigualmente mezclados. May Joseph. “Hibridación.” En Michael Payne. *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Paidós. Buenos Aires. 2002. p. 384. La idea de la hibridación no implica una noción de conciliación de las partes al modo hegeliano, muy por el contrario los elementos mezclados pueden tener una relación tensa, violenta y ser en último término producto de las relaciones de dominación, tal como lo demuestran los análisis del rol de la violación en la formación de los pueblos mestizos. Por lo tanto, la celebración de la hibridación, si no quiere ser ingenua, tiene que tener en cuenta necesariamente las condiciones históricas y políticas en que se produce, el campo específico de las relaciones de poder en el que se articulan las mezclas.

⁴ Zygmunt Bauman. *Modernidad líquida*. Fondo de cultura económica. Buenos Aires. 2003. p. 60 y ss.

⁵ Se tiende a pensar que la sociedad de consumo es una invención reciente debido a la popularización de los medios de comunicación que se convierten en escaparates a distancia. Sin embargo, existe una tradición decimonónica en que la sociedad de consumo ya está prefigurada. Uno de los trabajos más sugerentes sobre este tema es de José-Miguel Marinas. *La fábula del bazar. Orígenes de la sociedad de consumo*. Machado Libros. Madrid. 2001.

modernidad. Por el contrario, existen profundas luchas en las que la modernidad se desgarró a sí misma por el influjo de los hoyos negros del capitalismo tardío. El reverso de dicha promesa se encuentra en la imperiosa necesidad de la flexibilización laboral, que además de intentar rebajar los costes del valor del trabajo busca crear nuevas formas de valor agregado a la producción, que diluyen las separaciones duramente establecidas entre lo público y lo íntimo. Por lo tanto, la transición de la solidez a la fluidez encuentra uno de sus fundamentos centrales en necesidades estructurales, en que las fronteras son útiles a la división internacional del trabajo.

En el nuevo paradigma de la fluidez social, creado por la globalización, las fronteras tienen que ser lo suficientemente dúctiles como para que su respuesta binaria distinga entre los consumidores aptos, con una extensa taxonomía entre ellos, y los considerados defectuosos. Éstos sólo pueden acceder a la fluidez bajo la forma de mano de obra que se desplaza mundialmente bajo las condiciones de la creciente flexibilidad laboral. La fluidez aparece como una cualidad envidiable, una riqueza, una llave que abre muchas puertas para la transformación tanto de los entornos como de uno mismo. Justamente allí es donde las fronteras encuentran su rol básico, ya que contiene tanto lo interior como lo exterior para que no se mezclen de forma azarosa. Podría parecer paradójico que en tiempos de fluidez social, de pastiche existencial y formación de las subjetividades construidas de retazos existieran aún limitaciones a las hibridaciones casuales. Sin embargo, la emergencia de la fluidez no implica la desaparición de las fronteras con todo su extenso

campo semántico, sino que por el contrario éstas canalizan y reconducen la fluidez hacia sus objetivos. La inexistencia de las fronteras implicaría desde la mirada del orden la disolución, la dispersión de las identidades. Y es que a diferencia de las narrativas ilustradas, con su confianza en el sujeto fuerte, la segunda modernidad o modernidad tardía desconfía de las subjetividades, ya que al igual que un fluido sobre una superficie se derramarían hasta perder toda consistencia si no encontraran un límite. Las subjetividades necesitan de un control no ya al modo de la represión decimonónica o totalitaria, sino un control bajo la forma paradigmática de la canalización, de las mezclas previstas y la hibridación placentera.

Por ende, frontera y fluidez no son términos opuestos, sino complementarios, ya que la primera se modifica bajo el mandato de la segunda. Las fronteras adoptan la porosidad, la capacidad de filtrar inteligentemente⁶ los flujos sociales, de lo contrario la dinámica de expansión global de la segunda modernidad se volvería inviable. Dicho con cierta ironía, parece que las fronteras se volvieron taoístas, ya que aprendieron que la fuerza, la eficiencia y la seguridad provienen de las cualidades de la flexibilidad y la adaptación, antes que de la rigidez y solidez de antaño. Pero existe una diferencia importante entre las fronteras como límites de los Estados nacionales, en sentido amplio, y las fronteras impuestas a las formaciones de las identidades, ya que en las primeras funciona un imperativo de seguridad que conduce a la represión y anulación preventiva de las amenazas, mientras que en el segundo sentido se trata más bien de canalizar la fluidez. En las primeras, las fronteras nacionales, nos

⁶ A modo de ejemplo, el pensamiento estratégico estadounidense insiste cada vez más en la distinción entre “fronteras inteligentes” (smart borders) y las tradicionales fronteras geográficas, para señalar que los puntos considerados vitales serán custodiados imponiendo normas de externalización de los reglamentos estadounidenses a naciones e instituciones unilateralmente como en el caso de las líneas aéreas, reglas de control financiero extraterritorial, etc. Pierre Conesa. “Victoria segura, paz imposible. Paradojas de la estrategia militar de Estados Unidos.” En *Le monde diplomatique*. N° 38. Enero-Febrero, 2004. Edición chilena. p. 22 y 23.

encontramos con los espectros del miedo utilizados como mecanismos de producción de poder, mientras que en las segundas, las fronteras impuestas a las identidades, el sentido del goce y el imaginario son canalizados al pastiche del consumo.

Estas dos esferas del campo semántico de las fronteras, la de los Estados nacionales y la de las formaciones de identidades, aunque parecen no relacionadas entre sí, tienen un tejido amplio que las mantiene unidas y permeables a mutuos cambios. El elemento que las anuda es justamente la fluidez. Por lo tanto, resulta fundamental saber si ésta contiene los potenciales para nuevas formas de emancipación. A esta altura del proceso de globalización neoliberal las respuestas no pueden dejar de ser complejas y contradictorias ya que por una parte, como ya se ha señalado, la fluidez tiene un carácter marcado por las necesidades del capitalismo tardío, y más específicamente por la flexibilización laboral a escala planetaria. Sin embargo, es necesario tener presente que el mundo de la solidez actualmente encuentra sus raíces no solamente en las ruinas de la Ilustración, sino ante todo en los particularismos étnicos de las comunidades soñadas y los fundamentalismos religiosos de toda índole. Ambos tienen el carácter coercitivo que predetermina la formación de las identidades por sobre los intereses de los individuos y sobre todo, y esto es lo más importante, destruyen la idea ilustrada de la humanidad como un proyecto compartido. Ciertamente la idea de Humanidad, con toda su diversidad conceptual, ha sido atacada por su condición etnocéntrica, eurocéntrica, patriarcal e insostenible desde el punto de vista ecológico. A pesar de estas críticas fundadas el concepto de una Humanidad bajo la luz de una paz universal, no una paz imperial como hoy se nos impone, sigue siendo necesario. Por lo tanto, las deficiencias del concepto ilustrado de Humanidad deberían ser subsanadas justamente desde los puntos

de vista que hoy más la critican y no para desecharla. En dicho contexto, la fluidez existencial tiene el potencial, aun lejano pero por construir, para que los individuos formen sus identidades sobre el cierre de los particularismos y los fundamentalismos.

Desde esta otra mirada de la fluidez social se hace imperioso romper con las fronteras como vías de canalización del dinamismo de los sujetos para que estos, desde sus propios intereses y solidaridades, no ya como mandatos morales sino como necesidades estructurales, tengan la posibilidad de producir nuevas hibridaciones, que forzosamente conllevan el conocimiento del otro y la disponibilidad de la propia transformación en dicha experiencia. Y es que, aunque suene obvio, el fluir en medio de la globalidad es siempre una experiencia que necesita para su concreción una apertura a la diferencia. Desde una lectura enmarcada en las luchas por la emancipación la fluidez existencial presenta una faz prometedora en el sentido de liberar a los individuos tanto de las tradiciones del terruño local como de la modernidad sólida. El problema estratégico y político es convertir las amenazas actuales de la fluidez existencial en posibilidades para nuevas prácticas de liberación y libertad. Esto supone un cambio sustantivo de perspectiva, ya que la tendencia actual es más bien la opuesta, refugiarse en la localidad, fortalecer el imaginario de las comunidades soñadas y lejanas en el pasado en un peligroso crisol de nacionalismos, retornar al letargo ignorante y protector de las religiones tradicionales o de nuevo diseño. Dicha tendencia no sólo se manifiesta en los sectores conservadores de las sociedades, sino también de manera preocupante en las diversas izquierdas. Al mirar cómo se anudan y contraponen las relaciones entre el amplio campo semántico de las fronteras y la fluidez vemos cómo se generan brechas posibles para que las experiencias construyan discursos en permanente sinergia. La fluidez y su redefinición es un objeto de lucha política que supone

el enfrentamiento entre diversas y nuevas narrativas de futuros posibles. Frente a las fuerzas que trataron de mostrar una modernidad cerrada sobre sí misma, con un futuro carente de historicidad, entendida como la narrativa de las luchas globales, la fluidez existencial muestra el potencial de destrabar el flujo histórico. Se

trata de reinventar el imaginario de las posibilidades, soñar nuevamente el futuro como el espacio abierto para nuevas formas de concreción de la Humanidad, no ya desde la óptica excluyente de la Ilustración, sino desde la perspectiva de una sociedad civil global heterogénea y consciente de sus propias limitaciones. ❖

asóciate

A CEDRO

TELÉFONO

91 702 19 39
asociados@cedro.org

TELÉFONO

93 272 04 45
cedrocat@cedro.org

[SI ERES AUTOR O EDITOR, asóciate a CEDRO, la entidad que gestiona colectivamente los derechos reprográficos de escritores, traductores, periodistas y editores. Todos los años recibirás los derechos económicos por la fotocopia de tus obras y podrás beneficiarte de los servicios que CEDRO pone a tu disposición. La adhesión a CEDRO no requiere el pago de cuotas ni desembolso alguno.]



Centro Español de Derechos Reprográficos

Entidad de Autores y Editores

www.cedro.org

Los ejércitos y las fronteras

Luis Otero

Coronel retirado. Antiguo miembro de la UMD

Integridad y expansión territorial

La determinación de las fronteras ha estado históricamente sujeta a la lógica de las confrontaciones armadas, y a su defensa y ampliación ha respondido el ideario de los ejércitos. Con la caída del muro de Berlín y, más recientemente, tras el atentado terrorista del 11 de septiembre de 2001, se han ido produciendo cambios esenciales que afectan al concepto mismo de defensa, a los modelos de ejército y alianzas militares, dejando en un segundo plano la noción tradicional de defensa de la integridad territorial.

La determinación de las fronteras como divisorias espaciales de pueblos y de Estados ha estado siempre sujeta a la lógica de las confrontaciones armadas, que, por otro lado, han configurado el devenir histórico de la Humanidad en todos los terrenos. En consecuencia, en los idearios de las instituciones creadas y utilizadas para protagonizar tales enfrentamientos, es decir, de los ejércitos, el concepto del mantenimiento o de la ampliación de las fronteras ocupó siempre un lugar preminente, asociándose estrechamente a los valores considerados prioritariamente castrenses, como el patriotismo y el valor, y así se ha mantenido hasta la actualidad.

De esta manera, la Constitución española de 1978, en su artículo 8, asigna a las Fuerzas Armadas, como misiones concretas, garantizar la soberanía e independencia de España y defender su integridad territorial y el ordenamiento constitucional. Obviamente, la defensa de la integridad del territorio implica el mantenimiento de las actuales fronteras intactas y, para ello, se señala a los militares españoles en el artículo 3 de las vigentes Ordenanzas que *“la razón de ser de los Ejércitos es la defensa militar de España”*, recordándoles a continuación las misiones constitucionales reseñadas. Tal razón de ser queda además debidamente enfatizada en el artículo 127 de las actuales Ordenanzas (reproducción exacta del contenido en las Ordenanzas promulgadas por Carlos III en el siglo XVIII), en que se proclama: *“El (militar) que tuviere orden absoluta de conservar su puesto, a todo trance lo hará”*.

Es sin duda un progreso, en todo caso, que no se considere en nuestros preceptos castrenses actuales la posibilidad de orientar la razón de ser de los Ejércitos hacia el aumento del territorio, objetivo contemplado aunque no

siempre conseguido en las acciones militares de conquista emprendidas por nuestros antepasados, desde el comienzo de la Edad Media hasta la primera mitad del siglo xx.

Primero la formación del reino visigodo y después la reconquista frente al invasor árabe, tuvieron la prolongación imperial de las conquistas y anexiones en Europa y en los territorios ultramarinos descubiertos, y fueron jalones de la expansión de nuestras fronteras, hasta el punto de que en el momento culminante de la vida del Imperio pudo Felipe II proclamar que en sus reinos no se ponía el sol, es decir, que eran ilimitadas sus fronteras. Sin embargo, la decadencia del poder militar y político español desde el siglo xvii fue haciendo retroceder esas fronteras hasta los contornos actuales (incluyendo la frustración de la proyectada unión peninsular) y los últimos intentos expansionistas, en Marruecos en el siglo xx, sirvieron tan sólo para que la población tuviera que soportar guerras absurdas.

Esta lógica de conformación territorial, de expansión de fronteras, no ha sido, ni mucho menos, desgraciadamente, patrimonio exclusivo hispano, sino la práctica general de organización territorial en un mundo en que la fuerza de las armas se ha constituido como *ratio* decisiva para solucionar la mayoría de los conflictos.

El diseño de fronteras y la estrategia

Así, la configuración de fronteras ha tenido casi siempre un sentido estratégico, incluso cuando parecía que surgían naturalmente ante la presencia de señalados accidentes geográficos (ríos, cordilleras, mares, desiertos), que aislaban sin duda socialmente a los distintos núcleos humanos pero que, sobre todo, facilitaban la defensa o el ataque frente a los vecinos. No en vano ha sido Suiza el único Estado europeo que desde el siglo xiv ha mantenido prácticamente iguales sus fronteras,

pues su configuración orográfica sirvió de base para que el sentido práctico de sus habitantes, cansados de rechazar múltiples ataques y amenazas durante un largo tiempo, les llevara a escoger la "neutralidad" como el mejor sistema de permanecer tranquilos y prósperos durante los terribles conflictos armados que asolaron Europa en los últimos siglos.

Pero la influencia militar para la definición de límites ha ido más lejos en numerosos casos y así la ubicación de fuertes guarniciones e incluso de fortificaciones construidas "ad hoc" a lo largo de las fronteras ha sido práctica común hasta en los tiempos más recientes, quedando sus huellas bien patentes en los territorios. Así, en nuestro propio país, podemos seguir el progreso de las citadas guerras de reconquista frente a los árabes, simplemente recorriendo los restos de fortalezas y murallas que jalonan la mayor parte de nuestras regiones, como las dos Castillas, a las que han dado nombre, o recordando los numerosos toponímicos que conservan el apelativo "de la Frontera": Jerez, Arcos, Vejer, etc.

Los ejemplos más rotundos de materialización de fronteras sobre estructuras de guerra los encontramos sin embargo fuera del territorio hispano. Remontándonos a lejanas tierras y a tiempos remotos hay que citar la Gran Muralla de China que, construida en el siglo iii a. de C. para contener a los tártaros manchúes, se extendió a lo largo de tres mil kilómetros como un baluarte continuo jalonado de numerosas torres, que se conserva todavía hoy en gran parte.

Y si saltamos a tiempos mucho más recientes, para no alargarnos en una relación casi interminable, podemos recordar en el siglo xx dos escenificaciones europeas bien significativas realizadas en los mismos lugares en un intervalo de poco más de veinte años: la transformación de la frontera franco-alemana en un doble trazado de trincheras, desde las que se hostigaron durante los cuatro años de la primera contienda mundial (1914-1918) los ejércitos enfrentados, y la repetición

en 1939, como preámbulo de la segunda guerra, estableciéndose en la misma frontera dos líneas de fortificaciones, esta vez más sofisticadas: la francesa “Maginot” y la “Sigfrido” alemana.

Un peculiar caso de fronteras, también materializadas con elementos defensivos y vigiladas con armas disuasorias, lo hemos visto después de la Segunda Guerra Mundial: el Muro de Berlín. Aunque originado asimismo en un ambiente de guerra, en este caso “fría”, el Muro dirigía su mensaje disuasorio no a los enemigos externos, que podrían haber sido presuntos invasores, sino a la propia población cercada, a la que pretendía al parecer proteger de sí misma creyéndola proclive a sucumbir a la tentación de abandonar el territorio propio. Al caer pacíficamente el Muro, en gran parte por la presión social, cayó con él el Estado (RDA) que había tenido un concepto tan centrípeto del diseño de sus fronteras.

Sin embargo, tras la caída del muro y de las fronteras que separaban las dos Alemanias, se trazaron rápida y paradójicamente otras muchas nuevas divisorias en esa parte del mundo que había estado sometida a la influencia de la Unión Soviética. En primer lugar, dentro de esta misma y sin hacer, al menos en principio, uso de la fuerza, se produjo la fragmentación en quince Estados; Rusia, el mayor y más poderoso de ellos, heredó los principales recursos del poder soviético pero los demás afirmaron rápidamente su independencia intentando garantizar la vigencia de sus fronteras con los ejércitos y fuerzas policiales que consiguieron en el reparto. Se produjo no obstante un rápido efecto multiplicador de divisiones territoriales, desencadenándose nuevas luchas en torno a territorios hasta entonces casi desconocidos en el ámbito “occidental”: Ingusetia, Abjazia, Chechenia, etc.

Una nueva segregación territorial, otra creación de fronteras, ésta sí pacífica, ha sido la de Eslovaquia respecto de la antigua Checoslovaquia. Por completo dis-

tinto este suceso a la multiplicación de fronteras acaecida en Yugoslavia en aquellos mismos años, que ha revestido los caracteres más crueles de lucha y de muerte dentro de la historia militar y política de demarcación de territorios. Surgida como Estado de la desmembración del Imperio Austrohúngaro después de la Primera Guerra Mundial, Yugoslavia resistió, no sin duros enfrentamientos, las tensiones entre sus distintos pueblos, lenguas y religiones hasta la muerte de Tito, líder indiscutible de la lucha contra la Alemania nazi durante la guerra mundial y de la resistencia frente a la influencia soviética en la guerra fría; su desaparición, sin embargo, se convirtió en una llamada irresistible para que serbios, croatas, bosnios, eslovenos, macedonios, kosovares se abalanzaran unos contra otros y protagonizaran episodios especialmente crueles y criminales, consiguiendo a cambio gran cantidad de nuevas fronteras, todavía hoy no muy seguras a pesar de las numerosas intervenciones y la presencia de tropas de diversos países de la Comunidad internacional, enviadas en nombre de la ONU, de la OTAN o de la UE en misiones llamadas humanitarias.

Otro diseño de fronteras surgido en la contemporaneidad de la imposición armada de los más poderosos, ha sido el del continente africano tras la Segunda Guerra Mundial, y como consecuencia indudable del reparto colonial perpetrado a lo largo de los siglos por los distintos imperios (español, portugués, francés, británico, alemán, belga, italiano...). Las arbitrarias divisiones territoriales han traído consigo permanentes enfrentamientos entre tribus, etnias y naciones, que continúan ensangrentando en la actualidad a todo ese continente.

Y, como repetición de una situación aberrante ya bien conocida, contemplamos en momentos actuales cómo otro Muro similar al de Berlín se construye, por el Estado de Israel, para impedir a los palestinos moverse libremente. Sojuzgados éstos pero no resignados con

la nueva situación, el desenlace de esta nueva frontera petrificada no se presenta precisamente prometedor .

Las fronteras españolas y su defensa

Para terminar con la enumeración de polémicas fronteras actuales no estará de más volver de nuevo la vista a nuestro país, aunque los ejemplos caseros de pervivencia de límites cuestionados puedan parecer insignificantes al lado de los anteriores casos mencionados.

Por un lado, seguimos teniendo en el territorio peninsular el enclave británico de Gibraltar, que va a cumplir el tercer siglo de frontera impuesta por el “derecho” de conquista, y, por otra parte, mantenemos desde hace cinco siglos la plena soberanía sobre Ceuta y Melilla, enclaves también en el espacio norteafricano de Marruecos, que a su vez los reclama.

Gibraltar podría ser definido como un claro paradigma de la contradicción. Habitado por una próspera población de orígenes diversos pero de fuertes convicciones británicas asentadas en su propia prosperidad, subsistió a los intentos bélicos y diplomáticos españoles de recuperarlo gracias a su configuración orográfica, y en consecuencia militar, así como al poder imperial británico de los tres últimos siglos. Desaparecida en parte esta última situación y siendo España y el Reino Unido socios en la UE (y muy recientemente aliados en la guerra de ocupación de Irak), parecería que las razones clásicas de fronteras hostiles han desaparecido y que sería fácil encontrar fórmulas de restitución o convivencia armónica en el marco europeo, pero aparecen aquí los intereses locales que prefieren ser mantenidos, “manu militari” si es preciso, y reclaman por tanto el mantenimiento de su frontera.

Tampoco están exentas de tensiones nuestras dos fronteras norteafricanas. Recientemente, en las proximidades de Melilla, la ocupación del islote Perejil por fuerzas marroquíes suscitó un conflicto afortunada-

mente más esperpéntico que bélico. Dicho territorio, que estaba desierto, con soberanía atribuida a España pero con reservas por parte de Marruecos, fue “rescatado” por tropas españolas en una operación aeronaval incruenta pero desproporcionada, continuando sin aprovechamiento práctico alguno, aunque el “honor” castrense inherente al mantenimiento de la sacralidad de las fronteras ha quedado intacto e, incluso, los militares protagonistas de la supuesta hazaña han sido condecorados siguiendo la iniciativa de un ministro de Defensa sin duda añorante de bélicas epopeyas.

Las fronteras españolas también se ven actualmente cuestionadas desde dentro hacia fuera por los planteamientos secesionistas de los partidos nacionalistas vascos y catalanes, que en el caso vasco presentan la arista trágica del terrorismo. Aunque hasta ahora, como es lógico, este planteamiento se ha mantenido dentro de los cauces político y policial, no han faltado voces (y periódicamente sigue apareciendo alguna) que reivindican la presencia y acción directa en el conflicto de las Fuerzas Armadas, en su condición, atribuída constitucionalmente, de mantenedoras de la integridad del territorio y garantizadoras, en consecuencia, de la no aparición de fronteras internas y separadoras entre los diversos territorios. Hay que desear y esperar que tales reclamos bélicos no prosperen nunca en la sociedad española.

El mundo globalizado y sus nuevos defensores

Encima y además de todas estas viejas y nuevas pugnas fronterizas, el momento actual nos ha deparado una serie de acontecimientos que ofrecen una perspectiva mucho más amplia, quizá determinante, de la futura organización universal de territorios y fronteras. En las postrimerías del siglo xx, la caída del Muro de Berlín arrastró consigo no sólo al Estado al que aislaba, sino

también a todo el sistema político, económico y militar del que era miembro, con lo que el mundo, hasta entonces bipolar, quedó integrado en un único Imperio Global capitalista, en un nuevo Orden Mundial, de tal manera que las fronteras existentes parecieron reducirse a meras divisorias provinciales del Imperio. Ya anteriormente las estructuras económicas del mundo capitalista desarrollado, como la Unión Europea, las Asociaciones de Libre Comercio, etc., habían ido preparando integraciones parciales, así que el siglo XXI ha comenzado con una visión casi cósmica de los límites territoriales.

Como no podía ser de otra manera, a la misma velocidad a la que se producían esos cambios económicos y políticos, evolucionaba la organización militar de los Estados. Los salientes del caducado mundo socialista se apresuraban a pedir el ingreso en la Alianza Atlántica (OTAN); en los países latinoamericanos se daban por periclitados los regímenes de dictadura castrense y sus ejércitos buscaban su lugar al sol participando en alianzas y misiones internacionales; y en los viejos Estados integrantes del “mundo occidental” se cancelaban instituciones tan integradas en el sistema social como el servicio militar obligatorio (con sus movimientos contestatarios de objeción de conciencia y de insumisión) para proclamar un nuevo estatuto internacionalizado y profesional de los ejércitos.

Sumamente significativo ha sido, en este sentido, el proceso español. En 1996 accedía al gobierno el Partido Popular y antes de acabar el año el presidente Aznar presentaba en las Cortes un documento titulado “Nuevo modelo de Fuerzas Armadas”. En él se decía, entre otras cosas: *“La caída del muro de Berlín, ante-sala de la disolución del Pacto de Varsovia, abrió una nueva etapa en las concepciones estratégicas... que ha desembocado en el desarrollo de una nueva política de seguridad... Esta evolución ha permitido definir una nueva identidad europea de seguridad y defensa... en*

la que la proliferación de riesgos de media o baja intensidad en distintos lugares del planeta, la complejidad tecnológica del armamento y equipo y las alianzas internacionales, determinan la necesidad de unas FF AA con unas características concretas y, desde luego, diferentes de las que España tiene en la actualidad... Existe además un condicionante social, reflejado en un estado general de opinión, fundado no sólo sobre el rechazo de parte de la población hacia el servicio militar obligatorio, sino también sobre la percepción generalizada en todo el mundo occidental de que las guerras, los conflictos y las crisis del próximo futuro se desarrollarán en un ambiente tecnológico avanzado, y que para ello se necesita personal altamente cualificado y profesional”.

Este plan, aprobado y realizado rápidamente, coincidía con otros similares en Francia, Bélgica, Holanda, Portugal, Alemania, etc. y culminaba la situación de alianza universal liderada por Estados Unidos y lanzada contra el primer disidente del nuevo Imperio (Irak) en la guerra del Golfo (1991). Alianza que bajo distintas etiquetas (OTAN, ONU, UE) era ya el apagafuegos de los numerosos conflictos locales (Bosnia, Macedonia, Kósovo, Ruanda, Burundi, Congo, Sierra Leona, etc., etc.) en acciones de muy variable eficacia y justificación.

El nuevo modelo de servicio de las armas se presenta, por otra parte, como una actividad laboral que incluye a hombres y mujeres, dentro de un marco de valores oscilante desde la eficacia y la productividad empresariales hasta la solidaridad propia de organizaciones altruistas, con un sentido totalmente internacional de intervención en cuanto al espacio y con una gran amplitud de misiones posibles (humanitarias, interposición, pacificación). En consecuencia, los antiguos conceptos de defensa de la integridad territorial de los Estados quedan en un segundo plano, aunque sin ser abandonados del todo por su entronque con los ideales tradicionales, difícilmente sustituibles en

ejércitos basados todavía, para su funcionamiento cotidiano, sobre los conceptos y la práctica de la disciplina, el valor y el patriotismo.

Nuevas amenazas para nuevos Imperios

La percepción de que las fronteras no iban a ser ya parte importante de los conflictos armados quedó patente con el gran acontecimiento de los albores del siglo XXI. El 11 de septiembre de 2001 caían abatidas las Torres Gemelas de Nueva York por el impacto de dos aviones comerciales previamente secuestrados por terroristas suicidas, mientras en Washington otro aparato, en idénticas circunstancias, se estrellaba contra la sede de la Secretaría de Defensa de los Estados Unidos, el Pentágono.

La identificación del cerebro de aquella acción tan osada en la persona de Osama Bin Laden, personaje hasta entonces desconocido pero al que se vincularon poderes religiosos y económicos muy especiales, con los que sin necesidad de controlar de forma directa territorios ni ejércitos podía desafiar al Imperio, proporcionó al presidente Bush la inesperada capacidad de erigirse en indiscutible líder mundial frente a tan satánico disidente, calificado como cabeza del Terrorismo Universal.

Este abstracto concepto de "terrorismo" pasó a ser identificado como la encarnación tenebrosa del único enemigo posible de un mundo destinado a ser feliz dentro del capitalismo neoliberal y los díscolos quedaron englobados en un "Eje del Mal", que incluía, de momento, a Afganistán (presunta sede de Bin Laden), Irak, Corea del Norte, Siria, Libia y Cuba, en cuanto Estados delincuentes; a la organización islamista Al Qaeda, en cuanto ejecutora de las acciones del 11 de Septiembre, y a todos los activismos terroristas vigentes en el mundo en cuanto cooperadores necesarios.

Las acciones desencadenadas para restablecer el Orden Mundial en los años 2002 y 2003 son bien cono-

cidas: guerras y ocupaciones de Afganistán e Irak, con transgresiones permanentes del derecho internacional vigente y de los derechos y libertades individuales y colectivos. En ambos casos ha quedado patente que las fronteras tradicionales no servían de contención a las alianzas invasoras y que la recuperación (nada sencilla por ahora) de ambos países para el nuevo Orden no había de afectar a su integridad territorial, incluso en el caso de Irak, en que la minoría kurda ha sido aliada de los invasores en su deseo de independizarse.

La guerra de Irak ha abierto sin embargo una brecha en la dirección imperial, lógica por otra parte, teniendo en cuenta que la rapidez de implantación del mundo unipolar ha impedido la desaparición de la competencia que ejercían en otros tiempos varias grandes potencias para compartir el liderazgo y reservarse distintas zonas de influencia. Así se produjo la no participación de Francia, Alemania, China y Rusia entre los grandes, frente a la alianza incondicional del Reino Unido y de España con Estados Unidos), y la división de terceros países optando por aproximarse a una u otra postura. Esta falta de unanimidad, así como el desarrollo desastroso de las ocupaciones posbélicas de Afganistán e Irak, ha mermado la concepción totalitaria de la gestión del Imperio Global.

También las realidades económicas suponen una parte importantísima de las vicisitudes de un poder ejercido en nombre del Capitalismo, y en ese sentido la diafanidad con que se ha contemplado la primacía de los intereses concretos (petróleo, gas, salidas a los mercados, reconstrucción) en las actividades posbélicas de los países ocupados, por encima de sus necesidades básicas y políticas, clarifica completamente el sentido del nuevo imperialismo.

Por otra parte las concepciones ideológicas implantadas desde la Casa Blanca por Bush y sus asesores, de ultraderecha social y religiosa, con apelaciones al poder divino, con la invocación de la guerra preventiva como

justa y con la legitimación del secuestro en Guantánamo de presuntos sospechosos de desidencia atropellando los derechos más primarios, han situado la legalidad de este nuevo Imperio en un punto difícilmente asumible para una Humanidad que, tras siglos de lucha, había conseguido derechos e instituciones que no obstante su precariedad son ya difícilmente renunciables.

Parece sobre todo necesario hacer alguna reflexión sobre los llamados a ejercer el protagonismo de estas acciones de implantación y mantenimiento del nuevo Imperio, que son sin duda los ejércitos, reclutados en países muy diversos. Si escogemos como referente el caso de las Fuerzas Armadas españolas, en cuyas Ordenanzas se sigue apelando a los valores tradicionales (patriotismo, valor, sacrificio, etc.) como norma de conducta individual y al desempeño de misiones locales (defensa de la integridad territorial y del ordenamiento constitucional), mientras en la práctica se les conduce a prestar, en territorios exóticos, servicios variados con duración variable, ¿tendrán claro los mandos el discurso que han de transmitir a sus tropas, integradas por profesionales polivalentes, para que consigan asumir solicitudes tan contradictorias?

Cierto es que en algunos aspectos de las acciones realizadas se ha avanzado mucho. Así, por ejemplo, en el campo de la internacionalización podemos observar la composición de la gran Unidad en que se encuadran las tropas españolas en Irak. Bajo el mando de un general de división polaco, se encuadran soldados de esta misma nacionalidad, lituanos, españoles, dominicanos, hondureños, salvadoreños y nicaragüenses, y en el resto de Irak hay tropas estadounidenses (la mayoría), británicas, italianas y otras pequeñas representaciones nacionales.

También es cierto que la profesionalización total es ya antigua en los ejércitos de EE UU y R.U., con el aspecto positivo de haber reducido drásticamente la segregación racial. Así, el propio Secretario de Estado actual

Colin Powell, hijo de emigrantes jamaicanos y militar profesional, pudo llegar a mandar como general de cuatro estrellas las fuerzas internacionales de la guerra del Golfo y, en estos momentos, el jefe de los efectivos americanos en Irak es el general de tres estrellas Ricardo Sánchez, de origen mejicano.

Dada la admisión de emigrantes latinoamericanos que se realiza ya en el Ejército español, no será difícil que situaciones parecidas se produzcan en un futuro próximo en sus filas. Y es evidente que cuestiones todavía problemáticas para la correcta organización de nuestro incipiente ejército profesional, como completar numéricamente sus cuadros profesionales o conseguir un nivel técnico adecuado, dependerán del acierto con que se apliquen algunos criterios empresariales antes mencionados en relación con el plan de profesionalización.

Naturalmente habrán de abordarse problemas antes desconocidos en los ejércitos de conscriptos, como las reclamaciones laborales por salarios, vacaciones, alojamientos, etc., e incluso las denuncias internas por negligencias tan graves como las detectadas en el accidente del avión ucraniano contratado por las autoridades militares para desplazar a las tropas desde Afganistán, que costó la vida a 62 militares.

Teóricamente este concepto de fuerzas profesionales internacionales podría ser una solución para los conflictos armados, incluidos los de fronteras, que la condición humana inevitablemente seguirá originando en el futuro. Pero, obviamente, sería necesario para ello que esas fuerzas estuvieran integradas por individuos sujetos de plenos derechos y libertades cívicas e individuales, con criterios de intervención comunes, bajo la autoridad de unas Naciones Unidas regidas por leyes y reglamentos inspirados en el Derecho Internacional y en la Declaración Universal de Derechos Humanos y, por supuesto, organizadas democráticamente en todos sus niveles, todo lo cual está lejos de ser real por el momento.

En la actualidad, la situación imperial estadounidense ampliamente descrita y las contradicciones de la pugna de intereses frente a los avances positivos alcanzados, pese a todo, en las leyes internacionales y en la ONU, son los elementos que dibujan un problemático marco universal de convivencia. Para contrarrestarlo sería necesario que los gobernantes locales (en nuestro caso los españoles), además de gobernar con justicia y prudencia, manejaran con sumo cuidado a las instituciones militares que se han creado en los años últimos y que son ya difícilmente reversibles en su organización, pero muy susceptibles de manipulación.

La inevitable dispersión de conceptos acumulada, con arcaicos principios de origen e identidad junto a un sentido cosmopolita de la práctica, puede conducir a un repliegue, a la condición de mercenarios o señores de la guerra, propia de los profesionales castrenses medievales.

En todo caso, y cualquiera que sea la evolución futura de la idea imperial y de sus fronteras (¿espaciales, quizá en Marte?), sería muy conveniente que la sociedad en general y sus intelectuales en particular reflexionaran sobre la condición, los medios de destrucción y la organización de las instituciones armadas que sufragan con sus impuestos. ❖

El sueño de un cartógrafo: La Raya de Portugal

José Navarro-Ferré

Doctor en Ciencias de la Información y Presidente de la Sociedad Cartográfica Hispana

El reciente descubrimiento en el Archivo Militar de Estocolmo de un conjunto de 31 mapas sobre la guerra de Portugal (1640-1668), permite al autor dar noticia del trabajo de cartógrafos e ingenieros militares plasmado en mapas y otros documentos manuscritos –auténticas obras de arte– que han servido para delimitar una frontera como demarcación de paz. Es el caso de la Raya de Portugal, posiblemente una de las más antiguas de Europa.

La frontera entre España y Portugal es posiblemente una de las más antiguas de Europa. Y con su actual trazado, con pequeñas modificaciones, podría decirse que viene de finales del siglo XIII.

Es decir, si exceptuamos a San Felices de los Gallegos, en la provincia de Salamanca, y a Olivenza y sus alrededores, en la provincia de Badajoz, además de la llamada *zona de contienda*, la raya actual pactada en Alcañices (El Tratado de Alcañices) entre Dinis y Fernando IV de Castilla el 12 de septiembre de 1297, se ha mantenido casi de forma invariable hasta la actualidad.

Si la Raya entre España y Portugal tiene una existencia de siete siglos, hay que tener en cuenta que entonces el concepto de frontera tal como lo tenemos hoy en día no existía.

Podría decirse, sin temor a equivocarse, que es a mediados del siglo XVII, con los tratados de Westfalia de 1648, con el auge de las monarquías absolutas, cuando empieza a tomar cuerpo el concepto moderno de fronteras.

Antes lo que había no eran fronteras, pero la naturaleza del feudalismo, con la concepción de patrimonio que tenían los reyes y señores feudales, hacía que los monarcas “*supieran muy bien qué ciudades, plazas fuertes o castillos cedían, conquistaban o permutaban, o los daban en dote o los recibían, y qué espacio territorial y qué habitantes dependían, en aquel régimen feudal, de aquellas villas, plazas o castillos que de este modo pasaban también de unas manos a otras*”.

Como señala Richard Kagan, la frontera más que una línea o raya bien delineada y precisa fue un espacio fronterizo a un territorio de otro príncipe y, por tanto, necesariamente defendido por una serie de puntos –castillos, fortalezas o plazas fuertes– distribuidos en una línea continua.

Poco a poco, durante aquellos tiempos lejanos se fue configurando una frontera entre el reino de León y Castilla y el llamado condado Portucalense. La ambición de aquellos monarcas, sus ambiciones, sus fracasos, sus compromisos matrimoniales, sus derrotas militares, conllevaban inexorablemente a la sucesión de una serie de pactos, que definirían la Raya. Desde el Pacto de Celanova de 1160, el Tratado de Badajoz de 1267 y el Tratado de Alcañices de 1297, definirían los límites de frontera.

Se iba estableciendo “la frontera del Guadiana como línea de separación entre los dos países: ya se veía que Elvas iba a pertenecer a Portugal, pero que Badajoz sería zona a ocupar por el rey de León”.

Casi un siglo después, Alfonso X y Alfonso III de Portugal acordaron como raya entre sus territorios “el curso del Guadiana desde Badajoz hasta Ayamonte”.

Aunque la barrera física, de alguna manera, limita la capacidad de comunicación y aumenta las diferencias culturales. Sin embargo, los impedimentos que se levantaron entre los portugueses y españoles no fueron de carácter físico. El distanciamiento se produjo, como señala Hipólito de la Torre, por “*el voluntarismo nacionalista de los portugueses*”.

Después de sesenta años (1580-1640) de pertenecer Portugal al reino de España, empezaría un larga guerra llamada *Guerra de Secesión o Restauración*. Felipe IV fue depuesto como rey de Portugal, y el Duque de Braganza fue proclamado rey con el nombre de Juan IV de Portugal. Empezaba un largo periodo de desencuentros.

Nunca antes la frontera habría de sufrir tanto como en los 28 años que duró esta Guerra de Portugal (1640-1668).

La Guerra terminaba con una dilatada época de tranquilidad a ambos lados de la Raya. Durante muchos años el portugués y el castellano intercambiaron mercancías y circularon libremente, de alguna manera igno-

raron la frontera. Pero a partir de 1640 se convirtieron en enemigos irreconciliables.

En las dos primeras décadas emplearon una técnica de guerrilla, con un ejército escaso y mal pagado.

Durante bastante tiempo la Guerra de Portugal no fue lo suficientemente atendida por la Monarquía Hispánica, debido a que tenía dos frentes abiertos:

En primer lugar la rebelión de los catalanes, apoyados por Francia, le exigió una importante movilización de tropas para sofocar la guerra de secesión y para impedir que el Rosellón español pasase a manos francesas, como al final lamentablemente sucedió. Ese es el precio que Richelieu se cobró, y es que los franceses no hacen nunca nada gratis. La amargura de los catalanes llegó tarde, pues al decir del Virrey Brezé (1642-1645) se le reprochaba que “*Francia sólo asiste a los catalanes para anexionarlos y tomar Perpiñán y el Rosellón*”.

En segundo lugar, la Revuelta de las Diecisiete Provincias de los Países Bajos, que se convertiría en la Guerra de los Ochenta Años (1568-1648), desgastó las arcas del Imperio castellano y obligó a desplazar al norte numerosos soldados para combatir en la Guerra de Flandes y a su mentor Guillermo de Orange.

Solamente a partir de la firma de La Paz de los Pirineos con Francia en 1659, es cuando Felipe IV, se concentra con toda su fuerza en la “empresa de Portugal”, con el fin de que este territorio retorne a la Monarquía Hispánica, pero ya sería demasiado tarde, porque el ejército portugués reaccionó con gran eficacia y las alianzas extranjeras que había establecido a favor de su causa fueron determinantes.

Así llegó el Tratado de Paz, firmado en Lisboa en febrero de 1668 y más tarde en Madrid. Y otra vez empieza a hablarse de fronteras en el tratado firmado cuando considera que la Raya tiene que delimitarse a partir de “*los límites y confrontaciones que tenía antes de la guerra*”.

En este largo conflicto jugó un papel importante la cartografía. Creo que fue en 2003 cuando fue encon-

trado por casualidad en el Archivo Militar de Estocolmo, por los profesores Isabel Testón Núñez y Rocío Sánchez Rubio, un valioso fondo documental de planos y mapas de la Península Ibérica, de ellos 31 mapas que detallan con minuciosa perfección el desarrollo del conflicto. Junto a esto se halló un Atlas titulado "*Plantas de diferentes Plazas de España, Italia, Flandes y Las Indias*", realizado por el pintor italiano Leonardo de Ferrari, a petición del marqués de Eliche. Contiene este Atlas 133 planos y vistas del inmenso Imperio español.

Todo este material llegó a Suecia en 1690, gracias al diplomático sueco Juan Gabriel Sparwenfeld, quien recibió el encargo en 1688, de su rey Carlos XI, para recorrer toda Europa con el fin de comprar toda clase de documentos sobre la historia de los godos. De esta manera llegó a Madrid a finales de 1689, "*cuando conoedor de que en la capital de España las herederas del marqués de Eliche estaban procediendo a liquidar su fabuloso patrimonio. En la almoneda de bienes del marqués, Sparwenfeld adquirió el Atlas pintado por Ferrari, además de diverso material librario y documental, entre los que se encontraban los planos militares*", que hacen referencia a la Guerra de Portugal (1640-1668).

El marqués de Eliche compartía con su rey Felipe IV el amor por la pintura y su afición por la cartografía. Hasta tal punto, que mientras estaba en el frente extremeño en la etapa final de la guerra, los ingenieros militares le dedicaron muchos de los planos de las plazas fuertes que elaboraron durante la contienda.

De este singular conjunto de mapas y planos conservados durante siglos, de una manera ejemplar, en el Archivo Militar de Estocolmo, hay que destacar los treinta y un mapas que tratan de la Guerra de Portugal, sobre todo los referidos a la frontera luso-extremeña, que se pueden clasificar en cuatro áreas, que son las zonas donde se desarrolló el conflicto bélico.

Un primer grupo de siete planos o mapas corresponden al "Sur de la Raya", y comprende siete planos

referidos a lugares que van desde Jerez de los Caballeros hasta la Batalla de Montijo.

Un segundo grupo comprende "El Corazón de la Frontera", porque es en esta zona donde se desarrolló el principal grueso de las operaciones, fue en definitiva el "corazón de esta Guerra". Y abarca dieciséis mapas que van desde Tierras de Badajoz hasta Vila Viçosa.

El tercer grupo es "El Norte de la Frontera", con sus cuatro planos que van desde Valencia de Alcántara hasta Moraleja.

La cuarta parte corresponde a la llamada "Frontera en el Mar", contiene cuatro mapas que van desde la ciudad de Lisboa hasta Setúbal.

Entre los autores de estos treinta y un mapas o planos, además del antes citado Leonardo de Ferrari, hay que señalar a Ambrosio Borsano como el autor de seis planos (Valencia de Alcántara, Alcántara, Moraleja, Estremoz y Setúbal). Aunque de origen italiano, Borsano era un eminente ingeniero militar y cartógrafo que estuvo al servicio de la Monarquía Hispánica en "*las guerras del Estado de Milán, Ejército de Extremadura, presidio de Gibraltar y en el real Ejército de Cataluña*", y era tal la dedicación y la profesionalidad con que se dedicó Borsano a elaborar mapas y planos para el Imperio español que no tuvo más remedio que reconocer que había "*perdido casi la luz de los ojos en los continuos trabajos que he pasado de día y de noche en el real servicio de Vuestra Magestad*".

En Cataluña desarrolló una intensa actividad, destacando por su elaboración de un gran mapa mural del Principado de Cataluña y condados de Rosellón y la Cerdaña, fechado en 1687, que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid.

El arquitecto portugués Joao Nunes Tinoco fue el autor del plano urbano de la ciudad de Lisboa.

El ingeniero militar Luis de Venegas es el autor de la "*Planta del Sitio de la Ciudad de Elvas*", fechado en 1659.

Aunque estos cuatro fueron los autores materiales de la mayoría de los treinta y un planos, hay que tener en cuenta la existencia de otros mapas de autor desconocido por estar los manuscritos sin firmar.

Por otro lado es preciso señalar a una prestigiosa saga familiar de cartógrafos portugueses que también colaboraron en la delimitación de fronteras en la Península Ibérica: la familia Texeira.

Pedro Texeira, que residió en Madrid, fue el autor de la *Descripción de las costas de España* (1622). Y elaboró diferentes mapas de Extremadura, aunque su obra más conocida fue el famoso *Plano de Madrid* (1656).

Su hermano Joao Teixeira, aunque estuvo trabajando en España, volvió a Portugal al servicio de su rey, a diferencia de su hermano, que prefirió ponerse al servicio del rey castellano. Es el autor en 1648 de un atlas manuscrito de 16 cartas náuticas titulado *Descrição dos Portos maritimos do Reyno de Portugal*. Hasta ahora se conocían en el mundo siete copias de este atlas, todas guardadas en instituciones públicas. Pero en noviembre de 2003, el autor de este artículo descubrió otra copia de este atlas, única que se conserva en colección privada. Pronto aparecerá un estudio sobre esta obra.

En cualquier caso todos estos cartógrafos y aquellos ingenieros militares, con la elaboración de sus planos y mapas, colaboraron para que los contendientes no fueran a ciegas por la fatídica Raya, que tantas disensiones produjo. Estos documentos manuscritos son verdaderas obras de arte, en ellos se pueden apreciar: los sitios, asedios, ermitas, molinos, batanes, atalayas, fuertes y todo tipo de fortificaciones que sirvieran para destruir al enemigo.

Pero el sueño del cartógrafo no era otro que la Raya o frontera sirviera de encuentro pacífico, de intercambio fructífero de mercancías, de convivencia cultural provechosa, pero que nunca sirviera para separar. Luego llegan los políticos y hacen uso de los mapas de los sufridos cartógrafos para desencadenar las crisis y establecer sus intereses. Y es que en los mapas nunca aparece el sufrimiento de las gentes cuando estalla el conflicto. Hoy podemos decir con toda seguridad que la raya lusoportuguesa es un lugar de encuentros y no de distanciamientos. Al fin y al cabo, como dijo recientemente el primer ministro portugués Durao Barroso, "*Portugal debe vencer el complejo que tiene ante España*". Y nuestro país debe mirar más a Portugal de lo que lo ha hecho hasta ahora. ❖

Sigilosa frontera

Miguel Ángel Nieto

Periodista y escritor

La frontera entre los vivos y los muertos, aquella que habitan los que han sobrevivido por el azar, el destino o el milagro, es una frontera sigilosa, un "no lugar" de donde ya no hay regreso posible.

Hay una frontera peor que todas las trazadas en la Historia por el cartabón castrense. Es la delicuescente, la sigilosa frontera que demarca el territorio habitado por los que tendrían que haber muerto y se salvaron; la de los elegidos por la clemencia, la suerte o el milagro.

Todas las demás fronteras, las que se sabe que están aunque no se las vea, las que exigen pasaporte, componen sencillamente el mapa de los límites y las conquistas: gobernantes pretenciosos, odios atávicos, rivalidades nacionalistas, pulsiones bélicas... Pero la verdadera frontera, la que es consecuencia de estas otras, es la de la supervivencia. Su estigma es imborrable, irreversible, invisible.

Días antes de que comenzara el cerco a Sarajevo, en los primeros años de la década de los noventa del *siglo de las guerras*, cenábamos en casa de un neurocirujano serbio mientras su hija, al otro lado del salón, pintaba un mapa que le habían encargado en el colegio. Hablábamos de cómo se masticaba ya la guerra, de cuánta gente estaba haciendo las maletas, de adónde ir. Y la niña, que entonces tenía siete años, preguntó: "Papá, ¿con qué lápiz se dibuja la frontera?"

Varios años después, cuando la guerra arrasó la ciudad, su padre se convirtió en superviviente. Las tropas croatas y musulmanas cercaron durante meses el hospital militar en el que trabajaba. Los médicos eran en realidad prisioneros, o tal vez rehenes, pero seguían salvando a los heridos que llegaban, operando a la luz de las velas y prácticamente sin equipamientos.

Una tarde llevaron al quirófano a un muchacho con la cabeza abierta en dos mitades. Mi amigo ordenó subirlo a la tercera planta, para aprovechar mejor la luz del día, y durante seis horas los médicos de su equipo

reconstruyeron aquella salvajada. Cuando sólo quedaban por dar los puntos de sutura, mi amigo bajó a lavarse y a cambiarse a la primera planta y dejó al resto de enfermeras y médicos acabando la costura.

Ya estaba limpio y bien vestido cuando escuchó el mortero. El proyectil entró precisamente por la ventana del quirófano de la tercera planta e impactó de lleno en la mesa de operaciones. Nadie se salvó, ni el muchacho al que acababan de coser ni la enfermera embarazada que en esos meses de cautiverio se había convertido en la desesperada amante de mi amigo.

Mi amigo ya nunca más ha vuelto a ser el mismo. Se quedó a vivir al otro lado de esa frontera sigilosa de la que no se sale. Vive como si no lo mereciera. Y bebe incesantemente, porque así el mundo nuestro, ese mundo de por sí borroso que habitamos los que nunca hemos sobrevivido, se difumina en sus ojos hasta que desaparece por completo. Así alivia la tortura de sentirse a salvo. Así olvida que es súbdito de un país donde gobierna el azar y que no expide pasaportes ni visados a sus habitantes.

Los psicólogos que atendieron a miles de supervivientes de la antigua Yugoslavia constataron en la mayoría de sus informes la venenosa mutación que había operado en lo más íntimo de los que se salvaron de esa guerra inducida por Occidente. Todos ellos se quedaron sin el país en el que habían nacido. Todos ellos tuvieron que hacer el esfuerzo inverosímil de interiorizar la nueva nacionalidad que se les fue asignando a medida que Yugoslavia se descomponía en docenas de territorios soberanos. Todos ellos tuvieron que asimilar la pérdida de algún familiar o algún amigo al que podían haber suplido en su casualidad mortal, y sin embargo no lo hicieron, no pudieron. Todos ellos, desgracia de la magia, se hallaron de repente confinados al otro lado de la espantosa frontera de la supervivencia.

La niebla es lo que pictóricamente se asemeja más a ese extraño concepto fronterizo de la salvación casual.

Nadie, salvo un superviviente, puede tener la perpetua sensación de esa porosa ceguera. Ellos viven tras esa espesura blanquecina que no se disipa nunca. Ellos viven instalados allí, al otro lado de esa cortina boreal que les separa de los que todavía nunca hemos estado a punto de morir.

Y es que el peor destino de la supervivencia es justamente la fortuna de librarse de la muerte. Las imágenes de los más de treinta cadáveres subsaharianos que el océano arrojó deformados y pálidos a las costas de Algeciras en el invierno de 2003, tenían un valor probatorio que iba mucho más allá de la obligada reflexión sobre las condiciones de injusticia estructural de los actuales movimientos migratorios: esas imágenes convertían en supervivientes a miles de millares de africanos que en la última década han cruzado ese mortal Estrecho en busca de la vida.

En la brutal aventura de quienes se echan a ese mar, a esa fosa común de Gibraltar, reside uno de los signos de identidad de la frontera sigilosa: esa gente no se echa al mar para vivir, sino para sobrevivir. Se salvan sin saberlo. Navegan sin conciencia de la mala suerte de arribar a ese territorio sin retorno. Creen salir de un país para llegar a otro y en realidad están saliendo de la vida para instalarse en la zona intermedia, en la zona de niebla.

Ángela Sanders y Úrsula Biemaun estrenaron recientemente en Barcelona "Estrecho Complex", un espléndido documental sobre el trasiego comercial y laboral en la frontera de Marruecos con Ceuta. Esto es, un documental que trata de los que viven, no de los que sobreviven. Que trata de los que no se van, de la influencia inquietante que ejerce en ellos la frontera oficial, la que se ve, la que requiere pasaporte.

Las empleadas del hogar alauitas que trabajan en Ceuta, igual que los contrabandistas marroquíes que llevan ropas y viandas a territorio español, están listos para iniciar su jornada a las seis de la mañana. A esa hora están situados ya frente a la policía de aduanas

española, haciendo la humillante cola de rigor. Un minuto después, ya en territorio español, apenas cruzada la verja fronteriza, son dos horas más tarde de reloj. El meridiano se arruga como un alambre para pasar justo por ahí en ese instante y sustraer a la diáspora, entre otras cosas, el rato del desayuno.

La autora de la película habla de la *vida circular* a la que les obliga la frontera. Despertar en casa, desayunar en otro país, cenar de vuelta en el tuyo. Pero lo más fascinante es la reflexión sobre el trasiego horario, sobre cómo esa locura del reloj vive interiorizada en quienes transitan circularmente a través siempre de la misma frontera: cuando los marroquíes acaban su jornada en Ceuta y vuelven a su país tienen de nuevo que descontar dos horas a su vida; y así todos los días del año, contando y descontando tiempo al antojo infame de la línea fronteriza.

Mucha más suerte, explica la película, tienen las mercancías que cruzan el Estrecho de Gibraltar. La libertad de que gozan las mercancías, que tienen hasta sus zonas francas en los cuatro puntos cardinales de la Tierra, merece una reflexión aparte.

La mercancía es tan inerte como dinámica. Inerte porque es capaz de pasar meses confinada en *containers* en cualquier línea fronteriza a la espera de que la trasladen para ser vendida. Y dinámica porque su destino es netamente móvil. Sin el movimiento intrínseco al concepto de mercancía no habría comercio; y sin comercio no existiría el beneficio ni por tanto la riqueza y tampoco la miseria.

En el movimiento transterritorial y absolutamente libre de la mercancía reside otra de nuestras paradójicas señas de identidad actuales. Un ejemplo: el cacao, la mercancía que produce mayoritariamente Benin, goza de un prestigio mundial y de una libertad extraordinaria en todo el mundo cuando está transformada en chocolate. Da igual que la mano de obra del cacao sea mano de obra mayoritariamente esclava. Lo importante

es que sean libres los productos. Que vivan libremente las chocolatinas suizas.

El subsuelo del país con mayor número de esclavos y niños de la guerra, la República Democrática del Congo, posee el 80% de las reservas mundiales de un mineral estratégico para la libertad del mundo, el coltán. Las grandes potencias han hundido allí sus garras, porque sin ese preciado mineral no habría forma de fabricar revestimientos para las naves espaciales ni funcionaría la nueva generación de teléfonos móviles. Es decir, sin el coltán que las grandes potencias extraen de un país donde los niños esnifan pólvora antes de combatir, no existiría buena parte de la tan constitucionalmente venerada libertad de comunicaciones.

En este sentido, el verdadero Atlas de la Tierra está todavía sin dibujar. Países que ocupan territorios minúsculos en los mapas actuales engullen, sin embargo, mercancía que ocupa en kilómetros cuadrados hasta diez veces más del espacio geográfico que dichos países tienen asignado en los atlas oficiales.

Luxemburgo, por ejemplo, sería incapaz de producir en una década todo lo que desperdicia a diario de los productos que importa. Los bienes y mercancías que Holanda adquiere cada año a países extranjeros ocupan siete veces más que el territorio que ese país tiene asignado en los mapas actuales.

Y al revés, países enormes como Brasil o Etiopía, que sobre el papel disponen de vastos y fascinantes territorios, figurarían jibarizados en el Atlas del futuro si reflejaran su tasa neta de consumo. Por no ocupar, la República Democrática del Congo probablemente ni siquiera ocupa una milésima parte de la logósfera de su propio cielo: el uso de teléfonos celulares en ese país escarbado y devastado por las grandes multinacionales de la comunicación es prácticamente inexistente.

Si la geografía social de la frontera está trucada, cuánto no menos mentirosa resultará, sin que seamos conscientes, su geografía más interior, su zona sigilosa.

No hace falta cambiar de país para cruzar a la orilla de la supervivencia. La escaramuza íntima que nos libra milagrosamente de la muerte es cotidiana y concéntrica, como la morfología de una cebolla. De fronteras para adentro, cada instante está surcado de invisibles fronteras que nos hunden, uno a uno, en esa zona de niebla.

Me pregunto cuántos millares de mujeres están en esa región de la que no se sale. Cuántas de ellas permanecerán confinadas allí, eternamente calladas, por no haber sido víctimas mortales de la violencia doméstica de la que hablan esta noche las noticias.

Hace algunas semanas, de charla con la guionista de *Te doy mis ojos*, una amiga común de la que nunca hubiera sospechado que la hubieran maltratado, se acercó a ella y le dijo: *“Te felicito, aunque no he visto tu película ni pienso verla”*. Y se arrancó a llorar.

Debe de ser imposible vivir sin revelar en algún momento ese secreto horroroso de que uno es superviviente. De que en el lugar de su muerte se puso otro; o nadie; o simplemente un milagro o una casualidad. Debe de ser imposible vivir sin confesar alguna vez que el resto de la vida es regalada, es de más.

Matilde Gini de Barnatán, una judía sefardita que vio cómo toda su familia desaparecía en los campos de exterminio nazis, cuenta insistentemente su desgracia, como si así obtuviera de los vivos el perdón por no haber muerto en su instante asignado. *“Yo no tendría que estar viva”*, me decía una tarde, con las pupilas vidriosas. *“Yo tenía que haber muerto con los míos cuando era niña; no he logrado vivir sin arrancarme la culpa de haber sobrevivido.”*

En la Toscana italiana fui testigo de cómo un individuo cruzaba para siempre a esa tercera orilla de la vida. En un brutal accidente en la autopista, su hijo, de cuatro años, quedó muerto en el acto. Intacto, eso sí. Yo lo vi a los pocos segundos del impacto. A pesar de la incredulidad del padre, era indudable lo que había ocurrido: tenía abiertos los párpados y sus ojitos azules daban la

vuelta casi hasta el otro lado de las córneas; tenía dos casi imperceptibles manchas de sangre en la nariz.

Durante más de dos horas, mientras los equipos médicos trataban inútilmente de reanimar al pequeño, el hombre caminaba como transpuesto de un lado a otro de la calzada, entre gentío descorazonado, cristales rotos y grandes manchas de sangre. Apenas si se acercaba al niño, tumbado sobre el asfalto, rodeado de enfermeros, de ambulancias, de bomberos, de helicópteros. Y sólo cuando le dijeron que el niño estaba muerto, lo hizo: dio un paso al frente y cayó fulminado, con los ojos en blanco. Estaba vivo, pero tenía completamente reventado el tórax.

Hasta ese momento había estado con su hijo, entre los muertos. Y sólo cuando comprendió la nueva distancia que le separaba del pequeño, se convirtió en un simple herido, se convirtió para siempre en un superviviente. ❖

Fronteras de la diferencia

Valeria Herrera

Doctora en Psicología y Profesora de Educación Especial en la UMCE (Chile)

La discapacidad es usualmente definida como diferencia o desviación de la normalidad y en ella está implícita la noción de "estar fuera". La discapacidad es una frontera que impide habitar dentro de la norma social y que se agrava en los países en vías de desarrollo. Lograr una sociedad más justa, creando espacios de convivencia y apertura social es aún posible, y lo será aún más si se cuenta con la participación activa y protagónica de los propios afectados y las organizaciones que los representan.

Uno de los términos más ligado al concepto de discapacidad es el de anormalidad. La discapacidad es definida en torno a la existencia de una conducta de excepcionalidad, de una diferencia o de una desviación respecto de la normalidad. Desde la perspectiva médica es definida como una patología orgánica, desde la perspectiva psicológica como una desviación estadística respecto de la población normal y desde el punto de vista sociocultural como mecanismos marginadores de tipo económico, político y cultural. Sea cual sea el modelo o enfoque desde el cual se conciba la discapacidad, en ella está implícita la noción de estar *fuera* o en el límite de la normalidad, de lo saludable, de lo productivo, en definitiva fuera de la modernidad. La experiencia de la discapacidad genera vivencias de marginalidad, privación, limitación, restricción y bloqueo que se consolidan en una identidad fronteriza. Una identidad que se define a sí misma a partir de la carencia; carencia de visión, de audición, de inteligencia, de cordura, de extremidades hábiles, etc. Una identidad que busca constantemente ser aceptada por un entorno que la rechaza.

Aproximadamente el 80% de los 200 millones de niños del mundo que sufren discapacidad viven en países en vías de desarrollo; muy pocos de ellos reciben una atención sanitaria y una educación adecuadas, y menos de un 2% reciben algún tipo de servicios especiales. Esta sombría evaluación internacional está basada en una serie de informes que comprenden la realidad de los cinco continentes. Para las personas discapacitadas que viven en condiciones de extrema pobreza, el aislamiento y el abandono cobran mayor relevancia, hay niños para quienes dichos impedimentos, y la falta de acceso a los conocimientos y las técnicas existentes, constituyen un obstáculo a sus posibilidades de desarrollo personal.

Al igual que para todas las personas, la educación del discapacitado lleva aparejada una mejora de la calidad de vida; en todo caso su dependencia de la educación es aún más acentuada, ya que la necesita para sobreponerse a las limitaciones que le impiden desarrollarse en plenitud. La experiencia ha demostrado sistemáticamente que incluso las personas con mayores impedimentos pueden beneficiarse de la educación; ningún niño puede ser ya considerado ineducable. Desde una perspectiva económica, además, la educación de un discapacitado hace de él una persona productiva que no tiene, por consiguiente, que depender de su familia o del Estado durante toda su vida. Pero la razón fundamental para educar a las personas discapacitadas es de orden moral: como ciudadanos tienen derecho a ser educados. La educación no es privilegio de unos pocos, sea en términos de riqueza, de clase social o de aptitud. Tampoco es justificable vincularla a la prosperidad económica, por mucho que ésta contribuya a hacerla realidad. Es un derecho inalienable de todo ciudadano que no puede negarse a ninguna persona por razones de discapacidad, del mismo modo que no puede negarse por razones de sexo o de raza.

Sin embargo, en términos concretos estos planteamientos en muchos casos se quedan sólo en el discurso. Un dato impactante proporcionado por la UNESCO señala que de 34 países de entre 51 que habían suministrado información tenían menos del 1% de alumnos matriculados en programas de educación especial.

El desafío del derecho a la educación alcanza todo su vigor moral al referirse a los niños discapacitados. Quienes sufren discapacidad, aquellos que tienen mayor necesidad de educación son, irónicamente, quienes menos posibilidades de recibirla tienen. Esta situación trasciende las fronteras económicas y de desarrollo. En los países desarrollados muchos niños con discapacidades son excluidos formalmente del sistema educati-

vo o bien reciben dentro de éste un tratamiento menos favorable que los otros alumnos, en tanto que en muchos países en vías de desarrollo la lucha por impulsar la educación obligatoria para la mayoría de los niños precede a la de satisfacer las necesidades educativas especiales de quienes enfrentan discapacidades.

En este sentido, la igualdad de oportunidades genera preguntas muy difíciles. Al igual que el derecho a la educación, el derecho a la igualdad de oportunidades es ampliamente aceptado en su condición de principio general y considerablemente ignorado en la práctica. La igualdad de oportunidades no significa tratar a todas las personas de la misma forma. De allí que en educación un idéntico tratamiento educativo no sea la respuesta. Los niños no son iguales y no debieran ser tratados como si lo fueran. Lo que en realidad requiere el principio de justicia es que no sean tratados de la misma manera. En el caso de la educación especial son incontables los casos en los cuales se priva al estudiantes de acceder al principio de igualdad. Como ejemplo, considérese la educación de los niños ciegos: si un tratamiento igual significara ser expuestos, junto con sus pares, a una enseñanza con alto contenido visual, obviamente que no se les estaría proporcionado un tratamiento igualitario en sus oportunidades educativas. Otro caso es el de los niños sordos: en favor de la igualdad de oportunidades se ha insistido en enseñarles la lengua oral de los oyentes, sin embargo la sordera implica la falta de audición y a través de esta vía será imposible adquirir esta forma comunicativa. En este último caso, la igualdad de oportunidades educativas pasa por educar a la persona sorda en una lengua que sea fácil y accesible para ella, como es la lengua de signos. Lo que se necesita es transformar este principio general de igualdad de oportunidades en derechos concretos que sean significativos a nivel de la propia oferta educativa. Es lo que en parte pretenden los tratamientos educativos

diferenciados. Si se reconoce que los niños son distintos unos de otros, se les debe tratar en forma diferente para llegar a las mismas metas.

La condición de los grupos más desprotegidos y marginados de una sociedad es un claro indicador del estado en que se encuentran los valores y la justicia social de dicha sociedad. A pesar del incremento en inversión social, de los adelantos técnicos y de las modificaciones legislativas, la población discapacitada continúa siendo segregada. Las barreras arquitectónicas son una pequeña muestra de ello. ¿Se le ha ocurrido a alguien pensar cómo es la vida en silla de ruedas, con bastón o con audífonos? Al parecer no, ya que las ciudades continúan creciendo sin hacerse cargo de esta situación. La discapacidad constituye un límite, y no sólo físico, es una frontera que impide habitar dentro de la norma social. La mayoría es la que determina la norma, ya que en la sociedad actual no están permitidas las peculiaridades, la normalización ha sido durante más de un siglo el objetivo fundamental de la educación en todo el mundo. En este contexto, la situación de la población con discapacidad se caracteriza por ser un grupo desprotegido y marginado. Es un grupo que sufre desprotección, ya que posee un alto riesgo de fracaso a nivel educacional, social y económico. Un ejemplo concreto de esta situación es que la mayoría de la población con discapacidad no logra instalarse en el mercado laboral ni ocupar puestos de trabajo. Esto genera dependencia de la familia y del Estado, además de impotencia y frustración por no poder lograr autonomía para conformar su propia familia. Igualmente, las personas con discapacidad que viven en los países en vías de desarrollo sufren una doble marginalidad, ya que además de pertenecer a un grupo con necesidades específicas no satisfechas pertenecen, en su gran mayoría, a un grupo socioeconómico bajo.

Más allá de su condición marginal, precaria y restrictiva, la posibilidad de respetar y asumir la diferen-

cia es una demanda específica que están realizando distintas asociaciones y organizaciones de personas con discapacidad. Hoy en día, la situación de los países en vías de desarrollo está caracterizada por una falta de profundización en el conocimiento de la realidad de la población con discapacidad. Las carencias son agudas respecto a legislación, educación e investigación, pero sin lugar a dudas la principal gira en torno a la comprensión de la realidad y necesidades de este grupo humano, tan diversas como las de cualquier otro. La escasez de conocimientos respecto de este grupo humano se traduce en exclusión social. La inaccesibilidad tanto al espacio físico como al espacio social, genera una sensación colectiva de enajenación respecto a una problemática concreta. Los instrumentos de protección como la "Carta de los Derechos Humanos" y las legislaciones de los distintos Estados no son suficientes, ya que o no se cumplen o se cumplen a medias. Es así como la caridad privada o el "asistencialismo" público, aparte de ser incapaces de revertir eficazmente esta situación, generan y consolidan una dinámica social perversa, donde la persona con discapacidad ya no sólo es vista como discapacitada física, sensorial o psíquica, sino que además es vista como "discapacitada social", lo cual anula la posibilidad del ejercicio de la ciudadanía de las personas con discapacidad eliminándolos como interlocutores válidos. De este modo, una forma específica de discapacidad anula a toda una población, que ya no es agente social, sino un grupo sobre el cual recaen las políticas públicas o la caridad, cuando estas existen.

Con todo, la posibilidad de admitir y recrear la diferencia dentro de un enfoque democrático es posible en Latinoamérica y el resto del mundo. Si se asume que cada individuo de la sociedad posee unas habilidades y capacidades que contribuyen a vernos en nuestra humanidad, si somos capaces de concebir espacios de convivencia y apertura social en los cuales las diferencias sean asumidas, integradas y respetadas, quizás sea

posible el logro de una sociedad más justa. Acoger y recrear la diferencia en un espacio social común empieza, entre otras cosas, por asumir y respetar la lengua de signos como una lengua oficial de cualquier Estado, por pensar la ciudad desde la silla de ruedas, como metáfora de la diversidad y la diferencia, por proporcionar educación secundaria, técnico profesional o universitaria a las personas con discapacidad, proveer diagnósticos y programas de atención tempranos, etc., junto a lo cual se deberían procurar los recursos materiales y humanos para que dicho grupo humano se desenvuelva cómodamente.

Para finalizar, quisiera retomar los planteamientos recogidos en la "Carta de Santiago" en la cual los líderes Latinoamericanos con discapacidad, reunidos en Santiago de Chile en el mes de marzo de 2001, plantean que la posibilidad de una sociedad más democráti-

ca para la inmensa mayoría de la población con discapacidad debe ser una meta propuesta e impulsada principalmente por las propias personas con discapacidad, como un grupo activo, participativo y organizado de ciudadanos. Sostienen que las personas con discapacidad deben tomar con mayor firmeza las riendas de su propio destino, trabajar y luchar para que los principios de igualdad de oportunidades y de participación ganen terreno en la cotidianeidad de sus vidas. Subrayan que el mejoramiento sustancial de las condiciones de vida de la población con discapacidad pasa por una participación activa y protagónica, por la unidad de las organizaciones representativas de las diversas discapacidades que demanden, de forma conjunta, el cumplimiento de sus derechos humanos, incidan en las políticas de los distintos Estados y sean escuchados y considerados como ciudadanos de un Estado. ❖

Viajando por la íntima frontera

Carlos Soldevilla

Profesor titular. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología (UCM)

Introducción

Frente a las formulaciones clásicas que hacían compatibles “delirio” y “razón”, la razón instrumental de la modernidad opone ambas nociones, creando rígidas fronteras dentro del complejo mundo de la mente y la conducta humana.

Siguiendo el itinerario de la última película de Kubrick, *Eyes Wide Shut*, el autor revela y desvela cómo la locura no es tan ajena al aparente y autosatisfecho “yo” normal y sano, y defiende la necesidad de una razón “hospitalaria” como forma de entender la naturaleza humana, con sus luces y sus sombras.

De antiguo era frecuente considerar la locura como un delirio o furor que se apodera de la persona y le hace hablar o actuar en formas distintas de las comunes. Como afirma Remo Bodei en su breve y espléndida obra *Las lógicas del delirio* (2000), el delirio toma su nombre de una metáfora rural, de la acción de *de-lirar*, del sobrepasar la *lira* o porción de tierra comprendida entre dos surcos. En la idea de delirio, pues, conviven dos elementos dispares. La parte efectivamente no cultivada y estéril; y, por otro lado, un exceso, un algo más allá de la estricta racionalidad, que remite al cultivo de un suelo que aparentemente no proporciona frutos razonables.

Aunque hoy, de forma habitual, suelen interpretarse de forma antónima delirio (como sinónimo de irracionalidad, absurdo, error, caos) y razón, definida por contraste mediante los atributos de evidencia, orden y verdad, este antagonismo no está presente en la etimología del vocablo delirio que, en una segunda acepción, remite a la comprensión de toda experiencia situada en zona fronteriza, más allá de los habituales y razonables esquemas perceptivos de las cosas.

Quizá por ello, si rastreamos las formulaciones clásicas de la locura, no encontramos de primeras la incompatibilidad entre delirio y razón. Pues en una gran parte de la historia de las sociedades occidentales, la razón no se concebía de una forma totalitaria y cerrada (regida por la suficiencia presuntuosa de la mera claridad lógica y por el recurso defensivo dispuesto a distanciarse imaginariamente del sufrimiento psíquico), sino que se participaba de modelos de racionalidad más generosos y abiertos, dispuestos siempre a albergar la posibilidad de reconocer los núcleos de ver-

dad, atípicos e irregulares, de los delirios, una vez superados los estrechos límites de la racionalidad funcional.

Este tipo de razón hospitalaria, por tanto, estaba más dispuesta a asumir las contradicciones y las paradojas del delirio, sin dejar de perder rigor y, lo que no es menos importante, sin dejarse subyugar por él. Constituyendo un modelo de racionalidad más comprensiva, que podía dar cuenta al mismo tiempo de su propia verdad y de su negación aparente, y que se patentiza en textos espléndidos como el *Elogio de la locura* (1509) de Erasmo de Rotterdam, donde se postula que es imposible vivir y pensar sana y rigurosamente, lejos de la jactancia de los sabios, sin aproximarse a la locura.

Es saludable reírse de los propios defectos, aproximarse a los límites de la razón y atravesar la frontera hacia el espacio de la locura, para sobreponerse a las pasiones vanidosas y soberbias que, según Erasmo, dominan al hombre que no se conoce a sí mismo, que desconoce la parte de locura que también le constituye, pues en su opinión “*nadie está fuera del reino de la locura*” (*Stultus factus est omnis homo*). No en balde, Erasmo, desde su adolescencia, mantuvo un anillo que incluía el símbolo protector del dios romano *Terminus*, que era la divinidad que tenía a su cargo la tutela de los límites de los campos, de las lindes o del limes¹. De este modo, Erasmo predicaba con el propio ejemplo, incorporando a su testimonio biográfico e intelectual el símbolo del reconocimiento y la experiencia fronteriza del tránsito entre delirio y razón.

Desafortunadamente, este tipo de razón generosa y hospitalaria no prevaleció con el desarrollo de la racionalidad funcional característica de la modernidad. Así pues, en nuestra civilización occidental, espe-

cialmente desde los siglos xvii y xviii, el dualismo razón/locura se fue construyendo sociocientíficamente para, en última instancia, definir condiciones de salud opuestas e irreconciliables, sobre las que aún gravita buena parte de nuestra vida cultural, social y psicológica. De este modo, todo aquello que se sitúa fuera de lo considerado normal, racional y presuntamente cuerdo, tiende a ser arrojado indefectiblemente a la periferia de nuestras sociedades para, así aislado, vigilado y excluido, prevenir todo posible contagio.

Lógicamente, las consecuencias de esta rígida división de fronteras dentro del complejo y heteróclito mundo que constituyen la mente y la conducta humanas, han sido en muchos casos trágicas, especialmente para aquellas personas diagnosticadas como enfermos mentales. Como han venido denunciando Erving Goffman (1961 y 1963) y Michel Foucault (1964) en estudios científico sociales considerados hoy como clásicos, el cortejo doloroso de fenómenos de reclusión, exclusión y estigmatización social, pese a los muchos avances logrados, continúa todavía vigente y exige un permanente esfuerzo su superación.

El objetivo de este trabajo es revelar la fragilidad de la frontera razón/locura, en concreto el dilema *Eros versus Caos*, tomando como ejemplo una película cinematográfica, mediante el relato de unas situaciones extremas y límites que acontecen en el devenir cotidiano de sus protagonistas, aparentemente cuerdos y que, como se aprecia a lo largo del film, terminan mostrando, en su conducta, que la locura o alguno de sus componentes no son tan ajenos al aparente y autosatisfecho yo normal y sano, felizmente ubicado dentro de las más óptimas posiciones de estatus, como de forma habitual se pretende.

¹ El limes era la frontera romana formada por una cadena de fuertes normalmente unidos por una calzada militar. *Terminus* se remonta a los tiempos en que se organizó la vida privada, es decir, a los tiempos de Numa, que repartió a los ciudadanos las tierras conquistadas a los enemigos. Los *Termini* o *Termini* eran hitos o mojones de piedra que delimitaban la propiedad de cada uno. Numa estableció una fiesta, las *Terminalia*, el 23 de febrero, en la que los propietarios se reunían en torno a la piedra terminal al pie de la cual arrojaban perfumes, semillas y toda clase de ofrendas.

Con ello, y frente a la concepción hegemónica de una racionalidad meramente funcional y cerrada al viaje más allá de sus fronteras, pretendo hacer una defensa del modelo de razón generosa y hospitalaria antes mencionado, cuyo imperativo ético y político más prioritario consiste en contribuir a la inexcusable tarea de asunción y elaboración de los componentes de locura propios, articulándolos con el resto de componentes sanos, sin ceder a la tentación de proyectar los mismos al exterior o atribuirlos, en exclusiva, al chivo expiatorio más a mano, esto es, a las personas psiquiátricamente designadas como pacientes mentales.

Cine y locura

El enorme poder de terror y fascinación (en su vertiente de impulsividad innovadora y creativa) que simultáneamente suscita la locura ha atraído de forma permanente la atención de directores cinematográficos, críticos y espectadores. Así, desde uno de los primeros filmes, dentro del más genuino expresionismo alemán, *El gabinete del Dr. Caligari* (1919) de Robert Wiene, hasta *Una mente maravillosa*, de Ron Howard (2001), pasando por los memorables *Corredor sin retorno*, de Samuel Fuller (1963), *Tratamiento de Shock*, de Denis Sanders (1964) o *Alguien voló sobre el nido del cuco*, de Milos Forman (1975), la industria del celuloide ha venido recogiendo, desde puntos de vista particulares, los abordajes más espectaculares sobre los frecuentes deslizamientos habidos en la frontera interna, en el limes entre delirio y racionalidad. Sin embargo, a mi juicio, es en *Eyes wide shut*, la última película de Stanley Kubrick, donde nos encontramos de forma nítida con la frágil y resbaladiza frontera entre la razón y la locura, abordada desde la vertiente del contraste entre Eros y Caos.

Pues, ¡seamos sinceros! ¿A que es difícil precisar la naturaleza del amor, situada siempre en el lábil

espacio fronterizo entre la razón y el delirio? ¿Quién es, en verdad, Eros? ¿El Dios del amor, el robusto y cordial angelito inofensivo que dispara dardos? ¿O un verdadero hijo del Caos que inocular la pasión incontrolable allí donde golpea? ¿Eros es un símbolo racional y apolíneo, u orgiástico y dionisiaco? ¿Su verdadero ser dónde está? ¿En la certidumbre estricta y cerrada del estricto escenario familiar, o en la ruptura de la conciencia racional y el acceso a la entrega y el éxtasis mas allá de barreras y límites? ¿No es también verdad que en el proceso de enamoramiento queda en suspenso la frontera entre ser emocional y ser cultural? Por otra parte, ¿no es cierto que el erotismo caótico representa la instancia de ruptura de la premisa reproductora, para proyectarse en otra instancia de simbolización, distante de la frontera de lo razonable y próxima a locura entendida como avidez insaciable de placer?

La frontera Eros y Caos en *Eyes wide shut*

El mismo Stanley Kubrick, en la presentación de su película afirmaba que “no podremos entender lo que funciona mal en nuestra mente mientras no reconozcamos en el fondo de nosotros mismos el rostro escondido de nuestra propia naturaleza oscura”. No es fácil disentir de la tesis de Kubrick, pues quién no reconoce que usualmente permanecemos, como el protagonista de la película, William (Bill, protagonizado por Tom Cruise), demasiado razonables, ciegos, con los “ojos completamente cerrados” (a lo que alude el título del film) a la parte de sin-razón, de locura, que se agazapa en el interior de nuestras vidas.

En una primera visualización *Eyes wide shut* parece una broma póstuma del misántropo Kubrick: prometer al puritanismo *wasp*, a la voracidad voyeurista del público hollywoodiense, los excesos que jamás se producen, el *hard core* inverificable. Sin embargo, a mi

juicio, representa el epitafio que cierra de forma sobresaliente su admirable filmografía.

Gracias a la presentación de un absorbente *descensus ad inferos*, Kubrick envuelve los miedos y la desazón amorosa de su ultrajado protagonista en un ensoñador y erótico paseo nocturno por los recovecos más recónditos del deseo humano y la tentación sensorial, que se convierte con el paso del tiempo en una alegoría de la tensión entre Eros y Caos.

Esta metamorfosis de la razón en la locura es la que nos propone Stanley Kubrick cuando el joven esposo se asombra de los deseos ocultos de su mujer, a quien creía la más fiel de las esposas, la más delicada y abnegada de las mujeres. Por eso, al reconocer la imaginación de su esposa, al constatar la labilidad de su deseo, precipita la aparición de la angustia y, en su límite, el deslizamiento hacia la locura. Sin embargo, y aunque parezca paradójico, va a ser el efecto de angustia —una vez que su esposa le confiese sus anhelos sexuales incumplidos— el que le precipite a quitarse la venda de los ojos, a atravesar la frontera de la razón, abriendo e incentivando su vida mental con experiencias límites que, aunque no llega a consumir, le proporcionan una experiencia mucho más lúcida e intensa del diferencial amor-pasión.

Kubrick, desde el mismo título de la película, establece de forma clara un doble atravesamiento de fronteras, la psíquica y la cognoscitiva, suscitando un isomorfismo entre el viaje noctívago hacia la lucidez erótico-amorosa de Bill, con la aventura del pensamiento, cuyo emblema, desde Aristóteles a Hegel, se encarna en los ojos bien abiertos de la lechuza, cuyo vuelo se despliega, una vez cumplido el día, en la oscuridad de la noche (su vuelo representa también el decidido rebotamiento de la frontera diurna y razonable, para explorar su contrapartida de oscuridad y delirio). Con ello, a mi juicio, Kubrick sugiere que la posibilidad de “abrir los ojos” tiene como

implícito el reconocimiento y la asunción de nuestra naturaleza oscura.

Por eso el director va descubriéndonos a lo largo del discurrir del film, de forma lenta e inexorable, el carácter dual de la existencia humana, el destello esquizo que conforma el carácter de sus protagonistas. Por no citar a todos ellos, comenzaré primero con Alice (Nicole Kidman) que, desde la primera toma, ya se nos presenta, de forma simultánea, vestida y desnuda, para más tarde manifestar que, en sus sueños, alterna los anhelos de completud sexual con el joven oficial de Marina con la experiencia del amor razonable (tierno y triste) hacia su esposo Bill.

Por otro lado, Víctor (Sydney Pollack), es un representante de la clase alta norteamericana, bien casado y situado en un envidiable estatus social, al que, sin embargo, su naturaleza oscura le pide más, y como consecuencia de su pasión desmedida se ve relacionado con las actividades de una secta orgiástica de claro perfil satánico, que no duda en realizar sacrificios humanos cuando se vulneran sus reglas.

Y, por último, Bill, que va a testimoniar ejemplarmente el rostro jánico de la crucial escisión entre razón y locura. Así, por un lado, él se muestra como un claro portador de la razón convencional, gracias a la cual ha conseguido un considerable éxito social (en su profesión, en su matrimonio, en sus contactos sociales). Pero, por otro, esa excesiva racionalidad le imposibilita reconocer el continente oscuro. Esto es, la naturaleza desante de su mujer, también la de Víctor, pero sobre todo, la suya propia. Compadeciendo, así, desde el comienzo ante el espectador con los ojos cerrados de par en par.

En consecuencia, el desarrollo de la película, va a consistir en una representación de las terribles vicisitudes del ser humano por mantener el difícil balance entre lo cuerdo (que remite siempre a lo habitual y ascético) y lo desmedido (que siempre alude a lo más extraordinario y apetecido).

La propuesta de Kubrick

Lo que el director, en mi opinión, acentúa en este film es la dependencia que tiene lo razonable de lo latente, de lo oscuro. En suma, y expresado en términos freudianos, la propuesta de Kubrick no pretende otra cosa que mostrar el oscuro retorno de lo más deseado y, por ello, lo más reprimido. Propuesta que no es exclusiva del director neoyorkino, sino que posee un veterano abolengo cultural. Pues desde el relato de Homero sobre los avatares de Ulises en la *Odisea*, al delirante periplo de Alonso Quijano convertido en Don Quijote, pasando por el dantesco viaje de Virgilio en la *Divina Comedia* o el magnífico teatro shakespeariano, late en los escritos de los clásicos que, en el ámbito estricto y cerrado de la razón, anida ese otro generador movido por la añoranza de la libertad y la satisfacción sin límite que comúnmente se conoce como locura.

Comprender la razón del delirio ha sido, por tanto, la apuesta de los pensadores clásicos, que entendían de una forma más abierta, compleja y matizada los modelos de racionalidad al uso. Defendiendo todos ellos, en contrapartida, una racionalidad más generosa y hospitalaria, que comprende que las emociones intensas, las que producen delirios, poseen también sus (extra-vagantes) razones. Pues la razón no es una arquitectura unívoca y monolítica, sino un sistema que tiene que enfrentarse a lo que parece negarla. De sus obras, todas ellas muy singulares y diferentes, sin embargo puede extraerse un común denominador: la racionalidad que es capaz de confrontarse con sus enigmas y misterios, esto es, que se atreve a rebasar su propia frontera enfrentándose con el delirio, al final es más fuerte que la razón que permanece agaritada, encerrada en sí misma.

Este legado clásico es el que retoma Kubrick en su última película, dando la vuelta a la mentalidad habitual con la que abordamos el mundo, enfrentándonos

a la oposición más íntima, la más deseada, la más velada, la que remite a la confrontación entre contención razonable y sexualidad sin freno y, tras ella, el delirio de satisfacción total. Estas ansias de cumplimiento total, por tanto, constituyen nuestra naturaleza oscura, y pivote indiscutible sobre el que gira *Eyes wide shut*.

Así pues la película permite dos lecturas, más allá de la somera aproximación a la falta de entendimiento, por celos, recelos y distancias, de una pareja. En una lectura más atenta, esta cala del director en el desafío de la convivencia matrimonial, en verdad nos está proponiendo un viaje iniciático entre Eros y Caos, la polaridad entre razón amorosa y locura o pasión orgiástica. Dimensiones que no son ajenas una a la otra, sino que son convergentes en cada uno de los personajes del film y, en última instancia, también en cada uno de nosotros. Así, la infidelidad soñada y comentada de la esposa descerraja el mundo interior del protagonista, haciendo saltar por los aires el precario equilibrio entre Eros y Caos. De esta forma, parece que lo que nos quiere transmitir el director es que, cuando la dimensión erótico-amorosa falla, se impone un dispositivo inconsciente de compensación, que inclina la acción hacia la oscura dimensión caótico-orgiástica.

El punto de partida de este dilema entre Eros y Caos, entre razón-amorosa y locura-orgiástica, es la novela *Relato soñado* (*Traumnovelle*) del austríaco Arthur Schnitzler (muy influenciado por su amigo Sigmund Freud). Escrita en 1926, se desarrolla en Viena, con una pareja protagonista similar a la del film. Retomando esta novela, Kubrick, nos va conduciendo entre amor erótico y pasión sexual, a través de sus incisivos movimientos de cámara (*travellings* que permiten que atravesemos puertas y pasillos con los protagonistas); sobreacentuando los colores (sobre todo los azulados –eróticos– y los intensos rojos, que sitúan el énfasis sobre el lado de lo caótico), con una cui-

dadísima escenografía que nos hace ver el componente cíclico y estructural del relato.

Los distintos segmentos dramáticos se suceden con excelente conducción del campo psicológico y sugerente captación del itinerario de Bill en la permanente efervescencia de la tensión entre Eros y Caos, que alcanza su cota más alta en el deslizamiento de la razón hacia la locura, cuando el protagonista se encuentra sin recursos psicológicos para asimilar la insondable naturaleza oscura de su esposa, o lo que es lo mismo, sin poder afrontar y contener la presión de lo siniestro (que emerge cuando lo deseado, de forma oculta o reprimida, se manifiesta en lo real). De esta forma y, a pesar de que cree vivir en el mundo cierto de una existencia familiar razonable, Kubrick lo somete a una prueba de fuerza, a la incursión en la amazonia de la confusa y demoníaca carne de la vida, haciéndole deambular por el lado salvaje del vagabundeo noctámbulo y las experiencias caótico-orgiásticas. Ese es el singular peaje que requerirá su “apertura de ojos”.

Lo que con ello nos está comunicando Kubrick es que debemos abordar nuestra propia naturaleza oscura, nuestra locura, para reconocer su potencia y, para que, si podemos, pactemos con ella nuestra saludable, pero siempre compleja e inestable, paz mental.

Algunos aspectos contextuales

Resulta elocuente que la película sea coetánea de la secuencia de sexo oral más celebre de la Historia, formada por la extraña pareja Clinton-Lewinsky, que dejó al descubierto los usos caótico-orgiásticos del presidente de los EE UU. En este sentido, cabe entender que Kubrick elabora un puzzle amoroso-caótico como retrato fin de época que coincidirá con otro fin de siglo, donde se mezclan una serie de desmesuras y otras lecciones peligrosas, propias de un momento caracterizado por el nihilismo, la anomia y el desfondamiento ético.

Así pues, *Eyes Wide Shut* se transforma en una fábula moral que nos trae ecos de la que llevó a El Bosco a pintar a finales de la Edad Media *El jardín de las delicias*, porque en el fondo nos habla de un periodo en el cual se actualiza el ciclo de decadencia y fin imperial, similar al de la caída del Imperio Romano; la decadencia del Antiguo Régimen en la Francia del siglo XVIII; o, como es el caso que nos ocupa, el de nuestras tardomodernas sociedades occidentales a finales del siglo XX.

Precisamente la articulación entre pintura y cinematografía posibilita interpretar la última película de Kubrick como severa crítica a una sociedad del “espectáculo y del simulacro” que incentiva la fiesta como plataforma hipócrita para realizar sus más secretas pasiones. Por ello, la película deja un cierto sabor agrídulce, transmitiéndonos un mensaje barroco y escatológico, sobre las aparentes delicias de nuestros escenarios socioculturales, regidos bajo las coordenadas de la actualísima comedia de costumbres, cuyo dictado impone “que el ritmo no pare”, que “hay que divertirse hasta morir” (Neil Postman, 1985) y que no desesperemos, pues tarde o temprano todos seremos candidatos a la “Operación Triunfo” que nos espera.

Por otro lado, me parece que el director establece una indudable distinción de clase en la asimétrica relación respecto al acceso al placer sexual de Bill (y su amigo pianista, Nick) y la de Víctor. Algo así como que el acceso al placer orgiástico sólo es posible para las elites y las celebridades de Hollywood (Kenneth Anger, 1984; y, entre nosotros, Jesús Palacios, 1997, han descrito de forma soberbia estas cuestiones), las cuales restringen y ritualizan severamente dicho acceso, mientras que los miembros de las clases inferiores sólo pueden acceder al mismo desde roles meramente instrumentales (médico, pianista, modelos, etc.), y con los ojos vendados (literal o psicológicamente).

Algunas conclusiones

El film impresiona porque no se trata de una aproximación episódica a la frontera razón-locura, sino que es una aproximación fronteriza más estructural, que remite a nuestra íntima constitución emocional y sexual: la escisión Eros *versus* Caos, o entre razón amorosa *versus* pasión sexual que, para Kubrick, se cifra en la división entre razón y naturaleza oscura.

De este modo la película alegoriza sobre nuestra condición fronteriza. Pues realmente somos frontera entre la naturaleza y el misterio, en una composición híbrida en la que se dan cita, de forma aleatoria, cordura y locura. Quizá por eso el viejo Freud afirmaba que “*El hombre es un Dios protésico*” (1930). De forma similar, los personajes de esta película son a la vez responsables y víctimas de esa hibridación protésica entre Eros y Caos, entre razón y locura.

Sin embargo, a mi juicio, lo importante a retener ahora es que las crisis, aunque atemorizan y sea difícil transitar por ellas, a la larga tienen su indudable utilidad, pues nos sirven de acicate para cancelar una época e inaugurar otra. Quiero con esto decir que la angustia tiene una doble faz: mientras, por un lado, puede hundirnos irreversiblemente en el piélago de la desesperación, posee, por el otro, una indudable utilidad para saber encarar los bruscos cambios en nuestras biografías, proporcionándonos de paso un conocimiento más profundo de nuestra naturaleza psicológica, social y cultural.

No en balde, la angustia es el afecto que mejor sirve de estímulo para la tarea de depuración y de catarsis interna. Así, desde Sören Kierkegaard (*El concepto de angustia*, 1844) a Martin Heidegger (*Ser y tiempo*, 1929) la angustia es el afecto y el desafío fundamental de la experiencia humana, pues del resultado de su resolución va a depender el mantenimiento de una existencia inauténtica, alienada o, como le gusta decir a Kubrick, “con los ojos completamente cerrados”; o,

por el contrario, posibilitará abrirse a una existencia más rica y lúcida que, naturalmente, tendrá que reconocer su parte de oscuridad, de deseo de infinito, de locura que en ella anida.

No obstante, no hay que olvidar que encarar lo siniestro, asumir y resolver la angustia no es tarea fácil, pues cada una de estas cuestiones supone una verdadera muerte psicológica. De ahí que en esta vida haya que morir psicológicamente varias veces para después renacer, culminando así el segundo nacimiento. Un nacimiento, eso sí, con los ojos bien abiertos. Quizá, por ello, al final de la película Alice afirma que lo importante ahora es que estamos despiertos y que esto sea por mucho tiempo. Que así sea. ❖

NOTA: Una primera versión de este texto fue presentada en la I Semana de Cine y Salud Mental, organizada por la Asociación Cántabra Pro Salud Mental (ASCASAM). Octubre 2002.

Morir en la frontera

Ignacio Gárate-Martínez

Escritor

A través de un monólogo sincrónico, un personaje sin nombre recorre diferentes etapas de su vida, irrisorias o grotescas, dolorosas y sensibles, como traspaso o frontera del ser, del amor, de la filiación, del vértigo y del miedo.

Hay un acantilado cerca de Biarritz desde donde la muerte te mira con soltura. La frontera es un borde, entre la vida y la muerte, entre dos lenguas, entre dos tiempos, entre dos amores. Cuando se tejen fronteras se desliza el amor entre sus lindes y nos morimos un poco, entre desolados y enhiestos, porque el final se nos antoja inacabable.

La frontera es el arco donde nace todo.

Lo llamaban “El Círculo” y estaba en la calle Santa Cruz de Marcenado, cerca de Mártires de Alcalá, junto a Princesa y Alberto Aguilera, un círculo inscrito en esa especie de triángulo desordenado con el que se decía los nombres de calle y se orientaba. Hacía muy poco que estaba en Madrid, ciudad extraña, donde se hablaba de otro modo y que tenía iglesias con velas que no eran de cera como en Burgos; en una que se llamaba, no se acuerda bien, de Santa Rita o algo así, las podía coger y masticándolas con paciencia sabían lo mismo que el chicle *Bazooka* y le salían más baratas. Acababan de inventar el *Trinaranjus*, mucho más sabroso que el *Turia* de los Hermanos Maristas del Liceo Castilla, y se quería comprar con la propina una botella cada semana. También estaba el cine *Pelayo*, más allá de Moncloa, subiendo por Andrés Mellado a la derecha, antes del cine *Magallanes*. La entrada valía un duro y echaban dos películas de sesión continua, una siempre del Oeste, y daba olor a *Ozonopino*, a sudor y a sexo, y le excitaba ver a las parejas que se tapaban las piernas con el abrigo y se tocaban, sonando las salivas viscosas, dándole calor por todo el cuerpo con aquellos movimientos tan atrevidos como azorados y le encegucía el sudor y le cegaba el deseo: le pediría a su madre que le subiese la propina de cuatro cincuenta a cinco pesetas, parecía indispensable.

Los chicos hablaban de otra manera, decían “macho” cada dos por tres, y no era para parar los carros o para arrear a las caballerías como en Bur-



gos, en donde había aprendido a decir “¡Arre!” o “¡so macho!” junto al molino de la parroquia de San Cosme. Mucho antes también, en la Barriada Militar, cuando llegaba el carro de la leche y le gustaba el olor empalagoso al borde de la arcada y la suavidad del banco tan sobado por el contacto calloso de las manos y burda pana de posaderas. Acaso se mezclase esto del cine *Pelayo* con aquello del carro de la leche, pero vaya usted a saber; los chicos decían “¡Jo macho!” y también “¡Qué chorra tienes!” Alguna vez se ruborizó, sobre todo al principio, pensando que llevaba la bragueta abierta, porque antes la *chorra* era la manera más vulgar para decir la *pilila* por no seguir siendo un niño llamando *guaguau* al incipiente pene: la chorra es un peñasco que impide arar la tierra...

En esas cavilaciones andaba cuando llegó al Círculo de Santa Cruz de Marcenado, *flecha* reciente, en primavera de 1964, inscrito en la O.J.E. con vistas al campamento de Riaño, en el mes de julio, dónde sería, uniformado, cordón de seguridad en el congreso Eucarístico de León, el doce de julio, escuchando, sin entender a penas las palabras, el mensaje de Pablo VI: “¡Bendito y alabado sea el Santísimo Sacramento del altar! Españoles todos amadísimos: La ciudad de León, también ahora como en otros tiempos corazón de España, ofrece a Cristo en la Eucaristía el amor de la nación entera en el himno de sus vetustas arquitecturas, de sus joyas litúrgicas, de sus piedras románicas. Por las viejas rutas de peregrinación han llegado a la antigua capital del reino leonés romeros de la Península, representantes de Hispanoamérica y de Europa para dar expresión a su fe eucarística y tributar veneración al Rey inmortal de los siglos.” Él no había venido por antiguas rutas de peregrinación, aunque había subido el Yordas, de Riaño a Burín, y esa primera marcha de su vida, con macuto pesado y ayuno hasta del socorro piadoso de alguna cantimplora, sin poder beber hasta llegar al *Valle San Pelayo*, le tiró exhausto por el suelo, ahíto de hojarasca

resbaladiza, con certidumbre definitiva: era mucho peor bajar que subir. Don Pelayo, san Pelayo, santos y héroes, godos, cristianos, cerriles, castellanos al cabo, que le acotaban el cerebro con soniquete de disciplina provinciana, regüeldo de aquella Colonia infantil, antes sanatorio antituberculoso General Varela, de Quintana del Puente, en donde los profesores de gimnasia, porque no sabía saltar al potro, le azotaban con juncos sibilinos que se le antojaban cardenchas de pelaire y le escocían las corvas, hasta que se le saltaban las lágrimas. Solía, durante los recreos, andarse lejos, cantando la canción de la Colonia: “*Somos los tuberculosos los que más, los que más nos divertimos, cuando salimos al campo, echamos sangre, echamos sangre y escupimos...*”, buscando las arcillas para fabricarse juguetes y armas, luego secadas al sol, hasta la curva peligrosa de la Cañada Real de Merinas, camino de Burgos, antes de la Rinconada. Y jugaba a las guerrillas, con Ortega, Beltrán y algún otro, y era uno Juan Tapia, el cura Merino otro, venciendo a los franceses preñados de convoyes en estertor de atardeceres camino del Arlanzón. La niñez es un destello de aurora que descose los cielos y la tierra.

El jefe de Círculo, que lo sería también del campamento de Riaño, estaba ocupado; había que llamar a la puerta del despacho diciendo: “¿Das tu permiso?” Si decía que sí, atravesado el umbral, se tenía que cuadrar, brazo en alto, gritando: “¡Arriba España!”. Pero estaba ocupado. En la sala de espera, de pie, vio llegar a un *cadete*, rubio de ojos azules, no muy alto, cuadrado. Iba con otro y presumía de musculatura o de fuerza. Le miró y, sin decir palabra, le cogió por el cuello y los tobillos como quien levanta unas pesas, izándole por encima de su cabeza. Se revolvió como una sabandija, se sentía humillado hasta lo indecible, tanto que se le volvió la voz ronca precozmente, se volvió adolescente antes de tiempo y boca abajo, queriendo, más que crecer, conseguir derrumbarse, caer de aquellas manos insolentes y vulgares, desprenderse de aquella presun-

ción efusiva de jefe de centuria que pretendía disponer del peso de su cuerpo y someterlo, hacerle frente y poner frontera. Se sintió violado. Tanto se movió, gritando e insultando, que tuvo que bajarle el cadete encolerizado por la resistencia y el esfuerzo, que sacó su carnet enfurecido diciendo: “¿sabes quién soy yo? ¡Se te va a caer el pelo!” Por primera vez en su vida se sentía más allá del miedo, inconsciente, fuera de sí literalmente, explosión de un orgullo, casi macho: “Ni lo sé ni me importa, tú no me puedes coger si yo no quiero”.

Le gustaba la liturgia falangista, el uniforme y las canciones, el saludo romano, aunque lo que quería era más bien ser soldado, militar, oficial o sacerdote; preguntó alguna vez ingenuo si también tenían que saludar a los militares brazo en alto.

Se le pasó el gusto en invierno, unos meses después, en el campamento de Alicante. Les querían enseñar los valores del *jefe* leyéndoles su disciplinada actividad en la cárcel Modelo de Madrid: “Terminada esta primera labor del día, pasaban a la ducha, y entre este menester higiénico y el desayuno se ocupaban hasta las diez de la mañana, a cuya hora se reunían todos en derredor de la mesa de estudio que se realizaba sometidos a la mirada vigilante de José Antonio, Raimundo Fernández Cuesta, Julio Ruiz de Alda y Roberto Bassas. Al que no estudiaba o distraía a los camaradas, se le imponían severas, terribles sanciones, y aquel día había un extraordinario de cigarros, cigarrillos o algo parecido. Los temas de esta academia versaban sobre organización política y social, que corrían a cargo del jefe, y profesionales o estudiantes, que desarrollaban los interesados.” Se le atragantaron la instrucción y los juegos de granadas y parihuelas, las novatadas y las palmeras en los locales de la cárcel donde murió José Antonio, la mística viril del *ausente* cuya última voluntad fue que limpiaran el patio de la cárcel para que su hermano Miguel no tuviera que pisar su sangre. Le costaba aprender a nadar. Pasó de largo, rumbo a otro sitio.

Cuando se enamoró por primera vez hacía poco tiempo que había cambiado de orientación; le gustaba más ahora el paseo de Moret, Rosales y el Parque del Oeste. Prolongaba a veces hasta la Casa de Campo y cuando abrieron el Parque de Atracciones se aventuró alguna vez por allí, aunque no le gustaba mucho porque no tenía dinero bastante para solazarse dignamente. En Burgos se ponían las barracas al borde del verano, para las fiestas de San Pedro y San Pablo, el 29 de junio. Tómbolas, tiro al blanco, coches de choque... A veces pasaba el día en casa de Vicenta, la asistenta de sus padres, le gustaba jugar con su hija, Pacita, admiraba a su hermano, miembro de la peña de los “Pocapena” (*es la banda de más alegría, cantaban, la que no tiene rival*) que se vestía de blanco y rojo hasta las alpargatas, con boina, y parecía de Navarra más que del barrio de San Pedro y San Felices.

Pacita era rubia de carita puntiaguda y se le antojaba recordarla vestida de blanco como saliendo de un arco de luz, pero no era cierto, era distinto; Pacita sabía a alubias rojas con arroz, a su padre albañil, embriagado y tan triste, a dibujos de colorines y a ese borde de ojerías que parece que le da todo a la mirada, porque la luz entraba por un ventanal huérfano de visillo y reflejaba el cansancio de algún terreno baldío.

Cuando se enamoró por primera vez ya no se acordaba de Pacita, acaso una brizna de cariño le rondase por la mirada, y por ello se quedó con el parecido en las ojerías. Se llamaba Luz y vivía a la vuelta de la esquina; no la quería como quien se prenda de algo que existe y corresponde, era sencillamente un amor parecido al del caballero Lancelot: un amor imposible, un amor improbable, un amor incierto. “Tú eres la primavera, tú eres todo dulzor, tú la mujer primera que en mi vida se cruzó”. Así compuso versos ridículos y aprendió a sentirse desolado por aquel amor que no le era correspondido. Le gustó la poesía y se anotaba en un bloc azul de espiral, pequeñito, como de bolsillo, las estrofas más



Emilio Zaldívar '04

románticas, y se las aprendía de memoria (“Triste es la vida cuando piensa el alma, triste es vivir si piensa el corazón”), Moret arriba, Moret abajo, esperando encontrarse con ella cuando volvía uniformada del colegio, o haciéndose el encontradizo para acompañarla a comprar el pan... No la encontraba guapa ni deseable, sólo mujer y misteriosa. Una mañana de domingo que nevaba, la esperó del otro lado del paseo, y pasaba el tiempo y se sentía cada vez más heroico y caballero impertérito, con la nieve cuajada en el pelo y el abrigo, y soñaba con ese amor tan magnífico, y se recreaba viéndose tan enamorado y por consiguiente tan amable. Levantó la vista hacia la ventana de la amada y se sorprendió al verla con sus hermanas mirándole y riéndose de su aspecto desgarbado y anhelante. Se le rompió el amor como por desencanto.

Le resultó difícil hacerse un hombre, acaso porque llevaba gafas. Ponerse traje de chaqueta y corbata, andar derecho, hablar de cosas serias, sentirse enamorado, no es lo mismo que ganar una guerra o conquistar territorios ensanchando fronteras. Un día, su amigo Fernando le dijo que tenía unos ojos muy bonitos debajo de las gafas, y se lo creyó, y desde entonces siempre que iba a bailar se quitaba las gafas pensando que así podría seducir y ser amado. Tampoco le fue fácil.

Aún florecía la rosa mojada de Araucanía cuando viajó por primera vez a Francia en julio de 1969 (Brian Jones acababa de morir, ahogado en su piscina), sin divisar, ni por dentro de sí mismo ni en las provincias del agua, el olor a rencor, a borrasca, a escalofrío, que le llevaría a efectuar su segundo viaje y acaso el último, Neruda también sería su poeta. A Chantal le gustaba Paco Ibáñez, y aunque a él Chantal no le gustase (demasiado mujer, demasiado francesa), le escribió un poema en francés balbuciente (“Quand vient la nuit...”). Embrutecido en sus dieciséis años, todavía no sabía pensar, aunque fuese de noche, que hay un mañana para calibrar la sorda mudez de los sentidos. Pero embuti-

do en el Bearne provinciano, en un pueblo con río entre Salies y Orthez, no se podía imaginar aquel viaje inesperado, con preparación y ritos de familia, pensado hasta el detalle. Travesía de barco hasta Royan, visita de los castillos del Loira. *La bella durmiente del bosque*, en Chambord, le recordó los cuentos de Perrault que su padre le mandó a ver en su primera difusión en Cinérama en el cine *Proyecciones* de Madrid, a la vuelta de Riaño, en el 64. También Cheverny, en donde descubrió lo que podía querer decir aquello de la *guerra de puntillas* que la había enseñado el *Aragonito*, su profesor de historia. Francia era un mundo rebosante de maneras y pertrechos, de asuntos especiales, decorados extraños y una desigualdad encantadora en las costumbres para quien viniese de aquel mundo de apariencias, uniformadas hasta en el mobiliario y la disposición de los tretillos del salón, con mesa baja y objetos decorativos de plata... De allí se trajo una botella de jarabe de granadina que mezclaba con coñac de garrafa en un frasco plano de *Varón Dandy* de su padre, cuando se iba de ejercicios espirituales tres días, o uno de excursión, a Navacerrada.

El 23 de julio dormía en la afueras de París, tras haber visitado la torre Eiffel y el museo de la Orangeirie; una mujer intrigante, con cara de misterio y picardía, llena de certidumbres musitadas, le había prestado las *Cartas a un joven poeta*: el poeta era él, seguro que lo era, y se durmió enamorado con la imagen de María, la francesa misteriosa y los preceptos de Rilke de cerrojo en las pestañas. No se enteró de la designación del príncipe como heredero de la corona. La frontera es un paso de recuerdos, algunos más que otros se quedan en la piel y saben a distancia mesurada. Hay grietas de la vida en donde paran todos los viajeros.

Los destinos se tejen de manera extraña. Su hermano había estado el año anterior en Avignon, seguro que descubriendo la inmensidad de lo que estaba vedado al sur de la frontera. Volvió a casa con un *Fiat 500*,

un tufillo existencialista de buen ver, y los ojos llenos de *Living Theatre* que había paseado por las calles de Avignon un *Paradise Now* de escándalo, poético y prohibido. Era un hermano serio y elegante, con la sonrisa cargada de rasgas de tristeza, injusto las más veces, extraviado en aquella neurosis familiar, harta de jerarquías organizadas por la tiranía de la madre: “¡A mí me van a hablar de dictaduras, con la madre que tengo!” pensaba algunas veces, y retorció el gesto y se marchaba a la calle, con todos los amigos, y desinflaba el terco amor de los mandatos, incoherentes caprichos maternales, orzando, tirando el timón hasta la vela, proa al viento del rumbo de su vida. En la calle está el aire, se vuelve todo diferente, abierta la chaqueta, las manos hundidas en la protección de los bolsillos, la cara al viento que te desordena el flequillo, al amor de aquella peste de portales, sombra y miseria podrida de apariencias. No se pueden salvar las distancias si salvas apariencias.

Empezó a tener vértigo cuando le nacieron los hijos; se dio cuenta en la Yecla, un día, después de haber parado en Silos a oír *vísperas* y antes de cenarse un cordero en Covarrubias. Los chavalillos corrían sin precauciones excesivas por la rampa de cemento del desfiladero, resbalando la mano con los guantes de lana por la barreira de tubo protectora. Era el crepúsculo de la tarde. Las moles rocosas exudaban, de invierno, puntiagudos helados de cuchillo, coronillas de nieve por los huecos de piedra y algún chorro ruidoso le pasaba de frío tiritante. Aterido, miraba y le dio un vuelco, un vahido, se vio caer o los vio caídos, no lo supo, porque sólo pensaba su cuerpo y gritó, gritó excesivo rasgando la alegría de los niños. Tardó mucho en darse cuenta de aquella nueva frontera que da el vértigo. Veinte años casi, cuando un día se fue por la montaña a instancias de un amigo, y arrastraba su peso, su exceso de llenumbre por la cuesta empinada y en cuanto comenzado le pesaba el camino y, llegado a la cima, se dio cuenta de que a

penas estaba al principio del trance. ¡Ay! dolor de riñones y aspereza punzante en la articulación del muslo y la cadera... Y pensó que jamás lo acabaría, el camino maldito, y quería ceder, abandonar esperando socorro —vaya a saber por qué se le ocurrió pensar en auxilio de helicópteros—, y surgió ante él su hijo que le adornó las espaldas con los brazos y se hizo puntal firme y honrado, más allá del camino interminable, doloroso, aguijarrado y pino, resbaladizo. En ese paso estrecho, desolación repentina, se acabó su ser padre, ni grande ni pesado ni autoridad ni proverbio: se hizo niño, o mejor casi, molécula, cuerpo flotante y sonriente, lágrima fluyente apenas de un intenso apetito de alabanzas. Su chaval, pequeñito, esquife frágil que se moría antaño entre sus brazos, convulso y casi exangüe, se tornó así, de pronto, en fortaleza, valladar de su vértigo con su cuerpo de liana. ¡Ay! Qué alegre barrera, tan sublime y rompible, tú, promesa de palabras, de dulzor, de ternura, entonces supo ver aunque es de noche. Pero no fue fácil.

El miedo lo conoció en su segunda visita a Francia, esta vez para quedarse. Ya sabía de pánicos anteriores, de temores de padre o de madre que te va a reñir por algún boletín de notas. De miedos inconstantes, de peleas, o de accidentes: el ruido del tobillo que se tuerce y te deja magullado quince días cuando no te escayolan por esguince. Mucho antes también, alérgico a la goma del esparadrapo, cuando le salían terribles ampollas en las plantas del pie si se tapaba una pupa o algún roce. Una vez, como no podía andar por causa de la ampolla, vino el médico y se la perforó y le arrancó la piel en vivo con una pinza de depilar, le temblaba el pie solo, sin querer, cuando terminó el asunto... Otra vez, a la vuelta de Quintana del Puente, tuvo una pseudo hepatitis y le recetaron seis meses de cama y una inyección de *Campolón* fuerte diaria; a lo mejor tenía aquello vitamina B12, pero sobre todo dolía, dolía hasta la insensatez cuando penetraba el aceite por la nalga, y así cono-



ció el temor al practicante, día tras día, científicamente pinchado, sin que se hubiese acabado el dolor de cada lado. Pero todos esos miedos eran miedos familiares, protegidos, con la esperanza de un acabar que se acabó cuando se dio a la fuga.

Quería ser poeta como Hernández, o como De Otero, o como Lorca, o como Machado y se encontró, perdido en *pítica* distancia, como Píndaro, sueño de una sombra, esperando un destello de alegría que le diese a conocer dulzura. Un rayo vertical y su relámpago. Se fue por la mañana y como quien se va a la piscina a pasar el día en época de exámenes, con la bolsa de deportes y cuatro pertenencias —el teatro completo de Lorca, la más preciada—; se cogió el *Puerta del Sol* y transformó su vida: era un viaje muy largo en el que dejó de ser sombra de un sueño, como Tasso, alienado. Frontera entre dos sueños, se hizo Irún, Burdeos luego y aquel muelle de estación en donde despertó un mes de junio, en el crepúsculo de la mañana y se quedó en la ciudad buscando un porvenir que no fuese dictado.

Había terminado los estudios de trabajador social y un año después ya conocía el fracaso de su primer trabajo, un puesto de educador en un internado para casos sociales, y comenzaba otro, más interesante, en la Ciudad del Ángel, una barriada proletaria y abandonada de Gradignan, una ciudad suburbana y burguesa. Allí dirigía un Centro de actividades para adolescentes. Una pradera inmensa con un lago central pletórico de desperdicios robados, esqueletos de motos y de muebles, despilfarros de inmuebles y acaso algún cadáver ignorado... Luego barras leprosas por las prisas de casa, adolescentes de belleza efímera y vulgar que apretaban redondeces en fibra sintética de colores inciertos. El cabecilla se llamaba “el Cazuela”, fuerte, feo y alcohólico, gustoso de chascarrillos y amenazas, que pasaba de la ironía a la patada y luego al navajazo, secundado por “Cheyene”, un mulato encrespado de enorme cabellera, larguilucho, silencioso y elástico cuando manejaba

el estilete, y François, un guapito sin mote que se llevaba de calle a todas las zagalas del barrio, preñando a las que podía, y las dejaba parir solas, y se ponían mustias, y luego a trabajar de secretarias, desconchando, ya ajadas, el esmalte de uñas por vicio de teclados infraternos, y soñando con encuentros de telenovela mientras su madre destetaba al niño o a la niña, en espera de otras sombras y de otros desengaños. El Centro se llamaba *Galaxia* y era redondo y rojo con claraboyas abultadas de plexiglás. Decidió organizar el primer “guateque” y, por evitar las peleas eventuales, se las arregló para que los cabecillas fuesen responsables del servicio de seguridad. Así pasó y no iban mal las cosas cuando, poco antes del alba, llamaron a la puerta.

Habib vivía en el centro de Burdeos, en un barrio de moros y portugueses, antaño español, en donde se organizaba un rastrillo cada sábado. El barrio de San Miguel tenía fama de ser peligroso y se evitaba andar por él después del cierre de los comercios. A pesar de su mala reputación Habib estaba enamorado, había una princesa en la Ciudad del Ángel, una princesa fina y bella como en los dibujos animados, que se llamaba Safiah.

No oyó que llamaban a la puerta, el estruendo de la música y la embriaguez de su éxito, al preparar esta primera manifestación, le habían puesto la sagacidad entre algodones. El Cazuela abrió la puerta y se encontró con Habib: “¿Está Safiah?”, preguntó. “No, no está”, le dijo el Cazuela. Cheyene, que se había acercado, añadió burlón: “¡Te jodes Herodes, te has quedao en pelota!” François, con otros jóvenes del centro, se había ido amontonando en la entrada...

Se dio cuenta de que la pista de baile se había quedado casi vacía, por eso reaccionó y se fue acercando a la puerta, abriéndose paso entre los jóvenes y su tensión provocante; llegó a primera fila a tiempo para oír “...Herodes, te has quedao en pelota.” Habib echó mano de algo que su compañero llevaba en el bolsillo

interior de la chaqueta y Cheyene dio un salto hacia atrás y él se encontró con una pistola del 7,65 que le apuntaba hacia el vientre.

“*Sájabi* –le dijo aterrorizado– guarda esa pistola, no apuntes a nadie al que no vayas a disparar, ¿No ves que yo trabajo aquí? Soy emigrante como tus padres, *ordebelek*, ten cuidado, te la puedes cargar, esto es una fiesta y no estás en tu barrio. Si la armas yo me voy a quedar sin trabajo y no te he hecho nada... *Lou samáj, sájabi, lou samáj*”. Habib guardó la pistola: “Ven conmigo a mi coche y hablamos”. En la Ciudad del Ángel la lluvia era gris y amarilla y tenía gusto de farola pobre.

El coche de Habib daba vueltas y más vueltas por la rotonda de la pradera. Tenía miedo, miedo más que nunca, más que cuando trabajaba en los muelles y los sacos le pesaban tanto que se le doblaba el cuerpo, y el cacao se desparramaba en churretes por su cuerpo brillante, rosa mojada de Castilla triguera en hangares de polvo. El miedo no tiene frontera, sólo tiene horizonte, pero esta vez le parecía haber llegado al borde, no le quedaba más aunque lo hubiese. Cuando descargaba sacos, Ibrahim de Túnez era el único que le había ayudado y habían comido muchas veces juntos, y así sabía unas pocas palabras de aquel árabe dialectal que le había servido para hermanarse con Habib. Tenía miedo, ya no había pistola, pero el moro de San Miguel conducía a cien por hora por las curvas de la pradera y llovía y los del Centro le miraban... No se acuerda de qué hablaron, hablaron para perder el miedo los dos. Habib tenía tanto miedo como él o más. Hablaron y él mezclaba todo el árabe que sabía o que venía a cuento. No se había sentido nunca emigrante, despreciaba a los *gabachos* que no le sabían acoger, pero emigrante no, él era estudiante, más francés que Habib, que seguía emigrando tras nacer en Burdeos; se había echo emigrante para confundirse con el miedo de Habib, *Habi-bi, maitía*, querido, hacerse amigos borde a borde, miedo a miedo. Se acabó el viaje inmóvil y prometió

Habib que no volvería mientras él estuviese, pero luego... *Maasalama Habib, barakalaufik*. Se marchó Habib y no recuerda cómo terminó la fiesta, sólo el miedo, atropello de dos meteoritos que no deja más que ceniza en la garganta: el miedo y el amor son fronterizos cuando terminan en escorias de ceniza.

El aire de Biarritz es frío y húmedo, el mar verde oscuro y la espuma de las olas, que atropellan las orlas rocosas, es de un gris azulado. El crepúsculo de la tarde no es alegre cuando se hunde en la negrura. *Penim el penim*, como Moisés y Jacob, me las veré con Dios cara a cara. El sol de Biarritz se hunde muy despacio allá por las Américas. Es un sol sin simpatía, de un rojo lívido. Se le había quitado el vértigo, tieso como una vara en el borde rocoso, cielo y mar puntiagudos. *Penim el Penim*, cara a cara, enfrentarse no es lo mismo que hacer frente. Si Dios se cae, caigo yo, y me hundo con Él hasta el seno de Abraham, ¿Dónde estás, Ibrahim? Te me has perdido.

Un año después de que se fuera de Gradignan volvió Habib con sus amigos en un autobús municipal que habían robado. Se organizó una pelea estruendosa hasta en los portales de la Ciudad del Ángel, con carabinas y cuchillos, heridos en hospitales y su reemplazante en el Centro con un trabucazo en las posaderas y seis meses de hospital. Había dimitido para seguir estudiando en la Facultad, quería hacer un doctorado, quería tener hijos, quería querer, hacerle frente al presente sin contar cada minuto esperando que fuera mañana, quería tener tiempo en presente y sin indicativo.

Tras dimitir, le quedaba un mes para marcharse y había llevado a algunos adolescentes del Centro a un cine de barrio, pero de arte y ensayo, el *Ideal*. Estaba Safiah y el cine le recordó al cine *Pelayo* porque, aunque olía mejor, echaban una del Oeste, de Sidney Pollack, con Robert Redford, *Jeremiah Johnson*, que se va a las Rocosas y conoce el miedo, el dolor, la venganza, la violencia y la sangre. Safiah le gustaba y no se atrevía a decirlo. Al volver a dejarles en la pradera, había un

montón de gente delante del Centro. Estaban el Cazuela y Cheyene y François y muchos más y una panda de otro pueblo más lejos, unos que dicen que venían de Cestas. Habían bebido todos y se reían muy fuerte. En una camioneta abierta había una caja de botellas de cerveza medio vacía. Saludó y, cuando se iba, le llamaron de nuevo. “Oye, ahí hay uno que te quiere decir no sé qué”. Volvió y sabía que le iban a pegar. Volvió como deben de volver a los corrales los toros tras la gracia. El coraje y la rabia se parecen, cuando son de verdad, son silenciosos, suicidas, poco bellos, sin lustre. El coraje y la rabia son la ausencia de amor.

Eran muchos, más de quince, y le pegaron todos, uno por uno, apretados en corro, amenazantes. Sólo los de Cestas, los del Centro miraban, excitados como por pornografía. El primer golpe se lo dio un chavalín poco abultado, de menos de quince años; se quiso defender y le agarró por el cuello para darle un cabezazo y derrumbarle, por ver si los otros se achantaban. Con el rabillo del ojo vio cómo el corro se apretaba, y soltó al chaval y se arrimó de espaldas al coche para que no le tirasen. El primer puñetazo le llegó de lleno al ojo derecho, rompiendo las gafas y produciendo una hinchazón estrepitosa, que podía ver con el ojo izquierdo por encima de la nariz. Se desmayó dos segundos. Luego ya no sintió nada, golpes mullidos, risas sin gracia, insultos ridículos. Sin valor ni martirio, sólo hastío, le dejaron hecho un guiñapo sanguinolento y endeble, pero de pie. “Dame las gafas por favor, que no las veo.” Se las pidió al Cazuela y éste le miró y parecía que hasta intentaba comprender lo que pasaba, pero no entendía nada, borracho, atónito, ebrio de gozo prohibido, de venganza. Se las dio. Volvió al coche y se marchó. El miedo tenía frontera, lo demás es la guerra. Le duró siete años y sabía lo que podía ser odiar hasta la muerte. No mató a nadie nunca, pero supo que podía.

Ahora se quería morir, aquí en Biarritz, El Citroën GS se había roto después del accidente. No había

teléfono, se estaba haciendo de noche, y le faltaba el coraje para derrumbarse, desembarazarse del presente como quien no quiere más suelo, y se ríe de Job el desolado, y se baja del mundo, con las olas, las orlas de luz y con los peces.

Hay un acantilado cerca de Biarritz desde donde la muerte te mira con soltura. La frontera es un borde, entre la vida y la muerte, entre dos lenguas, entre dos tiempos, entre dos amores, entre dos vértigos, entre dos miedos. Cuando se tejen fronteras se desliza el amor entre sus lindes y nos morimos un poco, entre desolados y enhiestos, porque el final se nos antoja inacabable.

La frontera es el arco donde acaba todo. ❖

En Burdeos a 29 de enero de 2004.

2 Raptos

El poder sobre la vida o la muerte a la vuelta de la esquina

Rodrigo Castro Orellana

Licenciado en Filosofía

La noción foucaultiana de "biopoder" atiende a la forma en que las estructuras de saber y de poder se apropian de los fenómenos característicos de la vida (lo biológico) para establecer una "tecnología" política de gobierno/sometimiento del hombre. Esta noción, generalmente relegada a un segundo plano en los análisis sobre Foucault y no suficientemente desarrollada por él mismo, es recuperada por otros autores (Agamben, Bauman) como elemento central en el análisis de la racionalidad política occidental, arrojando nueva luz sobre los peligros que configuran nuestro presente.

En general los numerosos análisis de la obra de Michel Foucault han centrado su interés en la temática del poder y en sus intrincados vínculos con el saber, o han subrayado la importancia de sus investigaciones históricas sobre la época clásica y de sus diagnósticos sobre la sociedad disciplinaria. De tal modo, suelen relegarse a un segundo plano las reflexiones que el filósofo francés bosquejó sobre un principio central de la racionalidad política de occidente y que hoy ha llegado a cobrar una importancia decisiva. Se trata de la noción de biopoder como elemento clave desde el cual articular un enfoque de los acontecimientos dramáticos acaecidos en el siglo que ha concluido y una perspectiva de los peligros que se nos avecinan en la época de la globalización. Las fronteras nunca son lugares de destino, sino espacios de transición. Por eso resulta tan incómoda la presencia en los aeropuertos, y los puertos, en las oficinas de las policías internacionales e incluso en las aduanas. Esperamos que nuestra presencia allí, un mal menor, sea lo más breve posible y no podemos más que sentir una sensación de triunfo cuando el último sello se estampa, la última puerta se abre y nos percatamos de que estamos en "el otro lado". También es posible que alguna vez sintamos una extraña sensación que acompaña ese triunfo. La percepción de que alguien no lo logró, alguien no pudo alcanzar este "otro lado."

Foucault presenta por primera vez este concepto en el capítulo quinto de *La Voluntad de Saber: "Derecho de muerte y poder sobre la vida"* publicado en el año 1976. Luego, en sus escritos de los años ochenta, desplaza el desarrollo de dicha noción por una inquietud que se orienta a las denominadas *prácticas de sí* características de la antigüedad y del cristianismo de los primeros siglos de nuestra era. Dicha sección quinta, en su momento, concitó un frío interés de los comentaristas y de los críti-

cos. Se destacaron mayormente otros aspectos de la obra en cuestión: la importancia del debate que establecía Foucault con el psicoanálisis (especialmente con la corriente freudo-marxista), el desarrollo del significado y los alcances de la analítica interpretativa del poder, o la configuración del problema del sujeto en torno a los nexos entre deseo, verdad, discurso e identidad. Fueron pocos los que centraron su mirada en la peculiar exploración que dicho capítulo llevaba a cabo respecto de las modalidades de apropiación política de la vida en la sociedad moderna; y menos aún los que fijaron su atención en cómo tal eventualidad era retomada como objeto de indagación dentro de algunos de los cursos que el pensador francés ofreció en el Collège de France. A continuación, quisiera esbozar algunos de los aspectos fundamentales de esta noción y, asimismo, me gustaría sugerir las razones por las cuales sostengo que el concepto de *biopoder* constituye una herramienta básica de análisis para comprender nuestro presente.

Genealogía del biopoder

Con el término *biopoder* se pretende describir la singularidad de un conjunto de estrategias de saber y de relaciones de poder que se articulan en el siglo XVIII. De igual manera que *Las Palabras y las Cosas* mostraba las diversas mutaciones que sufría el orden epistémico en el renacimiento, la época clásica y la modernidad, los dispositivos de poder se encuentran sujetos a modulaciones históricas que explican el abandono de unas tecnologías por otras o su posible reordenamiento en vistas a la optimización de su rendimiento. En tal sentido, la expresión *biopoder* intenta describir una táctica global que caracteriza un conjunto amplio

y extenso de técnicas y estrategias, cuya naturaleza es consecuencia de procesos históricos previos y cuyo desenlace siempre parece abierto a modificaciones estratégicas inesperadas. Esto último quiero destacarlo puesto que en reiteradas oportunidades se ha querido ver en la filosofía política foucaultiana un diagrama de relaciones de poder cuya particularidad estaría en la clausura. Pienso que, por el contrario, los escenarios que presenta Foucault, siempre responden a una génesis y, como tales, se hallan expuestos a una transformación constante. Así pues, el trabajo crítico consiste precisamente en identificar y describir estos procesos del poder, en desvelar y denunciar los nuevos rostros en que se encarna la amenaza del sometimiento.

En concreto, el nuevo escenario de las relaciones de poder al que hacemos referencia consiste en la apropiación de los fenómenos característicos de la vida de la especie humana por estructuras de saber y de poder. El uso de lo biológico como componente de una tecnología política¹. Dicha dinámica, como indicábamos, posee una particular génesis que nos retrotrae al problema del *poder pastoral* y la ascética cristiana. Es decir, los antecedentes del *biopoder* están íntimamente enlazados con el entramado de relaciones que supone el gobierno de las almas bajo la doctrina cristiana y con el conjunto de técnicas que produjo dicha espiritualidad, como son: la confesión, el examen y la dirección de conciencia.

Dentro de tales antecedentes, resulta de especial importancia el hecho de que el *poder pastoral* requiera, para su despliegue, de una minimización del individuo en la configuración de un modelo de vida castrado. Efectivamente, el *pastorado de las almas* determina la renuncia del fiel a sí mismo en una apuesta radical por ese *otro* que es el sacerdote y por aquello

¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber*. Madrid. Siglo XXI. 1998. p.87.

Otro que es la promesa de la vida eterna. De igual modo, en el contexto de una sociedad donde los mecanismos de control apuntan al sometimiento de la vida, los sistemas disciplinarios se van a encontrar marcados por un componente ascético. Foucault se refiere a esto cuando delimita la estrategia disciplinaria como un “procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo está con el menor gasto reducida como fuerza ‘política’, y maximizada como fuerza útil”. Sin embargo, es preciso entender que este modelo pastoral no limita su acción únicamente a oponerse a la vida, sino que además constituye lo que Nietzsche llamaría: “un intento de emplear la fuerza para cegar las fuentes de la fuerza”; o para decirlo de otro modo: la táctica de una forma de vida enferma en contra de la vida misma. El mecanismo de mortificación cristiano supone una autocontradicción de la vida misma en la cual el poder pastoral aparece como un ejercicio de apoderamiento de la vida y no simplemente como una negación de su fuerza.

De esa forma, el poder pastoral anuncia un elemento constitutivo del biopoder que consiste en conformar un modelo que no opera como un mecanismo represor, sino que se articula bajo la función productiva del ideal ascético en cuanto estrategia de incitación y configuración de las fuerzas vitales. La genealogía del ascetismo, entonces, debería mostrar el esfuerzo por conservar una cierta fisonomía de la existencia como una lógica que se extiende a través de la historia, señalando con ello las profundas raíces religiosas del biopoder. Bajo ese tenor, Foucault va a afirmar que el Estado moderno occidental ha integrado en una nueva forma política la vieja técnica del

poder pastoral que nació en las instituciones cristianas⁴; proceso que permite explicar el hecho de que el poder del Estado llegue a ser una forma de poder individualizadora y totalizadora.

En la racionalidad política de la sociedad moderna asistiríamos al esquema pastor-oveja-rebaño, lo que demuestra que el poder pastoral no es un mecanismo que pertenezca a una fase completamente superada de nuestra historia. Esto último no se puede comprender cabalmente sin distinguir dos aspectos del poder pastoral: “la institucionalización eclesiástica, que ha desaparecido, o al menos perdió su vitalidad desde el siglo XVIII, y la función de esta institucionalización, que se ha extendido y multiplicado fuera de la institución eclesiástica”. Dada esta distinción, resulta legítimo describir el desplazamiento que sufre el poder pastoral a partir del siglo XVIII como un tránsito hacia una nueva forma institucional de dicho poder que llega a encarnar el Estado como una entidad que mantiene en sus líneas gruesas las funciones del gobierno de las almas y los cuerpos que supone el esquema pastor-rebaño. Dicho desplazamiento puede observarse en tres series de fenómenos: en el cambio de los objetivos del poder, en la multiplicación de las estructuras que ejercen el poder y en la ampliación del campo de operación de las relaciones de conocimiento que genera el poder.

La primera cuestión implica un giro desde un gobierno de los individuos cuya meta es la salvación, a un poder que sitúa su propósito en el aseguramiento, así como en un conjunto de fines mundanos como la salud y el bienestar. El segundo elemento supone que una vez producido ese cam-

² Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. México. Siglo XXI. 1995. p. 224.

³ Friedrich Nietzsche. *La Genealogía de la Moral*. Madrid. Alianza. 1995. p. 137.

⁴ Michel Foucault. “El Sujeto y el Poder”. En Hubert Dreyfus, Paul Rabinow. Michel Foucault. *Más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. México. Universidad Nacional Autónoma de México. 1988. p. 232.

⁵ *Ib.*, p. 233.

bio de meta, resulta preciso un aumento de los funcionarios del *poder pastoral*. El protagonista ya no será el sacerdote y su *tecnología de la carne*, sino un amplio grupo de instituciones ligadas al Estado, como son: la policía, la familia, la medicina, los hospitales, etcétera. Ahora bien, en la suma de este fenómeno de expansión de las metas y del proceso de multiplicación de los agentes del nuevo *poder pastoral*, se dan las condiciones para el surgimiento de un tercer fenómeno: la extensión de los alcances de las relaciones de conocimiento que ligan los aparatos de poder con los individuos. En este tercer nivel, se efectúa un desarrollo del conocimiento del hombre “*en torno a dos papeles: uno, globalizador y cuantitativo, relacionado con la población; el otro, analítico, relacionado con el individuo*”⁶; proceso que implica una propagación de la función pastoral del poder hacia todo el cuerpo social, con el soporte concreto de diversas instituciones y de las estrategias que les acompañan. En resumen, el *biopoder* es la mutación del *poder pastoral* que se caracteriza por el abandono de la apuesta por una salvación trascendente y por la consiguiente localización de sus mecanismos como un sistema que atraviesa todo el cuerpo social con imperativos de salud, seguridad, higiene, o normalidad. *Poder pastoral* y *biopoder* serían dos momentos de una estrategia similar con respecto a la vida, que se han servido de tecnologías e instrumentos semejantes, aunque con propósitos claramente distintos.

Modalidades del biopoder

La idea de un poder que se ejerce sobre la vida encuentra otro antecedente importante en la idea de *poder soberano*, entendiendo bajo esta última noción

una estructura clave de la racionalidad política occidental que legitima la autoridad del gobernante como una instancia cuyo fin fundamental y cuya tarea es alcanzar el bien común y la salvación de todos⁷. Pero dicha meta evidencia una circularidad que consiste en asumir que ese estado de bienestar colectivo solamente es posible cuando todos los individuos obedecen al soberano. El fin del gobernante es el bien colectivo y dicho estado sólo es factible resguardando su figura. De tal suerte que la desobediencia generalizada es el principio de la desgracia pública y la obediencia es la fuente principal de la felicidad común. Puestas las cosas así, el objetivo del *poder soberano* es preservarse a sí mismo y uno de los privilegios centrales que le permiten llevar a cabo esta operación es el derecho de vida y muerte que ejerce sobre sus súbditos⁸. Entonces, la legitimidad del jefe de Estado para disponer de las vidas de los individuos se sustentará en esta circularidad del principio de soberanía ya que, siempre y cuando se halle amenazada la existencia del soberano, éste tendrá el derecho de hacer uso de esas existencias en función del interés mayor que es conservar su propia autoridad.

No obstante, habría que hacer una precisión respecto a esta capacidad del soberano de disponer de la vida de los individuos. Se trata más bien de un derecho de matar que puede ser o no ser ejercido, es decir: de un derecho *de hacer morir o de dejar vivir*. Todas las cabezas de los súbditos se encuentran a disposición de la espada del rey para su certero corte o para reclinarse ante el arma que permanece envainada. De este modo, el *poder soberano*, entendido como un poder de matar, arrastra sus mecanismos a través de la historia de Occidente. De todas las mutaciones que cabría mencionar aquí, para Foucault, hay una que resulta particular-

⁶ Ib., p. 233 y 234.

⁷ Michel Foucault. “La ‘Gubernamentalidad’”. En *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales: Vol. III*. Barcelona. Paidós. 1999. p. 185.

⁸ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 163.

mente importante y que consiste en el desplazamiento del derecho del soberano a defenderse o exigir ser defendido, al derecho del cuerpo social a asegurar su vida, mantenerla y desarrollarla. En este giro, el antiguo *poder soberano* de matar aparece enmascarado como complemento de un nuevo poder que aspira a la administración de la vida. Así pues, la justificación de la guerra, por ejemplo, ya no será el peligro que se cierne sobre el soberano, sino la necesidad de defender la existencia de todos. Por este motivo, poblaciones completas van a matarse entre sí bajo la necesidad que tienen de vivir; en una paradójica época, como la que nos acompaña desde el siglo XIX, que no se cansa de mostrarnos holocaustos inimaginables y, al mismo tiempo, exacerbadas políticas de multiplicación y regulación de la vida.

Desde este punto de vista, también podría interpretarse el proceso de generalización del castigo, que Foucault describe en *Vigilar y Castigar*. Ahí nos presenta la resonancia del suplicio como la expresión máxima de triunfo del *poder soberano* que, en tanto fundamento de la ley, juzga al delito como un atentado en contra de su voluntad⁹. Posteriormente, la economía de ese poder de castigar identificará los efectos no deseados de su propio espectáculo de los patíbulos como el exceso de una fuerza que se localiza al límite de sí misma: no resulta sostenible que un poder que apuesta por el ordenamiento de la vida exprese en el acto de matar su más alta prerrogativa. De tal manera, se va a apostar por una nueva legitimidad del castigo enfocando la figura del criminal como la *amenaza biológica* a la supervivencia de la sociedad; con lo que la ejecución dejará de ser el arte insoportable y prolongado al que se somete un cuerpo, para conver-

tirse en la “lógica civilizada” que hace que a una vida se le suspendan sus derechos y se le ponga fin en la “delicadeza” de un instante¹⁰.

En todos estos juegos de la vida y la muerte, se dejan traslucir las distintas dinámicas del *poder soberano* que gira en torno al *derecho de hacer morir o dejar vivir* y del *biopoder* cuyo imperativo es el *poder de hacer vivir*. Dentro de tales procesos, la muerte va a perder los efectos ceremoniales que se le quisieron atribuir como territorio de frontera entre una soberanía terrestre y otra trascendente, para dar espacio al nacimiento de la vida como el gran escenario de los nuevos ritos y mitos de la sociedad moderna. Dice Foucault: “ahora es la vida y a lo largo de su desarrollo donde el poder establece su fuerza; la muerte es su límite, el momento que no puede apresar; se torna el punto más secreto de la existencia, el más ‘privado’”¹¹. Ello explica, por ejemplo, que el suicidio deje de ser un crimen contra la facultad de disponer de la muerte, cuyo arbitrio pertenecía al soberano terrestre o trascendente, para convertirse durante el siglo XIX en un campo de problematización del emergente discurso sociológico. Resulta imposible, además, no pensar en este punto en el malestar que atraviesa a Freud con respecto a las pulsiones de vida y muerte en nuestra cultura, en la exuberante y trágica afirmación vitalista de Nietzsche, o en los peligros que Marx atribuía a la administración capitalista de la vida productiva.

En suma, las estrategias de un *poder pastoral* y de un *poder soberano* se verán subsumidas por esta absorción de la vida en el dominio de cálculos explícitos de una tecnología política a la que llamamos *biopoder*. Apuntemos además que este nuevo mecanismo de invasión de la vida se ha desarrollado desde el siglo XVIII de dos

⁹ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Op. Cit, p. 40 y 53.

¹⁰ Por ejemplo: la guillotina. Resulta anecdótico el hecho de que fuese presentada como un instrumento de “muerte civilizada” en la Asamblea de la Revolución Francesa. Evidentemente poco antes del “gobierno del terror”, en donde los mismos que la aplaudieron y aprobaron en su momento tendrían la oportunidad de comprobar en carne propia ese “progreso racional” de la pena de muerte.

¹¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 167.

formas fundamentales. En primer término, cercando al cuerpo como una máquina a la cual es preciso educar, arrancarle fuerzas para obtener ciertas ventajas, hacerla dócil para integrarla eficazmente en sistemas de control. Se trata de la disciplina como tecnología que se ejerce sobre el *cuerpo-individuo* en un proceso que abarca el conjunto de la sociedad y que Foucault denomina *anatomopolítica*¹². Para este procedimiento de poder los problemas fundamentales son: «cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo situarlo en el lugar que sea más útil»¹³. Los alcances de la *anatomopolítica* fueron ampliamente analizados por Foucault en *Vigilar y Castigar*, al referirse a un *continuo disciplinario*¹⁴ que atraviesa una serie de instituciones de la sociedad moderna como son el hospital, la escuela, la fábrica, el cuartel militar y las cárceles. En dicho conjunto institucional es posible identificar una misma estrategia de individualización y técnicas equivalentes de gestión del espacio, de cálculo del tiempo y de control del movimiento, así como modalidades de vigilancia y examen que buscan la exploración, la desarticulación y la recomposición del cuerpo humano¹⁵. Estamos frente a la modalidad *microfísica* del poder que atraviesa los cuerpos individuales en un despliegue que “tiene menos una función de extracción que de síntesis, menos de extorsión del producto que de vínculo coercitivo con el aparato de producción”¹⁶.

Por otra parte, la segunda forma en que se desarrolla el *biopoder* constituye una tecnología más re-

ciente que Foucault llama *biopolítica*. Este segundo procedimiento se dirige al *cuerpo-especie*, es decir: a ese cuerpo que se halla “*transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlos variar*”¹⁷. Ese universo de inquietudes será enmarcado en un sistema de *controles reguladores* que caracterizará a la *biopolítica* como ejercicio del poder sobre la *población*. Ahora bien, por *población* no debe entenderse exclusivamente “*un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas*”¹⁸, que pueden ser encuadrados en unas tasas específicas de salud y desarrollo. Tal noción gira en torno al descubrimiento de que la relación de poder no pasa únicamente por la sujeción que permite la apropiación de las riquezas y los bienes del súbdito o el apoderamiento infinito de su cuerpo en el ritual de una sangre que se derrama bajo la espada del soberano. Más allá de todo esto, el poder descubre la ventaja estratégica de disponer de los individuos “*en tanto que constituyen una especie de entidad biológica que se debe tomar en consideración, si queremos utilizar a esta población como máquina para producir, producir riquezas, bienes, para producir otros individuos*”¹⁹. De tal modo, los problemas fundamentales de la *biopolítica* consistirán en establecer cómo podemos hacer que la gente tenga más hijos, cómo hacer para regular el flujo de la *población*, cómo regular la tasa de crecimiento de una *población* o los eventuales movimientos

¹² Ib., p. 168.

¹³ Michel Foucault. “Las Mallas del Poder”. En *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras Esenciales: Vol. III*. Op. Cit, p. 243.

¹⁴ Patxi Lanceros. *Avatares del Hombre: El pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao. Universidad de Deusto. 1996. p. 150.

¹⁵ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Op. Cit, p. 141.

¹⁶ Ib., p. 157.

¹⁷ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. I: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 168.

¹⁸ Michel Foucault. *Las Mallas del Poder*. Op. Cit, p. 245.

¹⁹ Ib., p. 246.

migratorios, etcétera. En semejante contexto de inquietudes, la *biopolítica* se servirá instrumentalmente de la estadística y de diversas entidades administrativas, económicas y políticas de regulación. Particular importancia reviste la estadística, ya que será precisamente este tipo de conocimiento el que va a permitir la observación de las regularidades de la *población* y la especificidad de sus fenómenos como algo irreducible al marco limitado de la familia que hasta ese momento había privilegiado el *poder soberano*²⁰. Efectivamente, en la era de la *biopolítica*, la familia se convertirá de entidad agente en simple pieza estratégica para un gobierno de las poblaciones que aspira a una gestión profunda, delicada y detallada de su objeto²¹.

En conclusión, estos descubrimientos del *cuerpo* y la *población* como elementos a partir de los cuales constituir procedimientos políticos, representan los dos acontecimientos en cuyo engranaje se configura un hecho crucial para la cultura occidental: la época del *biopoder*. Un fenómeno que Foucault considera decisivo para el desarrollo del capitalismo puesto que “*éste no pudo afirmarse sino al precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos*”²². Pero es preciso indicar también que todo esto no significa que la vida haya sido integrada de manera definitiva a un poder que la administra, más bien cabría afirmar que la vida escapa permanentemente a estas tecnologías de *disciplinamiento y regularización*²³. Esto explica la reconfiguración constante de estas tecnologías, el hecho de que el

biopoder persista como apuesta política de la sociedad moderna y la existencia de formas de lucha o resistencia que consisten precisamente en una demanda del derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, o a la satisfacción de las necesidades.

Por otra parte, conviene esclarecer aquello que permite el engarzamiento de las tecnologías del *cuerpo* y de la *población* en una meta común, o lo que es lo mismo: establecer los fines que este modelo de poder persigue en su intervención radical de la vida. Al respecto, habría que decir que lo disciplinario y lo regularizador representan estrategias que no operan al mismo nivel, lo que les permite no excluirse y articular sus mecanismos unos sobre otros²⁴. De hecho, la génesis del *biopoder* supone el paso de un escenario en que estos mecanismos resultaban fácilmente distinguibles, a un contexto en el cual aparecen íntimamente concatenados. Según Foucault, «el elemento que va a circular de lo disciplinario a lo regularizador, que va a aplicarse del mismo modo al cuerpo y a la población, que permite a la vez controlar el orden disciplinario del cuerpo y los acontecimientos aleatorios de una multiplicidad biológica, el elemento que circula de uno a la otra, es la norma»²⁵. Por ende, el *biopoder* tiene por meta calificar, medir, apreciar y jerarquizar acorde a una *norma*. En otras palabras: la *sociedad normalizadora* es el efecto principal de una tecnología de poder centrada en la vida²⁶. Dado esto último, podría decirse que el *biopoder* opera en atención al sueño político de la ciudad apestada que Foucault describe en *Vigilar y Castigar*²⁷: el deseo de la

²⁰ Michel Foucault. “La Gubernamentalidad”. En *Estética, Ética y Hermenéutica...* Op. Cit, p. 170.

²¹ *Ib.*, p. 192.

²² Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 170.

²³ *Ib.*, p. 173.

²⁴ Michel Foucault. *Defender la Sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica. 2000. p. 226.

²⁵ *Ib.*, p. 228.

²⁶ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 175.

²⁷ Michel Foucault. *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*. Op. Cit, p. 202.

ciudad inmovilizada en el funcionamiento de un poder extensivo que se ejerce de manera distinta sobre cada uno de los cuerpos individuales, la utopía de la ciudad perfectamente gobernada, la fantasía de una sociedad normalizada. No obstante, en ese espacio recortado que intenta apropiarse de la vida, indudablemente la muerte o el derecho de matar no pierden su lugar. ¿Cómo es posible que un poder político que aspira a la normalización de la vida desate mecanismos de exterminio y haga morir bajo el emblema del derecho de vivir?

La respuesta a semejante paradoja implica, para Foucault, poner en conexión la idea de *sociedad normalizadora* con el problema del *racismo*. De este modo podemos constatar que el poder de normalización puede hacer uso de las antiguas prerrogativas del *poder soberano* de matar siempre y cuando su acción sea legitimada por un imperativo biológico equivalente, esto es: el *racismo*. Solamente el *racismo* es el que permite hacer un “*corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir*”²⁸, y a partir de eso desfasar en una *población* ciertos grupos de otros identificando aquellos que constituyen la amenaza externa, para luego hacer aceptable darles muerte en nombre de la vida. Esta muerte no supone exclusivamente el exterminio físico de los individuos, sino también la exclusión y el rechazo que en ciertas oportunidades lo preceden. El racismo no sería una simple toma de posición ideológica que realiza un determinado grupo, sino que una estructura constitutiva del dispositivo de *biopoder* con una doble funcionalidad. Por un lado, permite fragmentar el campo biológico, separar unos grupos de otros, organizar a los individuos entre aquellos que merecen proliferar y aquellos que se precisa extinguir; y, por otra

parte, legitima la muerte, la diseña como una especie de efecto colateral que se justifica por un bien más general: la conservación de la vida colectiva, tarea que exige la destrucción de la especie degenerada que representa un peligro.

Ahora bien, el hecho de que estas dos funciones caractericen el sistema de relaciones de poder de la modernidad implica que, toda vez que una sociedad normalizadora necesite avanzar hacia la práctica del exterminio, estallará el racismo como tecnología instrumental que hace posible dar el salto desde el cultivo de la vida a la cosecha de la muerte. El poder ha llegado a convertirse, en la modernidad, en una entidad *biopolítica* y, como tal, intenta su autoconservación, lo que le demanda disponer también de la muerte como recurso principal de cualquier sistema de dominación. En este sentido, el racismo subyace como una potencia de la modernidad y se presenta como la concreción y la actualización de una categoría moderna.

Bajo tal perspectiva, la sociedad nazi sería el ejemplo más extremo y la consumación más acabada de todas estas fantasías políticas de la vida y de la muerte. Por una parte, porque ese régimen es la expresión suprema de un modelo disciplinario que se integra con toda una política estatal de regulación biológica y aseguramiento de la *población*; y, por otro lado, dado que ese desarrollo paroxístico del *biopoder* se vio acompañado por una exacerbación equivalente del derecho soberano de matar cuyo telón de fondo fue la idea de raza²⁹. No por nada, un ex médico nazi señaló en su momento: “*el nacionalsocialismo fracasó porque no pudimos desarrollar suficientemente la enseñanza de la biología, no pudimos impartir a la gente los necesarios conocimientos biológicos*”³⁰. Puestas las cosas en estos

²⁸ Michel Foucault. *Defender la Sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). Op. Cit, p. 230.

²⁹ Ib., p. 233 y sgtes.

³⁰ Robert Lifton. *The Nazi Doctors: Medical Killing and the Psychology of Genocide*. Nueva York. Basic Books. 1986. p. 17.

términos, el *biopoder* nos enseña un rostro que lo liga a la experiencia del holocausto, en un sentido que nos hace pensar dicho drama del exterminio genocida como el efecto de lógicas constitutivas de la modernidad y no como la eventual suspensión del supuesto universo de valores humanistas que ésta contendría. Aquí, cabría preguntarse hasta qué punto nos hemos alejado de tales experiencias en nuestro presente y si aquellos elementos constitutivos de la modernidad no son aún las bambalinas de nuestra época actual. Ciertamente, como lo plantea Foucault, el hombre ya no es ese animal viviente que además es capaz de existencia política. La historia ha invertido ese orden del problema colocando las relaciones de poder por sobre lo biológico³¹. Pero tal vez, aún hoy seamos ese animal en cuya política se encuentra puesta en entredicho su vida de ser viviente.

Todo lo anterior demuestra la relevancia de la noción de *biopoder* y sus alcances al interior del pensamiento foucaultiano. En pocas palabras, la cuestión no residiría en dibujar un panorama más o menos claustrofóbico de los mecanismos de poder en nuestras sociedades, más bien se trata de alertarnos de los peligros que contiene una nueva forma de ejercicio del poder que ha puesto en práctica la civilización occidental. Por tanto, la descripción del entramado de estrategias que implica el dispositivo del *biopoder* puede entenderse por sí misma como una toma de posición ética muy concreta y decisiva del filósofo francés. Así lo ha notado James Bernauer, quien sostiene que en la obra foucaultiana reside una tarea ética que consiste en: “*apartarnos de las fuerzas que procuran someter la existencia humana a la vida biológica*”³². Sería una llamada de atención respecto a los riesgos que arrastra esta racionalidad

política que insiste en la apropiación de la vida bajo códigos biológicos. Foucault quiere denunciar el sufrimiento individual y colectivo que se halla inscrito en los fundamentos mismos del dispositivo de *biopoder*.

Biopoder, holocausto e imperio

Como ya mencionamos, Foucault no desarrolló más extensamente estos planteamientos sobre el problema del *biopoder*, sino que prefirió dirigir su mirada, desde este momento francamente destructivo, a un esfuerzo constructivo de reformulación de un modelo de subjetividad a partir de los aportes de la antigua sabiduría greco-romana del arte de vivir. No obstante, dicha labor sí ha sido realizada por otros autores, que han centrado sus investigaciones en aspectos que el propio filósofo francés no alcanzó a vislumbrar, profundizando notablemente en la trascendencia de este concepto para comprender nuestra racionalidad política contemporánea. En tal perspectiva, podrían indicarse brevemente dos elementos fundamentales no considerados por el análisis foucaultiano y que hacen patente el significado crucial del problema del *biopoder*.

En primer lugar, como señala Agamben, Foucault no trasladó su instrumental reflexivo al lugar que ocupa por excelencia la *biopolítica* moderna: los Estados totalitarios del siglo XX. Sin duda, resulta peculiar que una investigación sobre las tecnologías de saber y poder desplegadas en los hospitales y en las prisiones hasta el siglo XIX como elementos clave en el desarrollo de la sociedad disciplinaria, no haya necesariamente concluido con un planteamiento sobre los campos de concentración en el marco del autoritarismo genocida del último siglo³³. Al no ser así, Foucault habría desaten-

³¹ Michel Foucault. *Historia de la Sexualidad – Vol. 1: La Voluntad de Saber*. Op. Cit, p. 173.

³² James Bernauer. “Más Allá de la Vida y de la Muerte: Foucault y la Ética después de Auschwitz”. En Etienne Balibar, Gilles Deleuze, Hubert Dreyfus (et. al.). *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona. Gedisa. 1999. p. 257.

³³ Giorgio Agamben. *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia. Pre-Textos. 1998. p. 152.

dido el hecho medular de que la *biopolítica* es una condición fundamental para que se constituya una política autoritaria. Este aspecto resulta particularmente importante puesto que permite establecer la existencia de una continuidad entre los Estados democráticos y los Estados totalitarios en cuanto al control y al cuidado de la vida. Aunque diferentes en su organización, ambos sistemas evidenciarían una peligrosa matriz común que hace de las líneas divisorias supuestamente firmes y fijas entre ellos, una frontera movediza y problemática.

Desde este prisma, cabe comprender la afirmación de Agamben respecto a que el campo de concentración en cuanto espacio puro, absoluto e insuperado de la *biopolítica*, es el paradigma oculto del espacio político de la modernidad³⁴. En tal sentido, el campo de concentración no se instituye ni se edifica en medio de la catástrofe, sino que siempre se encuentra allí presente como un estado de excepción que ha sido incorporado. Su paradójica figura sería equivalente a la de un “afuera” que ha llegado a ser incluido en la norma. Así pues, el telón de fondo sobre el cual se monta la escenografía de nuestro ordenamiento jurídico y de su exterioridad interiorizada es la dimensión *biopolítica* del poder; lo que supone que entre los Estados totalitarios y los Estados democráticos subyace una misma racionalidad política. Esto puede ilustrarse a través de la dinámica del proyecto democrático-capitalista que pretende por medio del incremento del desarrollo económico y la imposición de un modelo político, social y cultural poner fin a las masas de marginados y excluidos que quedan fuera del disfrute y del consumo de los logros del sistema. Se trata, ni más ni menos, que de un proyecto que busca “hacer advenir un pueblo” en que los pobres, los inmigrantes, los analfabetos del consumo,

los no integrados y los apocalípticos sean “desplazados” por “individuos emprendedores”, con alto rendimiento y productividad, mano de obra barata y dócil, consumidores insaciables y conversos del mercado. Tras este imperativo de dividir al pueblo y buscar las estrategias más eficientes para articular “la mejor de las vidas posibles”, se esconde una lógica que es análoga a la del campo de concentración. La razón pretende planificar cada detalle de un proceso complejo cuyo resultado debe ser que la “vida impura” deje su espacio a formas de “vida superior”.

En una dirección semejante a la de Agamben se orientan los análisis del sociólogo Zygmunt Bauman, para quien el holocausto no debe ser pensado como un mero tropiezo de la modernidad, sino como la consecuencia de condiciones muy precisas que se hicieron posibles por medio del desarrollo del proceso civilizatorio. Estos elementos son, entre otros, el racionalismo burocrático, la producción de indiferencia moral que distancia el acto de sus consecuencias y el desarrollo de un poder que se caracteriza por el despliegue exhaustivo del diseño y la ingeniería social. Para Bauman, un Estado premoderno se diferencia de un Estado moderno por la “política de jardinero” que este último efectúa. Mientras el primero opera como un “guardabosque” confiando en que la sociedad se reproduzca por sus propios medios como si se tratase de una naturaleza inmodificable que se dona ciclo tras ciclo regida por sus propias leyes, el segundo diseña detalladamente el césped, distingue «sabiamente» las buenas plantas de las malas hierbas y tiene la decisión para exterminar con venenos adecuados las malezas que alteran el orden y la armonía de su jardín³⁵.

Como se observará, el Estado *jardinero* de Bauman es el Estado *biopolítico* de Foucault. La modernidad

³⁴ Ib., p. 156.

³⁵ Zygmunt Bauman. *Modernidad y Holocausto*. Madrid. Sequitur. 1997. p. 75.

articula una cultura de jardín en que el orden es concebido como un diseño artificial desde el cual se clasifica, separa y finalmente elimina todo lo que es inútil, inoportuno, nocivo o dañino³⁶. Al mismo tiempo, se privilegia lo que corresponde a dicho orden administrativo, valorándolo y cultivándolo como materia prima. Este sesgo, y sus consecuencias, muestran que el genocidio moderno pertenece a las posibilidades de un Estado *jardinero*, que el holocausto es la consecuencia del impulso moderno hacia un mundo absolutamente diseñado y controlado³⁷. En suma, el Estado *jardinero* es *biopolítico* porque crea la vida y porque en dicho proceso se hace cargo de problemas y dificultades que debe manufacturar, administrar o controlar de algún modo. Las alternativas frente a los conflictos son en general muy amplias para la estructura burocrática de un Estado semejante, encontrándose entre ellas una herramienta radical: «la solución final», el exterminio como parte de ese proceso creativo de la vida. En tal contexto, el racismo es un método entre varios, que racionaliza y combina las estrategias de la jardinería y de la medicina al servicio de la construcción de una estructura social artificial. Lo cual se logra “*eliminando los elementos de la realidad actual que ni se ajustan a la realidad perfecta soñada ni se pueden modificar para que lo hagan*”³⁸. El racismo es la última carta de un juego ambicioso de control y administración de los seres humanos que resulta esencial a la modernidad.

Así pues, el holocausto no es un accidente en medio del escenario bélico de la Europa de la primera mitad del siglo XX, no representa un hecho trágico pero puntual del cual tomamos distancia con el paso de los años. Por el contrario, en él se conjugaron todas las posibi-

lidades de ingeniería social y todos los mecanismos *biopolíticos* de la modernidad frente a un “grupo antagonista”: los judíos. Después del holocausto, dichas posibilidades y mecanismos subsisten, al igual que nuevos grupos antagonistas que hoy en día subvierten el trazado férreo de límites que el modelo económico y social pretende imponer. No debe extrañarnos, entonces, aunque sí inquietarnos, el que la retórica racista regrese una y otra vez en los escenarios políticos contemporáneos arguyendo a favor de la segregación y la exclusión, como ocurre con respecto al fenómeno de la inmigración. En síntesis, lo que hizo posible el holocausto sigue siendo parte de nuestras vidas: la vida políticamente subsumida y dispuesta para el exterminio. El holocausto no ha desaparecido. En la sociedad de la vida hecha materia y fuente de consumo, la muerte se encuentra a la vuelta de la esquina.

Un segundo aspecto no desarrollado por Foucault en su investigación del *biopoder* guarda conexión con aquello que recientemente Hardt y Negri han denominado “*la génesis del Imperio*”. Según estos autores, “*los trabajos de Michel Foucault han preparado el terreno para un examen de los mecanismos del poder imperial*”³⁹. En tal perspectiva, el análisis del filósofo francés permitiría comprender el tránsito dentro de la modernidad desde una sociedad disciplinaria a una sociedad de control. La primera supondría una comprensión del dominio social como una lógica sustentada en dispositivos y tecnologías de incentivo de la eficacia e incremento de la productividad que establecen parámetros de normalidad y sancionan cualquier eventual desviación. Se trata de una fase temprana del capitalismo a la que se solapa una segunda modalidad del sistema en que los mecanismos de coerción “*se vuel-*

³⁶ Ib., p. 120.

³⁷ Ib., p. 122.

³⁸ Ib., p. 86.

³⁹ Michael Hardt, Toni Negri. *Imperio*. Barcelona. Paidós. 2002. p. 37.

ven siempre más democráticos, siempre más inmanentes al campo social, y se distribuyen completamente por los cerebros y los cuerpos de los ciudadanos”⁴⁰. En la sociedad de control, continúan Hardt y Negri, las dinámicas de integración y exclusión que despliegan las relaciones de poder son interiorizadas por sujetos, se generaliza el efecto de los aparatos normalizantes de la disciplinabilidad por vías que trascienden los espacios meramente institucionales para involucrar redes de información y comunicación, sistemas de asistencia social, actividades encuadradas, etcétera.

Por otra parte, en opinión de estos autores, los análisis foucaultianos permitirían además identificar la naturaleza *biopolítica* del nuevo paradigma de poder de la sociedad globalizada⁴¹. En efecto, en el caso de la sociedad disciplinaria, las consecuencias del *biopoder* habrían sido aún parciales, ya que los sujetos no resultaban completamente subsumidos por la lógica de administración de la vida. Sin embargo, con el devenir de la sociedad de control el poder se hizo por entero *biopolítico*, y esto ocurrió una vez que el individuo se integró totalmente y de forma voluntaria como una función más que reforzaba el dominio efectivo sobre la vida. Entonces, el conjunto del cuerpo social resulta apresado por un poder que invade las conciencias y los cuerpos de la población con un “manto de libertades ilusorias”. Lo que desecha desde ya, como algo quimérico, el sentido de cualquier resistencia frente a un mundo que aparece como el único posible y como fruto de nuestras propias opciones.

No obstante, Hardt y Negri consideran que Foucault condiciona su enfoque de la naturaleza *biopolítica* del poder a una “epistemología estructuralista”⁴² que le impide comprender a cabalidad lo que (o el quién) di-

rige exactamente el sistema coercitivo y aquello en que propiamente consiste esa vida producida por una dinámica política. Ante esto, habría que indicar que el *biopoder* posee en la sociedad contemporánea un carácter imperial, sus mecanismos ya no se limitan a las lógicas de administración y planificación del Estado. La ingeniería biopolítica se encuentra globalizada y se desenvuelve a partir de las sociedades transnacionales y multinacionales que representan la nueva inteligencia al servicio de la apropiación y la captura de la vida. Por una parte, los Estados naciones se convierten, ante el *poder bioimperial*, en meros “instrumentos para registrar los flujos de mercancías, las monedas y las poblaciones que se ponen en movimiento”⁴³. Por otro lado, la vida que es objeto de producción no debe comprenderse como una especie de naturaleza bruta externa a las lógicas del capital globalizado, la vida no va a ser una unidad inestable que se resista a la maquinaria imperial sino que constituirá una variable completamente atravesada por la red financiera. Es decir, nada se encuentra fuera del campo del dinero, todo deriva en mercancía y transacción económica. Esto ocurre de tal modo que el capitalismo globalizado engendra subjetividades como mercancías, produce productores y organiza la vida para y por el consumo.

Ahora bien, el cruce de esta dinámica imperial del poder y la práctica *biopolítica* renueva la alarma sobre la virtualidad del exterminio que acecha a la modernidad tardía. Bauman ya expresaba esta inquietud al caracterizar la fórmula del genocidio como una explosiva mezcla entre la ambición típicamente moderna de diseño social y de ingeniería (carácter *biopolítico* de la modernidad) y la concentración de poder, recursos y capacidad material (carácter totalitario de la mo-

⁴⁰ Ib., p. 38.

⁴¹ Idem.

⁴² Michael Hardt, Toni Negri. *Imperio*. Op. Cit, p. 42.

⁴³ Ib., p. 45.

dernidad)⁴⁴. El holocausto del pueblo judío es un episodio terrible y macabro de conjunción de los factores de esta fórmula. Solamente la falta de un poder absoluto limita el impulso moderno al diseño global y su descontrol genocida, brinda la salvaguarda para que no ocurran nuevos episodios similares. Por tanto, la posibilidad de la combinación de tan aterradores elementos sigue presente y probablemente se incrementa día a día en directa proporción con el aumento de la concentración del poder planetario en unos pocos agentes. De hecho, ¿no estamos hoy a las puertas de la consolidación de un poder imperial y con ello de la unipolaridad del mundo? ¿no son signos evidentes de tales procesos la nueva doctrina de la guerra defensiva, la criminalización del adversario

político y la imposición global de un modelo económico y cultural? Desde esta desoladora preocupación, considero que la categoría de *biopoder* es una clave fundamental para pensar la racionalidad política de occidente y establecer los peligros que configuran nuestro presente. Me parece que es tiempo de dar curso a un pensamiento que asuma con pleno rigor la certeza escalofriante de que Auschwitz tuvo lugar y que su lugar sigue siendo el nuestro. Un trabajo reflexivo que responda al sufrimiento de nuestra memoria señalando las sombras del porvenir que acompañan los días que vivimos. Las palabras aún no son suficientes para acallar el silencio que nos amordaza. Es preciso volver a nombrar, decir por ejemplo: “Guantánamo está allí”⁴⁵. ❖

⁴⁴ Zygmunt Bauman. *Modernidad y Holocausto*. Op. Cit, p. 102.

⁴⁵ Según las más recientes informaciones de organizaciones de derechos humanos, en el Camp Delta de Guantánamo existen hoy en día 680 prisioneros. De todos ellos se desconoce la identidad. Simplemente se sabe que fueron capturados en Afganistán. Se encuentran en una especie de limbo jurídico, al margen de cualquier legislación nacional o internacional.

3 Poéticas

Luciano Matus o algunos ejercicios para aprender a mirar

CARLOS PEREDA*

No, una obra de arte no es un acto de comunicación. Se sabe: si se busca comunicar importa que el mensaje llegue a su destinatario. Y cuanto con mayor eficacia se lo transmite, tanto mejor será el proceso de comunicación.

Consideremos una situación en donde alguien ruega:

¡por favor, cierra la puerta!

En la práctica, tal vez los resultados hubiesen sido similares de pedirse:

Hazme el favor de cerrar la puerta.

En cualquiera de esas variantes se *usan* palabras para expresar una intención. Se transmite un mensaje directa o indirectamente. No obstante, en estos casos las palabras no se recortan de su contexto y muestran sus

perfiles. Por así decirlo, las palabras en la comunicación *no* deben presentarse como subrayadas con rojo. Más todavía, si la segunda persona a quien se dirige el pedido se quedase pasmada, desentrañando algunas de las palabras pronunciadas, seguro que algo ha fallado en la comunicación. La comunicación se habría bloqueado.

Recientemente colocaban en el metro un aviso en el que aparecía una atractiva muchacha casi desnuda. Noté que varios transeúntes se preguntaban, como yo, qué se quería vender con tal aviso, hasta que descubrí que se buscaba sugerir que la sensación de placer que expresaba la muchacha se debía a un pequeño trozo de queso que estaba comiendo. Para las personas que, frente al aviso, no descubrían que se trataba de promocionar cierto queso, el aviso era un fracaso: un bloqueo de la comunicación.

En ejemplos como los anteriores, cuando no se entiende algo, nos topamos con bloqueos *accidentales* de

* Filósofo. Entre otros libros ha publicado *Vértigos argumentales* (Barcelona, Anthropos, 1989) y *Sueños de vagabundos. Un ensayo sobre filosofía, moral y literatura* (Madrid, Visor, 1998).

Iglesia de La Recolectión, Antigua, Guatemala, 2003. © Olivier Debroise



Compañía de Jesús, Antigua, Guatemala, 2003. © Olivier Debroise

Jesús de Tavaranjité, Itapúa, Paraguay, 2003. © Olivier Debroise



la comunicación. Éstos no sólo son contingentes sino externos. Por eso deben eliminarse si se pretende que la comunicación vuelva a circular.

También cualquier obra de arte introduce un bloqueo de la comunicación. Sin embargo, no nos encontramos ante un bloqueo contingente, accidental, momentáneo, externo sino... interno, sistemático. Entonces, si estoy en lo correcto, cuando nos detenemos ante las palabras de un poema, o en los materiales de un cuadro o de un edificio, o en las texturas de una música, o en el fluir vertiginoso de una película, no es que algo funcione mal y esa falta necesite repararse. Por el contrario, las obras de arte internamente se constituyen al bloquear de manera sistemática las conversaciones de la vida cotidiana, de la propaganda comercial, de la ciencia y la técnica, de la moral y la política... En este sentido, las instalaciones de Luciano Matus contribuyen de manera preciosa a este viejo proceder del arte: interrumpen internamente, sistemáticamente, la comunicación. ¿Para qué?

Respuesta rápida: para obligarnos a detener el ver, el pensamiento, el trabajo, la marcha, el deseo, la palabra, la fantasía. Así, cables de níquel rotos en determinados puntos, pero mantenidos en tensión por imanes, construyen marcos para que nos ocupemos en realizar esa difícil tarea: mirar, mirar en serio, mirar contemplando... en vez de simplemente ver.

Por ejemplo, a las inmensas proporciones de la nave de San Agustín, le descubrimos un nuevo ángulo que desconocíamos: el que nos ofrece la tensión entre los despojados –apenas visibles– cables de níquel con imanes sostenidos en el vacío por su propio magnetismo, y la perspectiva del sobrecargado espacio barroco. Incluso, hasta de pronto, como en ciertos cuadros impresionistas, en los viejos *westerns* de John Ford o en los poemas de Juan Ramón Jiménez y Carlos Pellicer, tenemos de nuevo cielos atrapados en las redes de estos delgados cables, cielos

que, de pronto, descubrimos como si nunca hubiesen estado allí, como si en este momento los hubiesen creado.

Como todo poeta, Luciano Matus no procura competir con las mensajerías y enviar mensajes urgentes, sino que nos proporciona algo más precioso: un conjunto de ejercicios para aprender a mirar. Por supuesto, no a volver a ver lo que nuestros prejuicios quieren volver a ver, sino a atender como si fuese la primera vez: a mirar despacito iglesias, poblados, monumentos, ruinas... rehuyendo la distracción con contornos aburridamente conocidos. En este sentido, estos cables de níquel, a la vez tenue y rígidamente tendidos en el espacio, son como un ensayo para trazar fronteras. O, tal vez, inmediatamente escenifican ese no-lugar: las fronteras.

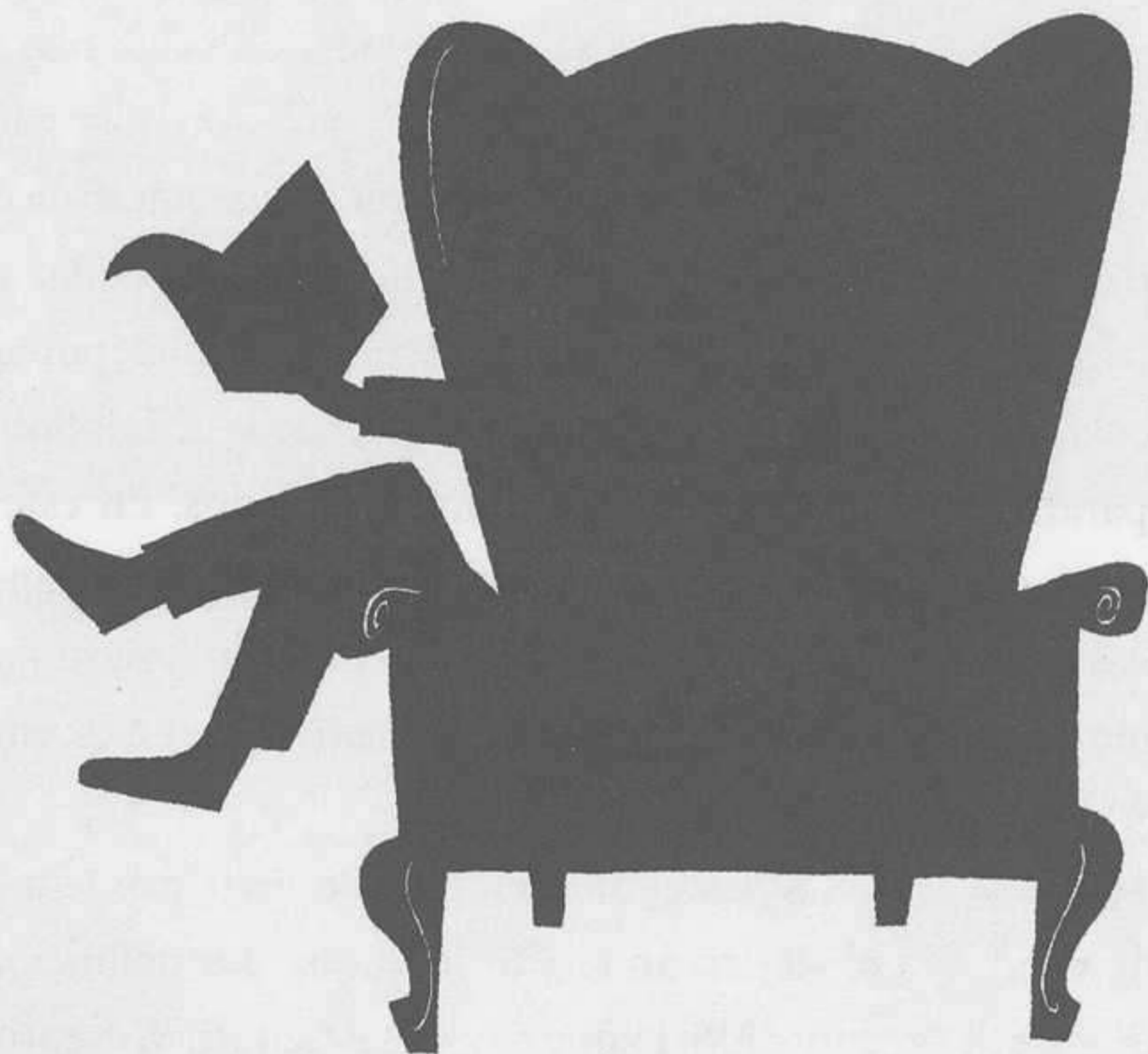
Sí, en el momento de llegar, la frontera le recorta al viajero un territorio que es, por definición, lo desconocido: lo que hay que descubrir y, eventualmente, conquistar. El territorio de la angustia y del fervor. El territorio del anhelo. Y cuando se parte, la frontera rarifica lo conocido o lo que creíamos conocer. Porque lo que pertenecía a quien se va, desde el mismo momento del partir, le pertenece cada vez menos: comienza a volverse pasión ajena, deseo del otro, muerte creciente.

En estas instalaciones sólo hay tenues fronteras de níquel: rupturas que irrumpen en la costumbre y la sacuden. Luciano Matus consigue que la gente quede pendiente de la tensión de sus imanes, recobre el silencio, se dé cuenta de que todavía dispone de esos desusados instrumentos, los ojos, y simplemente mire, mire. ❖

NOTA: Las fotografías que ilustran este artículo pertenecen al libro *Luciano Matus*, Turner, Madrid, 2004 y han sido realizadas por Olivier Debroise.

La cultura pasa por aquí...

www.revistas culturales.com



Lectura de artículos *on-line*

Sumarios completas

Enlaces con las webs de las revistas

Suscripciones y pago seguro

Noticias culturales

Foros de debate



AV Monografías
 Ábaco
 Academia
 ADE Teatro
 Afers Internacionals
 Álbum
 Archipiélago
 Arquitectura Viva
 Archivos de la Filmoteca
 Arte y parte
 Aula, Historia Social
 L'Avenç
 Ayer
 Barcarola
 Boletín de la Institución Libre de Enseñanza
 CD Compact
 El Ciervo
 Clarin
 Claves de Razón Práctica
 CLIJ

El Croquis
 Cuadernos de la Academia
 Cuadernos de Alzate
 Cuadernos Escénicos
 Cuadernos Hispanoamericanos
 Cuadernos de Jazz
 Cuadernos de Pensamiento Político. FAES
 Cuadrante
 DCidob
 Debats
 Delibros
 Dez.Eme
 Dirigido
 Doce Notas
 Doce Notas Preliminares
 Ecología Política
 El Ecologista
 Er, Revista de Filosofía
 La Estafeta del Viento

Exit, Imagen y cultura
 Experimenta
 El Extramundi y los Papeles de Iria Flavia
 FotoVideo
 Goldberg
 Grial
 Guaraguao
 Historia, Antropología y Fuentes Orales
 Historia Social
 Ínsula
 Intramuros
 Lápiz, Revista Internacional de Arte
 Lateral
 Leer
 Letra Internacional
 Letras Libres
 Libre Pensamiento
 Litoral
 Más Jazz
 Matador

Melómano
 Mientras Tanto
 Le Monde Diplomatique
 Nación Árabe
 Nickel Odeón
 Nuestro Tiempo
 Nueva Revista
 Ópera Actual
 La Página
 Papeles de la FIM
 Papers d'Art
 Pasajes
 Política Exterior
 Por la Danza
 Primer Acto
 Quimera
 Quodlibet
 Quórum
 El Rapto de Europa
 Reales Sitios
 Renacimiento, Revista de Literatura
 Reseña

Revista HispanoCubana
 Revista de Estudios Orteguianos
 RevistAtlántica de Poesía
 Revista de Libros
 Revista de Occidente
 Ritmo
 Scherzo
 El Siglo que viene
 Sistema
 Telos
 Temas para el Debate
 A Trabe de Ouro
 Tribuna Americana
 Turia
 Utopías/Nuestra Bandera
 El Viejo Topo
 Visual
 Zona Abierta



**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 improvisador como músico limítrofe

JAVIER ESCANED*

La imagen del improvisador es siempre subjetiva. Una imagen que sirve de introducción para pensarnos a nosotros y a los otros en distintas textualidades de discurso musical. La imagen a la que me refiero es la del improvisador como músico limítrofe, un término vinculado etimológicamente con una topología que proporciona, a mi entender, un rendimiento muy alto al discutir la situación del improvisador libre. Su etimología guarda relación con la vida en las fronteras del imperio romano tardío. El *limes* era el territorio en la periferia del imperio en el que se difuminaba la infraestructura de poder central y donde ya se hacía patente la presencia de los otros, tártaros, bárbaros, bereberes. Los romanos que habitaban estos territorios periféricos tenían trato con los habitantes naturales del territorio, y habían de procurarse su subsistencia con los alimentos y productos que obtuviesen

en el mismo: el término *limítrofe* nace así de la fusión de los términos *limes* y de la raíz griega *trepho*, alimentarse¹. El limítrofe sería así aquel que habita y depende del límite, aquel que se alimenta del límite.

El año pasado, en una conferencia en Madrid, el crítico Bert Noglik relacionaba el aumento en organización musical documentado en zonas de Estados Unidos y en el Bloque del Este europeo con la pérdida de motivación social en las mismas. Planteaba que la inusitada aceptación de la improvisación libre en los países del Este posiblemente obedecía a ser portadora de significados paralelos que eran interpretados como una crítica a la ideología central. Sin duda estos aspectos son relevantes, e igualmente sería esperable que la metáfora del límite, investigada *in extensis* por Eugenio Trías en nuestro país², se mostrase fructífera en la explicación de los mismos. Me gustaría, sin embargo, centrar la aten-

* Músico y cardiólogo.

¹ Joan Corominas. *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. Ed. Gredos. 1973.

² Eugenio Trías. *Lógica del límite*. Destino. 1987.

ción en el aspecto trófico, nutricional, que está implícito en el término limítrofe: ¿qué busca, qué encuentra, cuál es el sustento del improvisador en el límite, entendiéndolo como una metáfora del cerco establecido por las formas musicales que culturalmente se reconocen como poseedoras de sentido?

Un carácter dominante, universal, de las músicas improvisadas es que buscan inducir un salto, una modificación cualitativa en la experiencia musical, en la que se hace tangible un consenso intersubjetivo en la orientación del discurso musical, la desaparición de la distancia entre intérpretes y oyentes, la aparición de un deseo colectivo que brota desde lo musical. Este modo de experiencia se acompaña también de una temporalidad propia. Recibe el nombre de duende, swing, baraka, se percibe de forma física en la percusión africana, de la orquesta de salsa, de los músicos de Karnakata. Al intentar describirla frecuentemente se recurre a uno de los términos característicos del límite como Finisterrae, como abismo: se describe como vértigo. Los músicos y oyentes que frecuentan estas músicas saben que no existen garantías de que se produzca el vértigo, pero aceptan tal discontinuidad como inherente a la naturaleza de las mismas. Son músicas que se asocian a una kairología, a una familiaridad con y a un reconocimiento de la importancia de la ocasión.

Mi proposición es que este es el sustento que busca el músico en el límite. Una búsqueda del vértigo, de la ocasión, en el que la exposición constituye el método propiciatorio: igual que en actividades como el toreo, como la caza. Estar ahí, saber estar, arriesgarse a estar ahí justificado por la posibilidad solar. La discontinuidad de la ocasión subvierte la concepción lineal del tiempo: deslegitima tanto su carácter instrumental como su sinergia con el esfuerzo. El filósofo Hans-Georg Gadamer concretó la temporalidad de estos aconteci-

mientos en la imagen de la fiesta. “*La fiesta ofrece tiempo, lo detiene, nos invita a demorarnos. En la fiesta, por así decirlo, se paraliza el carácter calculador con el que normalmente uno dispone de su tiempo*” (...) “*El trabajo nos separa y divide. La fiesta nos une*”³. Fiesta y juego: la ocasión funciona como puerta que se abre o cierra. Estando allí en el momento oportuno, cruzando el umbral, nadie es ajeno: todos juegan. Hay unidad de sentido entre compositor, intérprete y audiencia.

Quien cruza el cerco que delimita el sentido asume el riesgo de la alteridad total. “*Tonto, loco o extranjero*”, diría Homero. La pérdida de sentido se paga con pérdida de identidad. Para el sentido común los músicos limítrofes no serán ya músicos. Han renunciado a actuar como funcionarios de una gramática normalizada, y se comportan “*como aborígenes del acontecimiento sonoro en que están inmersos*”, según la expresión de Gonzalo Abril. Paradójicamente, el músico así desposeído es pura posibilidad frente a otros sujetos musicales, frente a la interpretación y a la propia técnica del instrumento: voces antiguas y balbuceos, conversación animada, *hybris* de embocaduras, aplicación de arcos sobre superficies sorprendidas, tubas sopladas como que- nas, fricción de platos sobre membranas enresinadas, respiración circular. Pero esto ya sucedió así antes en otras fronteras: el violín sostenido por la rodilla en el Magreb, el saxofón apoyado en el suelo en la India, los bidones abandonados por el ejército en Trinidad: músicos bárbaros.

Tengo la impresión de que todo lo expresado respecto al músico limítrofe deriva en una condición ambigua que, como todo lo difícilmente clasificable, se asocia a una percepción social de riesgo. En ocasiones, la sospecha de marginalidad intenta ser exorcizada con alusiones al academicismo, en otras mediante el desarrollo de gramáticas que avalan la existencia de un

³ Hans-George Gadamer. *La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta*. Ed. Paidós. 1998.

orden y una legalidad establecida. Este último caso lleva, eventualmente, a un desplazamiento hasta posiciones pre-liminares, donde hay custodia y preservación, donde se decide lo que es correcto o erróneo. Así, la pretensión de transformar el jazz en la “música clásica del siglo xx” o en la “gran música clásica negra” mediante la formación de conservatorios de jazz, como el conocido Berkeley, ha coincidido con un agotamiento significativo de su vitalidad. En mi “galería de los horrores” de lo musical ocupan un lugar especial las dos veces que he estado en la Bourbon Street de Nueva Orleans, auténtico muñeco vudú en el que el sistema se ha ensañado para que no queden dudas acerca de sus verdaderas intenciones con músicas como el jazz.

Las imágenes de Charlie Parker y Miles Davis, dos músicos limítrofes, reorientados como veletas hacia el brotar de la música, tocando de espaldas al público, nos proporcionan pistas sobre la peculiar relación entre improvisadores y oyentes que ya introdujimos más arriba. Convocados por el vértigo no cabe considerar, tal y como actualmente plantean sin reservas muchos *jazzmen*, cuáles son los deseos de los *clientes*. En la improvisación el vértigo no es el correlato eficaz de cumplir las expectativas-demandas de *oyentes-clientes*: el vértigo es eficaz como acceso inesperadamente abierto que invita a todos, músicos y oyentes, a cruzar a un adonde incierto. Cualquier otro recurso técnico para lograr la eficacia es pre-liminar, se produce en un territorio que, a lo sumo, fue una vez virgen, pero que es ya lugar de cálculo y transacción. De los preparativos para dos conciertos de la orquesta de improvisadores libres FOCO (Fundación Olivar de Castillejos Orquesta) en febrero del 2004⁴ recuerdo una instrucción en la que su director invitado, el músico Butch Morris, puso especial énfasis durante la semana de trabajo previa a los mismos:

una instrucción que sólo puede proporcionar quien ha estado allí repetidas veces –la misma que proporciona el personaje del guía en la película *Stalker*, de Andrej Tarkowski, a quienes va a conducir a La Zona–. Traducida al castellano, su instrucción era: “tener confianza”: así nos animaba a que, llegado el momento, ante el umbral, abandonásemos el recurso a fórmulas eficaces y la duda, a que no modificásemos nuestro trato (sonido, silencio, oyente, intérprete) en lo que es, sencillamente, un acceso al lugar misterioso de la música. Una invitación al cruce conjunto que también nos llega de forma póstuma otro limítrofe, el contrabajista Peter Kowald, en el poema de Ildefonso Rodríguez titulado *Peter Kowald*⁵:

*dice: es más allá de los cañaverales ven
allí juntos tocaremos ocarinas en un prado siberiano
y alguien bailará no lo dudes alguien dará con el baile
sin pisar las huellas de nuestra actividad en la hierba*

Siguiendo la terminología utilizada por Derek Bailey (*Improvisation: its Nature and Practice in Music*, Da Capo Press, 1993) entre otros, y en contraposición a músicas improvisadas idiomáticas como el flamenco, la raga india, el bebop, etc., se denomina aquí improvisación libre a los desarrollos *no idiomáticos* de la improvisación que tienen lugar fundamentalmente en Europa a partir de los años 60 del siglo xx, en parte como una extensión del free-jazz, en los que se hace evidente una renuncia a categorías como la tonalidad, el género musical, la técnica instrumental académica, o la perdurabilidad obtenida a través de la escritura o la grabación. Se puede encontrar amplia información sobre este modo de discurso musical en internet en las páginas www.musicalibre.org y www.shef.ac.uk/misc/rec/ps/efi/ ❖

⁴ Dentro del *Festival Internacional de Improvisación Hurta Cordel*, celebrado en La Casa Encendida, Madrid, del 26 enero al 1 de febrero del 2004.

⁵ Ildefonso Rodríguez. *Política de los encuentros*. Ed. Icaria. 2003.

Paul Celan: Seis poemas póstumos

Traducción y nota preliminar de Ricardo Ibarlucía*

La edición de *Die Gedichte aus dem Nachlass* (Francfort del Meno, Suhrkamp, 1997), al cuidado de Bertrand Badiou, Jean-Claude Rambach y Barbara Wiedeman, puso al alcance de los lectores 218 poemas inéditos de Paul Celan que se hallaban depositados en los Archivos de Literatura Alemana de Marbach. Además de poemas excluidos por Celan de sus libros, la edición rescató otros inconclusos, borradores en libretas de apuntes, manuscritos en hojas sueltas, versos intercalados en su correspondencia y una especie de "diario poético" de su internamiento en la clínica psiquiátrica de Épinay-sur-Orge en 1968. En los márgenes de algunos de estos textos, Celan había escrito: "¡No publicar!", "¡Nunca publicar!", "Impublicable". Al justificar la decisión de contradecir la voluntad expresa de Celan, los editores invocaron su aparente "ambivalencia" respecto de estos documentos, ya que en vez de destruirlos, como hizo con muchos otros, habría preferido guardarlos en carpetas, debidamente clasificados, atendiendo quizás a una máxima de André Gide que él mismo subrayó poco antes de su muerte: "Los elementos turbios del espíritu serán (mañana) los mejores".

Uno de los poemas más significativos de *Die Gedichte aus dem Nachlass* es "Wolfsbohne", cuya primera versión, fechada el 21 de octubre de 1959 y originalmente parte de *La Rosa de Nadie* (1963), fue publicada por primera vez en castellano con el título de "Simiente de lobo" en *Diario de Poesía* (n° 44, verano de 1997-98.) Los seis poemas que aquí ofrecemos, pertenecen a distintos ciclos de la actividad poética de Celan. El primero data de 1950 e integró hasta el último momento *Amapola y memoria* (1952), del que fue excluido probablemente a causa de las infundadas acusaciones de plagio dirigidas contra Celan por la viuda de Yvan Goll, poeta alsaciano de origen judío, compañero de ruta de los expresionistas, amigo de Antonin Artaud y traductor del *Ulises* de Joyce al alemán, en un episodio debidamente reexaminado por Barbara Wiedemann en *Paul Celan – Die Goll Affäre. Dokumente zu einer "Infamie"* (Francfort del Meno, Suhrkamp, 2000).

El segundo poema y el tercero, fechados respectivamente el 4 de noviembre de 1961 en París y el 3 de noviembre de 1962 en Moissville, pertenecen al ciclo de *La Rosa de Nadie*. Se inscriben dentro del

contexto del "affaire Goll" y, sobre todo, "Éste es el instante en que" hace referencia a las derivaciones antisemitas de la campaña en su contra, coincidente con una importante ola de atentados contra sinagogas y cementerios judíos en Alemania durante los primeros años de la década del sesenta. El sustantivo *Werwolf* (hombre lobo), alude al nombre adoptado por la guerrilla nacional-socialista surgida, bajo la égida de Bormann y Goebbels, cerca del final de la Segunda Guerra Mundial y, por extensión, fue el apodado de forma genérica a los neonazis, de los cuales se habla también en las dos versiones de "Simiente de lobo", la de 1959 y la de 1964, como hemos explicado más extensamente en nuestro "Simiente de lobo: Paul Celan y la Poesía después de Auschwitz" (*La Balsa de la Medusa*, n°51-52, Madrid, diciembre 1999-febrero 2000, p. 49-72).

El cuarto poema que aquí presentamos está fechado el 7 de febrero de 1968 y tiene la particularidad de ser el único que Celan dedicó expresamente a su padre Leo Antschel-Teitler, muerto de tifus en 1942, en el campo de concentración de Mijailovka, en la región de

* Filósofo germanista. Profesor de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Director del CIF.

Transnitria, al sudeste de la Bucovina, entre los ríos Dnjestr y Bug. El nombre de esta pequeña aldea ucraniana, donde también su madre, Friederike Schragger, fue asesinada de un tiro en la nuca por no ser considerada apta para realizar trabajos forzados, únicamente reaparece en la segunda estrofa de "Simiente de lobo": "Lejos, en Mijailovka, en / Ucrania, donde / ellos me quitaron a mi padre y a mi madre: ¿qué / florecía allí, qué / florece allí? ¿Qué / flor, madre, / te hirió allí / con su nombre?"

En 1959, después de escribir "Conversación en la montaña" (Diario de Poesía, n° 39, primavera de 1996), Celan inició una sustanciosa correspondencia con Theodor W. Adorno, que acaba de ser recopilada por Joachim Semg en "Theodor Adorno und Paul Celan. Briefwechsel 1960-1968" (Frankfurter Adorno Blätter, n° VIII, Francfort del Meno, 2003, pp. 177-202). En el curso de los diversos comentarios intercambiados en esos años, Adorno le sugirió enfáticamente a Celan apartarse de la influencia de Martin Buber y establecer contacto con Gershom Scholem, en quien encontraría seguramente al "verdadero judío Grande" de su Gespräch im Gebirg. Siguiendo el consejo del filósofo, Celan leyó Los orígenes de la cábala (1962) y La cábala y su simbolismo (1967), subrayando especialmente el apartado sobre el Golem. Paralelamente empezó a escribirse con Scholem y llegó a encontrarse con él en dos oportunidades, una en Zurich y otra durante su visita a Jerusalén en octubre de 1969, meses antes de su suicidio. El 26 de julio de 1968, Celan le dedicó el poema que aquí presentamos, donde se hace referencia a la gran fama de conversador y narrador de

historias que Scholem había sabido ganarse entre sus amigos y discípulos.

La proximidad de Adorno, y en no menor medida la de Peter Szondi, acercaron a Celan a la obra de Waler Benjamin hacia 1968. El sexto poema de esta selección hace referencia la ciudad de Port-Bou, en la frontera franco-española, donde Benjamin se quitó la vida el 26 de septiembre de 1940, mientras intentaba escapar de la persecución nazi. Celan comenta la reseña que escribió Benjamin sobre el libro de Max Kommerell *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik* (El poeta como conductor en el clasicismo alemán, 1930), donde critica el mito literario y filosófico según el cual "los alemanes son los herederos de la misión de Grecia" y "la misión de Grecia es el nacimiento del héroe" (Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann, vol. III, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1991, pp. 254).

La lectura de *Wider ein Meisterwerk* (Contra una obra maestra), texto incluido por Adorno en el segundo tomo de los *Schriften* de Benjamin en 1955, está en el origen de este poema fechado el 19 de julio de 1968. Según Benjamin, la reapropiación ahistórica de Grecia, promovida por el círculo de Stefan George y llevada a su extremo por Kommerell, permite darse "una idea de la cultura que ha puesto en movimiento las fuerzas míticas que operan bajo la luz crepuscular de los dioses teutónicos", haciendo que términos como "runas, cifra, eones, sangre, destino" aparecieran como "nubes de tormenta en el cielo". De ahí que en el capítulo final de su libro, exclusivamente dedicado a Hölderlin, Kömmerell haya sentido la necesidad de levantar una

advertencia sobre el futuro de Alemania y escribir: "En la noche manos fantasmales pintarán un gran '¡Demasiado tarde!'"'. Pero Hölderlin, acota Benjamin, "no era de la raza de los que resucitan, y el país en el que los videntes proclaman sus visiones sobre cadáveres no es el suyo". Luego agrega: "Esta tierra podrá volver a ser Alemania sólo cuando sea purificada, y no podrá ser purificada en el nombre de Alemania, mucho menos en el de la 'Alemania secreta' que, en última instancia, no es más que un arsenal de la Alemania oficial, en la cual el garfio mágico de la invisibilidad cuelga junto al yelmo de acero." (Benjamin, op. cit., p. 259).

Haciéndose eco de estas palabras, Celan se pregunta en qué sentido cabe decir que Benjamin fue alemán y, jugando con el nombre del Rin, propone volar el arsenal, el yelmo de acero, los nibelungos y los eones de la mitología teutónica de la "Alemania secreta" en nombre de la otra Alemania, la Alemania de las víctimas del nazismo, la Alemania de Benjamin, la Bauhaus y Brecht. ❖

La muerte

Para Yvan Goll /.../

*La muerte es una flor que florece una vez sola.
Pero así como florece, nada más florece ella.
Florece cuando quiere, no florece en el tiempo.*

*Una gran mariposa viene a adornar tallos temblorosos.
Déjame ser un tallo tan fuerte que la alegre*

Der Tod

Für Yvan Goll /.../

*Der Tod ist eine Blume, die blüht ein einzig Mal.
Doch so er blüht, blüht nichts als er.
Er blüht, sobald er will, er blüht nicht in der Zeit.*

*Er kommt, ein großer Falter, der schwanke Stengel schmückt.
Du laß mich sein ein Stengel, so stark, daß er ihn freut.*

El arte paga ese precio, el hombre

*El arte paga ese precio, el hombre
no paga ninguno.*

*Ustedes están a favor de la libertad del arte,
del hombre*

hablan ustedes primero bajo

este

signo.

Y sin embargo

está el mismo

Dios en todos nosotros, el feo-

bello,

el verdadero.

Die Kunst zahlt den Preis, der Mensch

Die Kunst zahlt den Preis, der Mensch/zahlt keinen.

Ihr seid für die Freiheit der Kunst,

vom Menschen

sprecht ihr erst unter

diesem

Zeichen.

Und doch

ist derselbe

Gott in uns allen, der Häßlich-

Schöne,

der Wahre.

Éste es el instante en que

*Éste es el instante en que
los hombres lobos se
quedan en el camino.
Ningún
esbirro ya
vive.*

*El ser humano, verdadero y solo,
anda erguido en medio
de los seres humanos.*

Dies is der Augenblick, da

*Dies is der Augenblick, da
die Werwölfe auf
der Strecke bleiben.
Kein
Scherge mehr
lebt.*

*Der Mensch, wahr und allein,
geht aufrecht inmitten
der Menschen*

En mis rodillas mutiladas

*En mis rodillas mutiladas
se erguía mi padre,*

*sobre-
poniéndose a la muerte se erguía
allí,*

*Mijailovka y
el jardín de cerezos se erguían a su alrededor,*

*yo sabía, dijo,
que volvería así.*

In meinem zerschossenen Knie

*In meinem zerschossenen Knie
stand mein Vater,*

*über-
sterbensgroß stand er
da,*

*Michailowka und
der Kirschgarten standen um ihn,*

*ich wußte, er würde
so kommenn, sprach er.*

Gershom, tú hablas

*Gershom, tú hablas
como se dice:
por eso
yo, un hablador, te digo
gracias.*

*El avaro, el
benefactor
se fatiga en mí, todavía,*

*la historia de,
que te sostiene,
testimonia por mí, entre iguales,
bajo los que
tú cuentas, como ninguno
de nosotros
cuenta.*

Gershom, du sprichst

*Gershom, du sprichst
wie man redet:
dafür
sag ich, ein Sprechender, dir
Dank.*

*Der Kurzmütige, der
Spender,
ermant sich in mir, noch immer,
die Geschichte von,
die dich hält,
fürstet durch mich, unter Gleichen,
dazu
zählt dich, der zählt
wie keiner
von uns.*

Port Bou – ¿alemán?

*Vuela el arsenal, el
yelmo de acero.*

*Nibelungos
de izquierda, nibelungos
de derecha:
rinificados, purificados
escombros.*

*Benjamin
los negó a ustedes, para siempre,
al decir sí.*

*Eones de esa clase, al igual
que B-Bauhaus:
no.*

*Ningún Demasiado tarde,
una secreta
abertura.*

Port Bou – Deutsch?

*Pfeil die Tarnappe weg, den
Stahlhelm.*

*Links-
nibelungen, Rechts-
nibelungen;
gerheinigt, gereinigt,
Abraum.*

*Benjamin
neint euch, für immer,
er jasagt.
Solcherlei Ewe, auch
als B-Bauhaus:
nein.*

*Kein Zu-spät,
ein geheimes
Offen.*

PAIDÉIA

REVISTA DE FILOSOFÍA Y DIDÁCTICA FILOSÓFICA

Número 67

PRESENTACIÓN

Adorno y la "Teoría crítica" ante la injusticia social.

XXV Aniversario de la SEPFI

ARTÍCULOS

Lenguaje y realidad. La cuestión del estilo en Adorno.

Laura Llevadot

Filogénesis de la cosificación. Una metacrítica de la heterogeneidad en Adorno.

Francisco Reyes González Nieto

Dialéctica del ídolo

Ignacio Castro Rodríguez

El placer del arte desde la estética de Adorno

Juan Carlos Orejudo Pedrosa

ENTREVISTA

A Julián Marías. Filosofía, política y educación: tres trayectorias de una vida intelectual.

*Francisca Hernández Borque
y Ángeles Mateos García*

LIBROS

COMUNICACIONES

Cinco lecciones de Filosofía. Sexto Encuentro Filosófico en la Casa de Soria

Número 68

EDITORIAL

Que no se nos olvide.

ARTÍCULOS

Nietzsche en Kubrick. Un análisis sobre cine y filosofía.

Marcello Bruno y Luca Lupo

Friedrich Nietzsche: una enseñanza.

Luis M. Augusto González

Filosofía y educación estética.

Carlos J. Blanco Martín

De la retórica a la estética. Elementos para una comprensión de lo sublime

Alberto Santamaría.

ENTREVISTA

A José Luis Abellán.

Ángeles Mateos García

LIBROS

COMUNICACIONES

La ciencia y sus públicos.

Julián Arroyo Pomeda

En el XXV Aniversario de la SEPFI. De ayer a hoy.

*Antonio Aróstegu Mejías, Félix García Moriyón, M^a
Victoria Crespo Güemes y Luis M^a Cifuentes Pérez*



SOCIEDAD ESPAÑOLA DE PROFESORES DE FILOSOFÍA

C/ Martín de los Heros, 66. 28008 Madrid. Tel. 91 542 82 82. Fax 91 559 30 60
E-mail: aula_adi@teleline.es / sepfi@yahoo.com / informacion@sepfi.com

4 Lecturas

Un euro-islam para una Europa también islámica

*Muslim Europe or Euro-Islam
Culture, and Citizenship in the Age
of Globalization*

Nezar AlSayyad
y Manuel Castells (eds.)

Lexington Books, Oxford, 2002

Las fronteras de la identidad son borrosas y cambiantes. Por ello, son paradójicas, pues si una identidad (ser alguien, ser de alguna manera, pertenecer a algo como una etnia, una cultura o una religión) parece anclar, delimitar, definir, diferenciar, lo que opera como sus fronteras, aquello que define y diferencia, parecería tener que consolidar, separar, segregar. Mas insistamos: las fronteras de la identidad son borrosas, cambian y se mueven, nos sorprenden donde no las esperábamos y allí donde las buscábamos se han desvanecido. La conclusión es que las identidades no son sólidas y tienen, a lo sumo, un carácter provisional. Las identidades son, en suma, menos idénticas de lo que creemos. Note el lector que para que este breve argumento sea

válido todo pesa sobre la segunda premisa: que las fronteras de la identidad son borrosas.

Podríamos hacer alguna reflexión filosófica que la justificara. Mejor, por oportuno a diversos efectos, es tomar el camino del libro que comentamos: explorar en qué maneras las identidades culturales europeas se están viendo sometidas a tensiones diversas, indagar cómo la presencia dentro de sus fronteras de una cuantitativa y cualitativamente creciente población inmigrante —en concreto, en los intereses del libro recensionado, islámica— modifica tanto a quienes han ido llegando como mano de obra necesitada y demandada en los últimos seis decenios como a quienes les llamaron y ahora se encuentran perplejos ante estos otros europeos islámicos que no

comparten ni las herencias ni las querencias que se creían, precisamente, definidoras de la europeidad. (Tal vez, por ello y reactivamente, se quiera insistir en el troquel cristiano de Europa; un troquel innegable, pero ni más ni menos innegable que otros muchos, como nuestros larvados –o menos– paganismos o politeísmos y las ilustraciones).

Tal vez tengan que caer más muros; o quizá estén cayendo ya muchos de ellos, sin espectacularidades y como un hozar del viejo topo de la historia: los muros que están implícitos y escondidos en las mentes y en las prácticas de la identidad. El conjunto de estudios que conforman el volumen que comentamos se ha realizado con el interés de la indagación sobre la quiebra de los muros de la identidad, de la borrosidad de sus fronteras en tiempos de la globalización. La globalización es el término que damos al hacerse simultáneos muchos mundos, al acercarse de distancias, al entrelazarse de las diferencias. Ese término indica muchas cosas a la vez. Indica, en primer lugar, que los espacios políticos de la identidad se han desparramado. Así, las identidades nacionales europeas, se nos indica, ya han sido emborronadas o lo están

siendo. A pesar de los crecientes reclamos locales (nacionalistas, decimos, o de los nuevos regionalismos) de diferencialidad y de particularidad –tal vez reclamos que crecen y crecerán como respuestas a las nuevas formas de complejidad– ni las instituciones, ni los demoi, ni los Estados ni los pueblos están quedando intocados. Pero, más en concreto, Europa, que tantas veces quiso ser quien era expulsando de sí al moro, combatiendo con él –el moro, emblema del bárbaro, el que hablaba en algabaría, o la producía al hablar–, se encuentra con una creciente población islámica que reclama estatuto de ciudadanía y que la ejercita allí donde se han producido las modificaciones de tal estatuto que se lo permiten. No sabemos todavía muy bien qué será una cultura –el espacio de la identidad– en una sociedad global en la que las fronteras identitarias que manejamos se hayan hecho borrosas; pero lo que está sucediendo en Europa y en otros lugares pudiera ser una primera muestra, un primer indicativo. Por eso, qué suceda aquí, y cómo reaccionemos ante ello, es de la máxima importancia.

Las inmigraciones islámicas en Europa tienen muchas formas, que obedecen a sus diferentes

causas (no son lo mismo los paquistaníes, provenientes de la Commonwealth, en Gran Bretaña, que los turcos en Alemania, los argelinos –sus diversas oleadas– en Francia, o los marroquíes en España). Tampoco son iguales sus “recepciones”: la mayor laxitud, o tolerante “civility” anglosajona, que permite, por ejemplo, que los sijs conserven sus turbantes incluso en uniformes oficiales, que la militancia laicista francesa que proscribía velos (¿también barbas?) islámicas. No son iguales las barriadas francesas que se han convertido, muchas veces y lamentablemente, en guetos –las políticas de integración y de atención social pueden tener efectos perversos no previstos– que el sorprendente tejido de culturas de Lavapiés. No son iguales las redes de la microporosidad social en Londres que en Marsella. El estudio de estas particularidades –causas, formas, integraciones, políticas– constituye uno de los atractores de los distintos artículos del libro, todos o casi todos escritos –parece– por estudiosos procedentes de esas diversas olas migratorias a “occidente” que muestran, con las ventajas de una nueva perspectiva generacional, las posibilidades y los problemas de un islam europeizado. Con

una admirable lucidez teórica, y con una no menor sensibilidad en el análisis social, se nos proponen distintas interpretaciones y multitud de datos de esas particularidades que, no obstante, conducen o desarrollan una misma inquietud.

Porque, en efecto, el conocimiento de la diversidad de los procesos migratorios, de sus causas y de sus modos, permite un enfoque común: cuáles son las pautas de las modificaciones que están ya teniendo lugar en las comunidades islámicas establecidas en los países europeos (de ahí la sugerente propuesta del “euro-islam”), cómo se ubica este nuevo fenómeno en relación a otros islamismos, cómo puede (y debe) modificar su presencia las mismas políticas internas y exteriores de la Unión Europea. Porque, se sugiere, es éste un potencial que sólo las consabidas cegueras institucionales pueden permitirse despreciar. Europa podría también emplear una voz islámica en las discusiones internacionales –aunque nos parezca lejano, podría hacerlo—. Que no lo haya hecho (¿no hay más que recordar las timideces y torpezas con respecto a los Balcanes y a la población islámica de Bosnia!) no significa, incluso, que no le interesara hacerlo. Para

ello, convendría quitarse de encima algún que otro fantasma: pensar los espacios políticos en términos de “civilizaciones” que, dado un carácter irreductible (¿desde cuándo las grandes civilizaciones no fueron porosas y magmáticas?), habrán de colisionar; o concebir, como decíamos, que hay herencias e identidades cuyas fronteras las “defienden”. Las dificultades de articular una política migratoria europea mínimamente lúcida (qué nos interesaría, estratégicamente, en un mundo globalizado y cómo afecta eso a un continente que envejece y acabaría perdiendo sus herencias de tanto protegerlas bajo un ladrillo) hablan de esos fantasmas que sería conveniente, y urgente, conjurar.

Y es que las identidades, que tienen fronteras borrosas y son por ello siempre menos sólidas de lo que nos da por pensar o por suponer, permiten expansiones y modificaciones que es responsabilidad de quien las tiene –o las sufre– acometer. Hay algo, en efecto, de clara responsabilidad (política y moral) en saber ver qué está sucediendo y en prever qué pudiera suceder según sean las políticas que se adopten. Es algo que los discursos políticos ocultan, que hacen opaco, porque

los árboles, los velos y las barbas pueden no dejar ver el bosque. Es algo tan grande pero tan sencillo que parece resistirse a ser pensado y que no quiere ser dicho: somos ya un espacio multicultural, y más que lo seremos, y conviene detenerse en ver cómo quienes han venido se han hecho ciudadanos como los que ya estaban y en qué maneras sus nuevas formas de hacerse ciudadanos (no siempre las consuetudinarias) habrán de modificar las que se tenían por dadas. Sería ingenuo pensar que ello se realizará sin conflictos: pero nótese que al hablar de ciudadanos estamos ya definiendo un espacio normativo que no sólo define derechos y estatutos, sino también procedimientos para la resolución de conflictos. Pero, de nuevo, que los árboles de los conflictos no nos impidan ver el bosque de las perspectivas.

Carlos Thiebaut

Crítica de la razón indolente

Contra el desperdicio de la experiencia

Boaventura de Sousa Santos

Volumen I. Para un nuevo sentido común:
"La ciencia, el derecho y la política en la
transición paradigmática"

Desclée de Brouwer, 2003¹

Boaventura de Sousa Santos (Coimbra, 1940) es autor de una amplia obra en la que viene desarrollando una rica reflexión sobre cómo ampliar y desarrollar los caminos de la emancipación social en estos años de cambio de siglo y de transformación de los paradigmas científicos, sociales y políticos que han presidido el desarrollo de la modernidad occidental en los últimos siglos. El mismo autor se autodefine en lo que se podría denominar una post-modernidad radical y crítica, denominación con la que pretende subrayar su linaje, su inscripción en una cierta tradición del pensamiento crítico diferente del pensamiento postmoderno más acomodaticio y, al mismo tiempo, marcar sus

distancias con otros autores igualmente críticos como F. Jameson y/o como J. Habermas u otros, que se podrían concebir herederos más directos del pensamiento moderno.

"Hay un desasosiego en el aire. Tenemos la sensación de estar en la orilla del tiempo, entre un presente casi terminado y un futuro que aún no nació". Con estas palabras se inicia el texto de una vasta y densa reflexión que el autor se propone desarrollar en cuatro volúmenes de los que la mera enunciación de sus títulos da cuenta precisa de la ambición de sus intenciones y del marco de reflexión que se pretende desarrollar en los mismos: *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*.

¹ La versión original es del año 2000.

“Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática” (vol. 1). “El derecho de la calle: orden y desorden en las sociedades subalternas” (vol. 2), “Los trabajos del atlas: reglamentación y emancipación en la redópolis” (vol. 3) y “El milenio huérfano: hacia un futuro de la cultura política” (vol. 4). Palabras que evocan aquellas más clásicas de “un fantasma recorre Europa” de aquel Manifiesto fundador, pero que también rememoran aquellas otras del *Libro del desasosiego* de su compatriota Pessoa. Palabras que describen una sensación compartida por muchos y que subrayan las incertidumbres de nuestro tiempo: testigo de grandes atrocidades e injusticias y capaz, también, de alumbrar nuevos caminos de esperanza, como los abiertos estos días en España tras el terrible atentado del 11 de marzo de Madrid.

La obra que comentamos mantiene como tesis central la apuesta, compartida por bastantes autores de muchas y muy distintas procedencias, de que estaríamos viviendo “*un período de transición*”

paradigmático”. Ahora bien, a diferencia de muchas obras de estos otros autores como puedan ser, por ejemplo, Y. Prigogine o E. Laclau, en las que el análisis del cambio paradigmático se concentra en un ámbito concreto de trabajo, ya sea la ciencia, ya sea la política, Boaventura de Sousa Santos se plantea desarrollar una obra, hasta cierto punto enciclopédica, en la que se hace repaso del citado cambio de paradigma en los más diversos ámbitos de la vida social, económica, científica, jurídica, artística y política.

En este sentido la “crítica de la razón indolente” se inicia con el análisis de las crisis de los paradigmas más clásicos de la ciencia y del derecho occidental, de dos de los paradigmas centrales que han presidido el quehacer de las sociedades occidentales durante toda la época moderna. En una línea de análisis muy sugerente, Sousa Santos no sólo desgrana ciertos argumentos ya conocidos, en algún caso, acerca de la crisis de los citados paradigmas científicos y jurídicos sino que, sobre todo, subraya la complementariedad de los mismos en el desarrollo de las sociedades capitalistas

occidentales poniendo de manifiesto cómo ambos tipos de paradigmas se reforzaban mutuamente por más que se ocupasen cada uno de ellos de espacios sociales expresamente disjuntos en función del tradicional “gran reparto” que realizó la modernidad entre la “naturaleza” y la “sociedad”. Sousa Santos analiza cómo el que ambos paradigmas fuesen expresivamente disjuntos fue algo funcional al desarrollo del capitalismo occidental como una de las mejores maneras de lograr una adecuada y más neutra canalización y regulación del conflicto social asociado al desarrollo del capitalismo en aquellos años fundantes de la propia modernidad. O dicho en palabras del propio autor, “*la despolitización científica de la vida social se consiguió a través de la despolitización jurídica del conflicto y de la revuelta social*”. Argumentación de Sousa Santos que, desde una perspectiva de análisis muy diferente, se acerca a la desarrollada, por ejemplo, por Shapin y Schaeffer² acerca de la polémica entre Hobbes y Boyle sobre la bomba del vacío en la Inglaterra del nacimiento de la teoría del Leviatán.

² Shapin y Schaeffer, 1985. *Leviathan and the Air Pump*. Princeton Univ. Press.

Posteriormente acude a toda una serie de herramientas teóricas, ancladas en las disciplinas más diversas, como la cartografía, la antropología, la termodinámica, la biología, el feminismo, la fotografía, la primatología, la arqueología y la pintura para tratar de cimentar toda una serie de nuevas apuestas y reflexiones paradigmáticas que permiten al autor, en la última parte de la obra citada, apuntar cuáles serían los distintos espacios en los que se puede producir, en los que se puede trabajar por la emancipación en estos años de inicio de un nuevo siglo.

En este marco, la segunda parte, denominada “las trampas del paisaje: para una epistemología del espacio-tiempo”, muestra la capacidad del autor a la hora de encontrar denominaciones precisas y preciosas para sus propuestas. Se centra en el desarrollo de toda una sugerente lectura de las aportaciones que desde la “cartografía” y sus reflexiones sobre los mapas y las escalas, desde la “fotografía” y sus prácticas sobre el revelado, desde la “pintura” y sus reflexiones sobre la perspectiva pueden realizarse para una

reflexión más política sobre el cambio social. Estas perspectivas de análisis político a partir de categorías tradicionalmente alejadas del mismo resultan una de las propuestas más estimulantes de esta densa obra que estamos comentando.

La gran cantidad de materiales utilizados por Sousa Santos en su reflexión no genera, sin embargo, una exposición desordenada de su pensamiento, en la medida en que, subyacente a tan amplia utilización de materiales, existen toda una serie de líneas conductoras que operan a modo de tejido de sutura de los mismos. El autor utiliza para ello varios hilos conductores, cada uno de ellos de un color y de una dimensión y textura diferentes, que organizan el tejido y la articulación de unos y otros materiales. Vamos a mencionar sólo alguno de ellos.

Uno de de hilos más recurrentes es el que opone y vincula lo que el autor denomina “*conocimiento regulación*” y “*conocimiento emancipación*”. A juicio de Sousa Santos, en el proyecto de la modernidad cabría distinguir entre dos formas de conocimiento: “*el conocimiento-regulación, cuyo punto de*

ignorancia se designa como caos, y el punto de saber como orden; y el pensamiento-emancipación, cuyo punto de ignorancia se designa colonialismo, y cuyo punto de saber se designa como solidaridad”. Desde este punto de vista, la modernidad podría ser entendida como el resultado dinámico de la tensión entre estos dos órdenes de la acción y del pensamiento hasta cierto punto complementarios y, hasta cierto punto, alternativos. Tensión dialéctica que, por distinto tipo de razones, entre ellas el triunfo incontestado de los paradigmas científicos clásicos y el de la razón instrumental asociada a los mismos, habría acabado por agotarse produciendo el triunfo del “pensamiento regulación” y, con ello, el fin de la posible renovación de la modernidad al haberse secado el pozo de la emancipación, el pozo que permitía su vitalidad, su permanente renovación y actualización. Línea de análisis que permite a Sousa Santos subrayar cómo una de las razones fundamentales de la crisis de los distintos Estados del Bienestar europeos ha sido precisamente su cierre progresivo a las distintas formas de participación social y

ciudadana en los mismos. Estados del Bienestar, nacidos de una primera oleada de movimientos emancipatorios, de los movimientos obreros de finales del XIX y principios del XX principalmente pero que, con el paso del tiempo, han ido transformándose en maquinarias institucionales crecientemente inerciales e insensibles ante las nuevas dinámicas sociales y sus demandas. Situación aún más preocupante si se tiene en cuenta, como subraya al autor, que precisamente en el momento en que la *“regulación se vuelve imposible”* en el marco de una globalización hasta ahora dirigida por el neoliberalismo más fundamentalista, *“la emancipación deviene impensable”* para muchos pueblos y sociedades del mundo sometidos a los efectos más negativos de la citada globalización.

Otro de los hilos conductores de Sousa Santos es el que se teje en torno a las polémicas de estos últimos años entre el pensamiento moderno y el postmoderno. Sousa Santos, autoubicándose en la línea postmoderna de reconocimiento del fin del “gran

relato” de la historia y de la modernidad trata, sin embargo, de *“excavar en las tradiciones marginadas o suprimidas por la modernidad”* para hacer aflorar algunas de las tradiciones de pensamiento y de acción, algunas de las experiencias de la historia que la razón moderna, que la razón científica había despreciado en su día como “ruido”, como “rozamiento”, como “condiciones locales” que dificultaban su proceso de abstracción y generalización para tratar de hacer de ellas nuevas pistas para el cambio. La intención de Sousa Santos es partir de dicha recuperación para dar cabida a las experiencias de la modernidad, y no sólo a la de sus teorizaciones más o menos deformantes, es tratar de relanzar el pensamiento y la acción emancipatoria, para tratar de abrir la modernidad al multiculturalismo y al cosmopolitismo, para intentar hacer de dichas tradiciones marginadas y de los nuevos aportes y reflexiones científicas y sociales de este cambio de siglo, una fuente renovada para el pensamiento y la acción emancipatoria.

En esta línea de análisis se inscribe, a mi juicio, otra de las

líneas directoras de la reflexión de Sousa Santos y de sus propuestas para el desarrollo de un nuevo pensamiento “utópico” y emancipatorio. En efecto, Sousa Santos critica al pensamiento y a la acción “modernas” por considerar que éstos partían de una estrecha consideración de la vida política y social y del correspondiente cambio político. Para Sousa Santos, el pensamiento “moderno” parte de una consideración muy estrecha, lineal y jerárquica del cambio social y político, de forma que sería la economía, en un ámbito del pensamiento, y el Estado en otro, las piezas maestras del cambio y de la transformación social. Frente a esta concepción más estrecha de la historia, íntimamente unida a la concepción de un único sujeto histórico de la misma, ya sea la burguesía, ya sea la clase obrera, Sousa Santos propone una mayor apertura para el pensamiento y la acción emancipatoria y una propuesta de sujetos políticos más múltiples y plurales. Apertura que desarrolla en la tercera y última parte de esta obra.

En primer lugar, frente al agostamiento actual del pensamiento “utópico”,

pensamiento muy presente en el siglo XIX y muy escaso en el siglo XX según reconoce el propio autor, Sousa Santos reivindica de nuevo la necesidad de un renovado pensamiento y acción utópica. En segundo lugar, frente a los análisis más modernos que tienden a priorizar una u otra dimensión del cambio político y social, ya sea la economía, ya sea la política, Sousa Santos propone concebir las sociedades capitalistas como un espacio “político” constituido a partir de “seis conjuntos estructurales de relaciones sociales” en los que se producirían, a su vez, “seis formas de producción de poder que se articulan de maneras específicas” y cuyo juego conjunto produciría unas u otras formas de organización social y política de las sociedades. De esta forma, el sistema capitalista vendría a ser concebido como un inmenso sistema político cuyo análisis podría ser descrito con la ayuda de una especie de mapa, de “cartografía” poliheterotópica, en metáfora muy querida por el autor, construida a partir de los siguientes seis espacios de relaciones sociales, de prácticas sociales, de espacios de creación de diferentes relaciones de

poder: el espacio “doméstico” marcado ante todo por las relaciones de género y de generaciones; el espacio de la “producción” marcado por las relaciones de clase más clásicas y por las relaciones con la “naturaleza capitalista” teorizadas por el pensamiento ecosocialista; el espacio del “mercado” marcado por las relaciones de consumo, por el mundo social y simbólico del consumo y todo lo que ello conlleva; el espacio de la “comunidad” marcado por las relaciones de etnia, raza, nación y religión; el espacio de la “ciudadanía” marcado por las relaciones que se han considerado más estrictamente “políticas” por el pensamiento moderno; y, por último, el espacio “mundial” marcado por la presencia de los Estados nación y el conjunto de relaciones entre ellos y los distintos actores en el mismo.

Para Sousa Santos, en cada uno de dichos espacios operaría lo que cabría llamar una contradicción, una tensión entre un polo más conservador, un polo más capitalista y otro más emancipatorio. Asimismo, en cada uno de dichos espacios se constituiría un sujeto político diferente y de lo que se

trataría para alumbrar un cambio social paradigmático es de apostar al polo más emancipatorio de cada uno de dichos espacios para, a partir de ello, crear nuevas condiciones favorables a un nuevo cambio social favorecedor de un desarrollo más justo de la humanidad.

Estas breves líneas de comentarios no agotan, sin embargo, el interés por una obra en la que se entremezcla el análisis de las crisis y transformación del paradigma científico clásico, acudiendo para ello a la revisión y análisis de autores como I. Prigogine, R. Thom, Gödel, H. Maturana y F. Varela, con el análisis de la crisis del derecho y de las diferentes teorías jurídicas al respecto con una exhaustiva revisión de autores como H. Berman, Wieacker, Tuck y otros autores; en las que se combina la herencia del pensamiento marxista de C. Marx y A. Gramsci con las aportaciones de corrientes feministas, como las de D. Haraway, N. Frazer, J. Moulton y otras autoras; en la que se entremezcla el análisis de la retórica, con autores como Perelman, con las reflexiones derivadas del principio de la

responsabilidad de H. Jonas y nuestra responsabilidad colectiva ante el futuro; en la que se combina un análisis histórico del desarrollo del capitalismo y de la modernidad con una crítica a las Ciencias Sociales, etc., etc., en un intento lo más abarcador y riguroso posible para dar cuenta del actual proceso de cambio paradigmático y para apuntar hacia nuevas vías en el camino de la liberación y de la emancipación social.

Obra, pues, de una cierta dificultad en la lectura, dada la densidad y la intensidad de los temas y conceptos abordados en la misma, pero cuya lectura resulta de mucho interés. Obra de la que, quizás, se pueda apuntar como principal crítica el exceso de redundancia que, a veces, se produce en sus textos y que hace que canse su lectura. Exceso que procede del intento por parte de Boaventura de Sousa Santos de poner orden en una reflexión

construida a modo de puzzle a partir de una diversidad ingente de materiales que desborda, sin duda, los límites de un libro, por amplio que sea, como es el caso del que comentamos, de 437 páginas de apretado e intenso texto. Algo pesado, a veces, pero apasionante en su lectura y resultados.

Fernando Conde

Curso Superior
de Gestión de Empresas
y Organizaciones Culturales



V EDICIÓN

Enpresa eta Kultur
Erakundeen Kudeaketari
Buruzko Ikastaroa

18 al 23 de octubre de 2004

Vitoria-Gasteiz

2004ko urriaren 18tik 23ra

Dirigido a personas con funciones directivas
en el sector cultural.
150 Horas(50 Presenciales).

www.xabide.es

Preinscripción hasta el 30 de junio de 2004
Tel:902 25 35 00
Persona de contacto:Iñaki López de Aberasturi
e-mail:inaki@xabide.es

Es una iniciativa de:

Con la certificación de:

El patrocinio de:

Colaboración de:



21 Grams / 21 gramos

Director: Alejandro Rodríguez Iñárritu

Intérpretes: Benicio del Toro, Sean Penn, Naomi Watts, Charlotte Gainsbourg, Melissa Leo, Clea Dubai. Danny Huston, Carly Nahon, Claire Pakis...

(Estados Unidos, 2004)

Recurrente resulta lo del remake en Hollywood. Más aún para los vecinos del sur. Ya lo hizo Robert Rodríguez, a quien la sextuplicación del presupuesto y la colaboración del Banderas y la Hayek le permitieron realizar su "Desperado-bis" en forma de impecable tarantinada.

Almodóvar, por suerte, desgracia o lo que sea, no lo hizo, y así nos quedamos sin sus nerviosas mujeres a la hollywoodiense.

Lo de Iñárritu quizás no sea un remake. Pero serlo, lo es. Él dice que es una película muy distinta de su oscarizada *Amores Perros*. En presupuesto, desde luego, que fue diez veces más. Y

en actores. Sean Penn, Benicio del Toro y Naomi Watts le dan toque estelar internacional. Pero lo que tenemos son tres historias diferentes que convergen gracias a... un accidente de coche. Eso me suena. Y así, tres personajes que no tenían nada que ver, se ven involucrados en la misma historia. Me sigue sonando.

Y sin embargo, puede que no sea un remake.

Iñárritu complica aún más la estructura temporal, hasta convertirla en un rompecabezas, aunque no excesivamente difícil de seguir para el espectador avezado. Y a veces parece mero alarde... o truco para realzar

sorpresas... o para suprimirlas, pero intrigar lo suficiente. ¿Qué nos cuenta? Un dramón que se resume en pocos minutos. O si se prefiere, un melodrama. Y ahí está la cuestión. ¿Cómo se puede seguir contando a estas alturas un melodrama? Y a su manera, Iñárritu lo hace acogándose al origen de la palabra: un drama con música.

En la ópera, lo que se dice se puede decir porque se canta. Lo que recitado es ridículo, cantado es sublime. Se trata, pues, de que lo recitado cante y lo cantado se recite. E Iñárritu lo intenta.

Melodrama es lo que nos pasa a todos. Pero el problema es contarlo. Y sólo parece legítimo hacerlo desmontándolo. Es como un desarrollo musical. El tema se expone o se esboza. Luego se transforma o invierte. Se apuntan otros temas, que se cruzan, funden incluso, con el que se desarrolla, hasta comérselo a veces. Y luego otros; pletóricos, banales... que se enriquecen o diluyen. Y así sucesivamente. Y de la confusión surge la revelación. El plan que Iñárritu nos propone es, pues, musical y pretende actuar más por

sugerencia y alusión. Y al final todo confluye. O no... y la obra queda como abierta.

Y así avanza la fábula, con sus brochazos sociales, apuntes psicológicos, cámara agitada e intérpretes agónicos, siempre en el filo de la navaja, como los personajes, pues en un tris estamos siempre de no creérmolos, bordeando el abismo del artificio.

Curioso el fenómeno que últimamente se está produciendo de componer óperas que antes fueron películas. *Dead Man Walking*, de Tim Robbins, es ahora también una ópera de éxito compuesta por Jake Heggie. *Sophie's Choice*, la película de Alan Pakula (y novela de William Styron) es también una ópera, compuesta por Nicholas Maw. Y, para rizar el rizo, *Lost Highway*, de David Lynch, ha sido fuente de una ópera de Olga Neuwirth. *21 gramos* podría serlo también. Pero en manos de Iñárritu recuerda más a una sinfonía... de esas tipo cajón de sastre, a la Mahler, en la que cabe y se integra lo más variopinto, lo que nada tiene que ver en choques tan fortuitos como inevitables... en la que lo vulgar adquiere toda su fuerza

al sublimarse, en la que una charanga compite con los coros de ángeles... y puede que hasta gane; como la vida misma, tan fácil de decir y difícil de contar, y que parece que, en su soplo, pesa... 21 gramos. Lo que un bombón, que puede ser dulce o amargo, con "espíritu" o sin él, y que se disuelve *in ictu oris*...

La cuestión está en creérselo. A la postre, eso depende de cada cual... y algo también de quien cuenta la historia.

José García Vázquez

Il ritorno di Ulisse

Claudio Monteverdi (libreto
de Giacomo Badoaro)

Dirección y animación: William Kentridge

Intérpretes: Furio Zanasi, Kristina
Hammarström, Jan Kobow, Marek
Rzepka, Atala Schöck, Mark Adler,
Elise Gäbele

Handspring Puppet Company Ricercar
Consort dirigido por Philippe Pierlot

La Monnaie, Bruselas (enero-febrero 2004)

¿A dónde vuelve Ulises?
Monteverdi decía que a la patria.
Kentridge no dice nada. Ulises
vuelve al lugar de donde procede.
¿Ítaca, Penélope... la nada?

Ulises está en pijama. Agoniza.
La sábana que lo cubre es manto y
sudario. Pelele con el que cualquier
soplo de viento juega.

Kentridge-Penélope nos teje
unos paisajes que al aparecer se
borran. Como una historia que
sólo al suprimirse se recuerda.
Busca su lugar entre épocas y
géneros, entre narrar y dibujar: la
Grecia clásica, la Italia
premoderna, los actuales paisajes
sudafricanos, Goya, Hogarth,
grabados coloniales, dibujos
botánicos, mapas, disecciones y
toda la imaginería médica
(ecografías, escáneres, rayos X,
resonancias magnéticas...).

Viaje interior de un cuerpo que
se exterioriza, que se deja captar,
pero no atrapar. Muñeco capaz de
recordar y casi entrever la
posibilidad de salvarse.

Por si cabía alguna duda, una
vez más la ópera (en la medida en
que ésta lo es, y puede que lo sea
más que ninguna otra) se muestra
como un género plástico y abierto,
un seno fecundo en monstruos e
ideas, de expansiones y
concentraciones, como ésta. La
instrumentación de las obras
monteverdianas es siempre

incierto. Kentridge propuso, en
principio, cuatro acordeones.
Luego, todo queda en cuerdas:
guitarras, violas de gamba, liras,
arpas, teorbos... y, claro, la voz.
Porque los cuerpos hablan, recitan,
cantan, incluso. Aunque sean
marionetas.

Marionetas de tamaño tres-
cuartos, con los marionetistas tan
visibles como ellas, a la Bunraku,
de madera tan expresiva y
sinérgica que hasta parecen
modular el gesto. Todo se ve, todo
está cerca y todo distancia, pero
ese distanciamiento es caldo de
identificación. Porque Ulises
somos nosotros. En pijama,
frágiles, con nuestros rituales y
libaciones cotidianos, a caballo
entre los demonios interiores y
exteriores, pues en Ulises, la
vulnerabilidad de su cuerpo no
empañoó su coraje utópico.

A Kentridge le interesa “*un
arte político, es decir, un arte de
ambigüedad, contradicción, gestos
incompletos y finales inciertos... un
arte (y una política) en la que se
contiene el optimismo y se mantiene
a raya el nihilismo.*”

Buen consejo, ahora que tan
cierto es decir que

Senza periglio invan ricerca loco

José García Vázquez

(Escrito en la tarde del 11 de marzo
de 2004 en el avión Bruselas-Madrid)

Guerra y paz

En nombre de la política

PRÓXIMA APARICIÓN

Concha Roldán, Txetxu Ausín, Reyes Mate (Eds.)

Esta obra surge con la intención de plantear reflexiva y críticamente los conceptos jurídicos y políticos fundamentales de nuestra tradición democrática que fueron puestos en cuestión por el hecho de la guerra de Iraq, así como con la voluntad de recoger los elementos éticos, estéticos, religiosos y mediáticos con que esta guerra ha repercutido y repercute en los individuos de las sociedades afectadas.

Guerra y nuevo orden mundial

El imperio y su sombra
ANTONIO ELORZA

Continuidad y ruptura en la política exterior española
ANTONIO GARCÍA SANTESMASES

El "Gran Medio Oriente" de los EE UU
GEMA MARTÍN MUÑOZ

Las fuerzas armadas de la globalización
LUIS OTERO FERNÁNDEZ

¿Naciones Unidas o Naciones a la orden?
ANTONIO REMIRO BROTONS

Guerra, justicia y derecho internacional
ALFONSO RUÍZ MIGUEL

Legalidad de la guerra moderna
JAUME SAURA ESTAPÀ

Orden mundial y estado de excepción
REYES MATE

La democratización pendiente de la esfera internacional
JUAN CARLOS VELASCO

Guerra y globalización
FERNANDO VALLESPÍN

Ética, sociedad y medios

Terrorismo en el Tercer Entorno
JAVIER ECHEVERRÍA

De Bello Mesopotámico o ¿qué hace una chica como tú en un sitio como éste?
(La ética ante la guerra de Iraq)
JAVIER MUGUERZA

Ser mujer en la guerra
RAQUEL OSBORNE Y CRISTINA JUSTO SUÁREZ

El campo de batalla de los discursos. Discursos e imágenes en torno a la ocupación de Iraq
LUISA MARTÍN ROJO

Iraq: El fin de la información monolítica en la guerra
JOSEP M. SANMARTÍ

La opinión pública: El tercero incluido
CRISTINA SANTAMARINA

La estetización de la violencia
CARLOS SOLDEVILLA

Fundamentalismo religioso, religión civil y la guerra
JOSÉ ANTONIO ZAMORA

Guerra y distancia
JAVIER ORDÓÑEZ

elraptodeeuropa

5 Cuaderno de bitácora

Narcisismo de masas (*uotchin tiví*)

Darían una pierna por tener un cuerpo perfecto.

Que se joda el impedido

Incluso la afirmación de Hume glosada por Rorty: no hay base racional sobre la que establecer una discusión con alguien que prefiera el sufrimiento ajeno a su propia incomodidad, se queda corta, pues sabemos de los muchos perros hortícolas que prefieren el dolor ajeno incluso a su propio bienestar; actitud que va más allá de la vulgar transgresión del imperativo categórico que cualquiera nos permitimos varias veces al día, y que equivale técnicamente a la *estupidez* en el sentido en que la define Carlo M. Cipolla: “una persona estúpida es la que causa daño a otra persona o grupo de personas sin obtener, al mismo tiempo, un provecho para sí, o incluso obteniendo un perjuicio”. Por ejemplo: no ceder seis metros cuadrados superfluos, para la construcción de un ascensor que le alegraría la vida a un discapacitado, y en lugar de ello mantenerlo privado de su derecho a moverse, rigurosamente secuestrado. Y de paso, secuestrarse a sí mismo en el espacio físico de la vivienda sin ascensor y en el espacio moral de la necedad activa, que, como bien proclamó Kant, es una característica notable de nuestra especie.

Carricoches en el gachi (Potlatch en Castilla)

Un pueblo castellano, en la frontera natural entre los Montes Torozos y Tierra de Campos. Agón de la gama alta: dos relucientes cochazos tratan de cruzarse en una calle estrecha, ceñida por muros de piedra. Salen los conductores de sus vehículos para evaluar y a la vez pregonar las dificultades y riesgos de la maniobra de cruce, proporcionales, que quede claro, al tamaño y precio de sus vehículos, salpimentando los vociferios con comentarios socarrones –aquí la socarronería se ejerce como un ironía seducida y malograda por el gozo del escarnio, sin ningún rastro de esa forma elevada de sinceridad en que cifra Vila-Matas la verdadera ironía–, aprovechando la detención y la plática para alardear de la superioridad del propio vehículo ante los ocupantes del otro –el sector aparentemente pasivo de las respectivas tripulaciones, mayoritariamente femenino–.

Tono, registro y tenor de la plática vienen del pasado: resucita en el fragor de la maniobra la cultura del carro de mulas, de pronto en el lugar de cada uno de los radiadores delanteros, donde despunta el *logosímbolo* automovilístico, se hace pre-

sente una mula Primorosa enjaezada para día de mercado, los flancos de los vehículos parecen ceñidos por varas de las que cuelgan pesadas argollas, y las ventanas de cristal oscuro se cubren de estacas multicolores insertas en robustos varales.

Sí, la España malencarada del líder democrático saliente, y la del anterior, y la del antepenúltimo, hasta llegar al no democrático que murió en la cama disfrutando, acaso, en su encarnizada agonía los ecos de las voces de agrestes carreteros españoles, y los crujidos de esa apocalíptica carreta engalanada que siempre retorna a esta tierra de cristianos viejos, no la de Atahualpa Yupanqui.

Ver o no ver

Una tarde de invierno. Desde la plataforma sobre la que se alza la muralla del pueblo, cubriendo los polígonos agrarios —así los llama Gamoneda, agrimensor del espíritu—, la niebla allá abajo me parece una inmensa manta de lana. Sin embargo, en su borde occidental, donde tocan el rompiente de una ladera parda que formó parte del término municipal de una aldea desaparecida, que precisamente ellos me hacen recordar, los márgenes de la niebla parecen menearse mansamente, como larguísimos encajes sacudidos por un vapor o por una mano muy vieja. Mi mirada estremecida por esa impresión ondulante, japonesa, vuelve a recorrer la gran manta de lana y ya ve otra cosa, ve un océano quieto donde las torres de las iglesias, si las hubiera por aquí, sobresaldrían como mástiles de una flotilla fantasma de barcos al paio.

En ese momento un vecino del pueblo pasa junto a mí musitando unas palabras de saludo, entre indolentes y enojadas: *Hoy no se ve nada.*

Experimento en ese instante un estremecimiento antropológico, y como un eco mental de las palabras de mi vecino pienso en esa expresión radical de nuestra condición humana que es el ejercicio diverso de la mirada: precisamente aquel día en el que yo tanto veía, en el que tanto *quería* ver, mi vecino agricultor aplicaba su mirada a la claridad despiadada de la negación: pues no hallaba la tierra, la certidumbre de los polígonos agrarios, que es lo que hay que ver, y no cuanto los vuelva ocultos o dudosos. Esto me parece evidente.

Y también que la niebla había sacudido en mí no sé qué imaginación o qué memoria de las superficies, qué fantasías de viaje, qué nostalgia de qué forma de arte. En cualquier caso, alimentos metaterrenales de los que disfrutamos quienes detentamos todavía el monopolio del placer desinteresado.

Cuando otro agricultor, en día claro, musitó mientras escudriñaba una parcela seleccionada de entre el lejano y abigarrado mosaico: *Ay que ver, cómo está granando la de Pascual*, yo hube de decirme a mí mismo, católico burgués demasiado pusilánime para las confesiones en voz alta: *Hoy, Gonzalo, a ti te ha tocado no ver nada.*

Velos periodísticos

«*Uniformes y velos en Irak*», una crónica de *El País* —ese diario que afirma en su cabecera no depender de la mañana, para tranquilidad de lectores vespertinos y nocturnos— nos invita sutilmente a identificarnos con los civilizados marines norteamericanos, hombres y mujeres, como “*la soldado Key, una rubia desvaída con gafas*”, por oposición a las obstinadamente extrañas mujeres iraquíes, con sus negros “*ropones, satinados de puro sucios*”.

Miro la foto y a mí esas mujeres vestidas de negro me recuerdan a nuestras abuelas españolas enlutadas de hace unos decenios, como pudo ser la abuela del propio corresponsal. Pero definitivamente la soldado Key es mucho más cercana, la hemos visto en el mundo real de incontables películas norteamericanas, mientras a nuestra abuela enlutada sólo la vimos en el mundo ficticio de la infancia, y se nos olvidó.

Nosotros, europeos darwinistas y prepotentes, tratamos de redimirnos aborreciendo nuestros propios orígenes, y a la vez queremos redimir a los otros haciéndolos semejantes a lo que, sobre el abismo de nuestros orígenes, fingimos ser: afortunadamente, como señalaba la misma crónica, las chicas iraquíes llevan en sus carpetas fotos de Beckham y les gusta “*Enrique Iglesias, que está buenísimo*”, y no esos hombres iraquíes que “*no ayudan en casa, ni tan siquiera hacen el té*”.

Al menos la juventud iraquí parece haber recibido, con las bombas, el sacramento redentor de la modernidad.

Animalitos (para despedir el aznarato)

Leo en un insoportable libro gringo sobre psicología de las emociones, entre otros descarríos, narrados todos con la frialdad de un doctor Mengele, que en cierto experimento se les corta a unos monos *rhesus* sus nervios faciales, de modo que no expresen emociones positivas, y se verifica un notable incremento de la agresividad en las relaciones entre los pobres bichos. Parece como si la crueldad con los animales satisficiera por sí misma las exigencias de cierto inconsciente expiatorio de la legitimidad científica, por no hablar del lacaniano gozo de los experimentadores.

Pero sobre todo, ¿era necesaria esa mutilación, esa tortura a unas bestias inocentes para llegar a conclusión tan esperable? ¿No hubiera bastado con observar los efectos de la cara no intervenida del líder democrático saliente, de su sola presencia pública, en el deterioro de las relaciones políticas y sociales, y hasta sexuales, de la España del 2000?

(Observa, Marinas: no escribí “goce”).

Alternancia monorríma

si el *pesoe* le cediera al *pepé* su *e*,
entonces habría un más sincero *pepeé*,
y olé,
y un *peso* más veraz en su vocación de lastre,
oh desastre

(de la alternancia monorríma)

Postolerancia

Una más del *neolenguaje* orwelliano del *pepé*: conmemoran con alegría y entusiasmo el centenario de la Reina Católica, ni más ni menos, como una celebración de la *tolerancia*.

El *pepé* sabe, en todo caso, que es un homenaje póstumo, pues la reina que viene no procede ya de la dinastía Católica, sino de la casta Catódica.

ERC (Este Reino Catódico)

Lo dice Francisco Umbral, un perspicaz intelectual español de izquierdas: *“Este Rey Juan Carlos, que tanto ha enseñado a reír a los ásperos españoles, es un hombre que llora cuando le pasan cosas. A la gente le gusta saber eso”*.

Slavoj Žižek, otro intelectual de izquierdas –aunque menos conocido por aquí, quizá por ser de origen esloveno– analiza la inversión del pensamiento sobre la monarquía que llevaron a cabo Pascal y Marx: en lugar de definir *“el carisma del rey como una propiedad inmediata de la persona-rey”*, lo entendieron *“como una ‘determinación refleja’ del comportamiento de sus súbditos, (...) como un efecto performativo del ritual simbólico (...) Una condición positiva necesaria para que tenga lugar este efecto performativo es que el carisma del rey sea experimentado precisamente como una propiedad inmediata de la persona-rey”*.

La simpatía, la sencillez, la campechanía y la disposición al llanto del rey de España, designado por Franco a título de tal, tuvieron un papel determinante en la legitimación de la monarquía española posfranquista. Ahora bien, los rituales que transmutaron las cualidades de la persona real en virtudes de una forma de Estado de suyo prefranquista, que convirtieron la expresividad castiza en expresión democrática, que redimieron la deslealtad al padre o el acatamiento nunca contradicho de la dictadura como indicios de un proyecto democrático vehemente, aunque larvado, todos esos delicados procesos simbólicos, fueron obra de la televisión, de Suárez a Prego.

En su célebre entrevista biográfica autorizada con Vilallonga, el rey Juan Carlos lo dice bien claro: Adolfo Suárez *“había sido secretario general del Movimiento porque yo lo pedí, y director general de Televisión, desde donde trabajó mucho por mi imagen como príncipe”*. Suárez ocupó la dirección del ente en 1969, el mismo año de la designación “a título de rey”.

Para ilustrar los principios de la videopolítica se suelen citar los casos Kennedy y Trudeau. Pero la televisión española no anduvo tan rezagada en la promoción de videoliderazgo: el del rey actual es una expresión eminente, y a partir de los 80, y en la medida en que la familia real se fue reproduciendo biológicamente, el centro de la escena ritual fue desplazándose de la persona del rey a sus hijos y nietos, y el proscenio mediático tiñéndose de rosa.

(En los setenta el videopolitizador principal se había autovideopolitizado y el autovideopolitizador que lo desvideopolitizó de verdad fue González, porque Calvo Sotelo no autovideopolitizaba ni desvideopolitizaba nada).

Hoy se culmina un ciclo: en la era de Berlusconi y de Urdaci, cuando la televisión alcanza su apogeo como dispositivo simbólico para la neutralización de una creciente inteligencia política colectiva y para la contención exasperada del cambio, sólo de la televisión puede retoñar el operador de una nueva legitimación y de un reencantamiento de la monarquía: una futura reina rubia, ambiciosa y autoafirmativa, performativa, como los héroes de los *psycho-shows* televisivos de máxima audiencia.

Pero a lo mejor acaba ocurriendo lo que barrunta el intelectual de izquierdas (el esloveno): *“En cuanto los súbditos toman conciencia de que el carisma del rey es un efecto performativo, ese efecto aborta. En otras palabras, si intentamos ‘sustraer’ la inversión fetichista y presenciar directamente el efecto performativo, el poder performativo se disipa”*.

TEXTOS DE GONZALO ABRIL

Boletín de suscripciones

Suscripción

Nombre y apellido

Dirección

Ciudad

Código postal

Forma de pago

Cheque administrativo

Carta de crédito

Tarjeta de crédito

Tarjeta de débito

Tarjeta de prepago

Tarjeta de crédito internacional

Tarjeta de débito internacional

Tarjeta de prepago internacional

Tarjeta de crédito internacional prepago

Tarjeta de débito internacional prepago

Tarjeta de crédito internacional prepago internacional

Tarjeta de débito internacional prepago internacional

Tarjeta de crédito internacional prepago internacional prepago

Tarjeta de débito internacional prepago internacional prepago

Tarjeta de crédito internacional prepago internacional prepago prepago

Tarjeta de débito internacional prepago internacional prepago prepago

Tarjeta de crédito internacional prepago internacional prepago prepago prepago

Tarjeta de débito internacional prepago internacional prepago prepago prepago

Tarjeta de crédito internacional prepago internacional prepago prepago prepago prepago

Tarjeta de débito internacional prepago internacional prepago prepago prepago prepago

Tarjeta de crédito internacional prepago internacional prepago prepago prepago prepago prepago

Tarjeta de débito internacional prepago internacional prepago prepago prepago prepago prepago

Tarjeta de crédito internacional prepago internacional prepago prepago prepago prepago prepago prepago

Tarjeta de débito internacional prepago internacional prepago prepago prepago prepago prepago prepago

Tarjeta de crédito internacional prepago internacional prepago prepago prepago prepago prepago prepago prepago

Tarjeta de débito internacional prepago internacional prepago prepago prepago prepago prepago prepago prepago



11-M



elraptodeeuropa



Consulta de sumarios
y artículos *on-line*:

www.elraptodeeuropa.com

Nº 1 Ética y sociedad de consumo

Monografía

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

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

El cuerpo del consumo • *José Miguel Marinas*

Luchas utópicas y paraísos triviales • *Christian Retamal*

Sociedad de consumo y espacio dramático • *Liliana López Levi*

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

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

Raptos

Nuevas formas identitarias en los movimientos sociales españoles • *Sara López Martín*
y *Diego Herránz Andújar*

La península archipiélago • *José García Vázquez*

Poéticas

“El viaje en redondo” • *Ildefonso Rodríguez*

“Una la golondrina” • *Odiseas Elitis*

“Dame una identidad” y “Grecia, madre mía” • *Nikos Gatsos*

Lecturas

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

Cuaderno de bitácora

Nueve textos breves • *José García Vázquez*

Nº 2 Acerca del mal

Entrevista

Edward W. Said • *Alfonso Armada*

Monografía

El mal no es seguro • *Nelly Schnaith*

Cómplices del mal • *Aurelio Arteta*

Las raíces de la intolerancia • *Manuela Utrilla*

Representantes del mal • *José Miguel Marinas*

Los siete pecados capitales • *John Gordon*

Sócrates y la muerte oracular • *Humberto Giannini*

Anversos de la mano invisible • *Javier Cristiano*

Raptos

La política, los otros y la memoria • *Antonio Gómez Ramos*

Lula: alegría y poder en Brasil • *Muniz Sodré*

Entrevista con Fernando Henrique Cardoso • *Carlos Costa*

Poéticas

“Tenebrae” • *Paul Celan*

“Malvando” • *Álvaro García-Miguel*

Teorema de la cometa • *Álvaro García-Miguel*

Lecturas

“La ética de los griegos” de Manuel Sánchez Cuesta, “El Quijote de memoria” de Daniel Martín, “Viva el mal, viva el capital” de Santiago Alba Rico • *José Miguel Marinas*

“Pasiones elementales” • *José García Vázquez*

Cuaderno de bitácora

Nueve textos breves • *Cristina Santamarina*

Nº 3 La república europea

Monografía

La república europea • *Editorial*

Preámbulo del proyecto de la Constitución Europea: *una alternativa*

¿Quién rapta a Europa? • *Carlos Thiebaud*

Es obligatorio para todo ciudadano europeo comportarse de modo que Europa siempre pueda subsistir • *María Antonietta Salamone*

Humanos, demasiado humanos • *Antonio Rovira*

La política europea de seguridad y defensa • *Alejandra Lages*

La laicidad y la nueva Europa • *Luis María Cifuentes*

Fuera de lugar • *Norberto Chaves*

Europa como espectáculo • *Cristina Santamarina*

Europazzarella • *José García Vázquez*

Europa vista desde la periferia • *Carlos Costa*

La política europea de la memoria • *Antonio García Gutiérrez*

Entrevista

Elisabeth Roudinesco • *François Pommier*

Poéticas

Cinco poemas póstumos • *Ingeborg Bachmann*

Europeos 1 (fotos) • *María Espeus*

Escribir en tierra extraña • *Ana Ruiz*

Europeos 2 (fotos) • *Humberto Rivas*

Lecturas

“Los Angeles, ciudad de cuarzo” • *Fernando Conde*

“Lacan en español” • *Cristina Santamarina*

“Héroe” • *José García Vázquez*

Cuaderno de bitácora

“Metamorfosis del mando” • *José Miguel Marinas*

Boletín de suscripción / Hoja de pedido

Marque con una x las opciones deseadas

Suscripción:

1 AÑO / 2 NÚMEROS

- España (17 €)
 Europa (24 €)
 América (30 €)

2 AÑOS / 4 NÚMEROS

- España (32 €)
 Europa (44 €)
 América (54 €)

Compra de números sueltos:

España (9 €) Europa (13 €) América (15 €)

- N° 1 Ética y sociedad de consumo
 N° 2 Acerca del Mal
 N° 3 La República Europea

Forma de pago:

- Cheque adjunto a nombre de Calamar Edición y Diseño, S.L. (sólo España)
 Contrarrembolso (sólo España). Coste adicional: 3 euros
 Transferencia bancaria

Banco Santander Central Hispano • C/ Gran Vía, 80. 28013 Madrid • CC: 0049 / 5109 / 44 / 2116079993

- Domiciliación bancaria

Titular de la cuenta _____

Banco o Caja _____

Dirección del banco o caja _____

Código Postal _____ Población _____ Provincia _____

Entidad _____ Oficina _____ D.C. _____ C.C. _____

Fecha ____ / ____ / ____

Firma:

Datos personales:

Nombre y Apellidos _____ NIF/CIF _____

Dirección de envío _____

Código Postal _____ Población _____ Provincia _____ País _____

Teléfono _____ Fax _____ E-mail _____

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

Calamar Edición y Diseño, S.L. C/ Gran Vía, 69. Oficina 412. 28013 Madrid • Tel: 91 548 77 47 • Fax: 91 548 77 48

Si lo desea también puede realizar su suscripción *on-line* desde www.elraptodeeuropa.com

elraptodeeuropa

