

EL PROCESO CULTURAL.
MATERIALES PARA LA
CREATIVIDAD HUMANA

Joaquín Herrera Flores

SUMÁRIO

PRÓLOGO: el cuchillo que aprieta contra el futuro	3
INTRODUCCIÓN: Elogio de la Creatividad (Del Acorazado Potemkin a Bob Marley y la “Epopoia de Gilgamesh”)	9
Capítulo 1: Cultura y dignidad humana (homenaje a Chico Mendes)	9
1.1.- Chico Mendes: la lucha por la dignidad.....	9
1.2.- El “contexto” cultural: las formas de producción y extracción del valor social	13
1.3.- Tendencias, actitudes y prácticas para una concepción creativa y transgresora del proceso cultural.	18
Capítulo 2.- Las imágenes básicas del proceso cultural.....	24
Capítulo 3- <i>El alfarero y la arcilla. El criterio de verdad de un proceso cultural creativo y trasgresor (los tres imaginarios culturales)</i>.....	39
TEMA 1. El enigma de <i>Bartleby el escribiente</i> y el concepto de proceso cultural	52
Capítulo 1.- El <i>planteamiento</i>: dos formas de inadaptación (Bartleby se encuentra con Gramsci en la cárcel)	52
Capítulo 2.- El <i>marco</i>: Bartleby asiste a clases de Edward Said, Giles Deleuze y Félix Guattari y aprecia las diferentes formas de acercamiento a la cultura	63
2.1.- Maticemos qué entendemos <i>genéricamente</i> por cultura: de <i>la cultura</i> a <i>lo cultural</i> ..	63
2.2.- De la racionalidad de <i>la cultura</i> a la racionalidad de <i>lo cultural</i> : cuatro lecciones culturales.....	73
Capítulo 3- La <i>definición</i>: el proceso cultural como la “metodología de la acción social”	95
3.1.- La construcción del concepto: Sigmund Freud y John Huston entran en el <i>Sargent Pepper’s Lonely Heart Club Band</i>	95
3.2.- La construcción dinámica de lo cultural: los procesos culturales.	102
3.3.- La construcción de “signos culturales”.	108
Capítulo 4. El Circuito de <i>reacción Cultural</i>.- la diferencia entre los “procesos ideológicos” y los “procesos culturales”.-	126
4.1.- Definición del “circuito de <i>reacción</i> cultural.-	126
4.2.- Los mecanismos “ideológicos” de bloqueo del circuito de <i>reacción</i> cultural: las bases del racismo.-	132
BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA	165
TEMA 2.- El proceso cultural como proceso de <i>ampliación</i> de lo humano ...	170
Capítulo 1 : Las dos actitudes ante la inclusión.	170
1.1.- La actitud <i>antropoémica</i> (los casos de Samuel Huntington y Harold Bloom).....	172
1.2).-La actitud <i>antropofágica</i> (una interpretación de <i>Macunaíma</i> de Mario de Andrade).	180
1.3.-La ampliación de lo humano a través del <i>reconocimiento</i> de los otros	189
Capítulo 2.- El papel de lo metafórico en el proceso cultural: de <i>Los viajes de Gulliver al Génesis</i>.	196
2.1) ¿Qué entendemos por metáforas culturales?	197
2.2) Metáforas <i>versus</i> Mentiras: el poder anticipador de las “antiutopías” (Huxley y Skinner).....	202
2.3) Las metáforas en acción: Gulliver, la expulsión del Paraíso Terrenal y otras metáforas culturales.....	205
2.4) Las metáforas no <i>sustituyen</i> a la realidad	211
2.5.- Los sueños de la razón producen monstruos: crítica y elogio de la utopía	214

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA.....	237
------------------------------	-----

TEMA 3- EL PROCESO CULTURAL COMO PROCESO DE HUMANIZACIÓN: ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE HUMANIZACIÓN?.....	241
Capítulo 1.- Las dos versiones de lo humano: el animal cultural	241
1.1 ¿Qué entendemos por humanización?. La rebelión de <i>Hal 9000</i> .-	241
1.2).- Las dos versiones de lo humano.-.....	247
1.3).- La <i>fierecilla domada</i> de Shakespeare: ¿animal cultural o animal social?.-.....	251
Capítulo 2.- Lo humano y los niveles de la memoria	256
2.1) La <i>Odisea</i> y los requisitos de lo humano.-	256
2.2).- Los niveles de la memoria como base del proceso de humanización.-.....	263
2.3).- ¿Qué eterniza al <i>Big Brother</i> ?. Hannah Arendt y Etienne de La Boétie	278
Capítulo 3.- De la antropogonía a la antropología: Prometeo, Fausto y Antígona (la construcción del <i>Imaginario Social Instituyente</i>).	294
3.1).-Las andanzas de Fausto: el reconocimiento de los límites de lo humano	294
3.2).- Prometeo y Antígona: las características “culturales” de lo humano.-	303
Capítulo 4.- La hibridación cultural: todos somos minorías	325
4.1) <i>La línea del arco</i> : los “intersticios culturales”	330
4.2).- <i>Las ciudades invisibles</i> : el punto de vista “nómada”	338
4.3 La soledad concurrida de Robinson Crusoe: una breve aproximación a la categoría de <i>Espacio Cultural</i>	348
Lo masculino Lo femenino (y categorías asociadas).....	356
Lo Público Lo Privado	356
BIBLIOGRAFIA	361

TEMA 4. EL VÉRTICE Y LOS VÓRTICES: LA RELACIÓN CULTURA-NATURALEZA (EL IMAGINARIO AMBIENTAL BIO(SOCIO)DIVERSO).....	367
Capítulo 1- De los vértices a los vórtices: abriendo el camino al imaginario ambiental bio(socio)diverso.-	367
Capítulo 2-La naturaleza es el lugar desde el que tenemos que elevarnos.-	374
2.1.- La co-implicación entre naturaleza y cultura: mitos cosmogónicos y modificación de los entornos.-	374
2.2.- La exigencia de <i>vivir sintiendo</i> en el Rey Lear y en Ciudadano Kane: <i>O rio comanda a vida y a vida comanda o rio</i> .-	382
Capítulo 3- Contra los dos tipos de reduccionismos: el biologicismo y el aislacionismo cultural.....	387
3.1- El reduccionismo biologicista.-	387
3.2.- El aislacionismo culturalista.-	389
Capítulo 4- El uso político de la naturaleza: la naturaleza como problema histórico (El Capitán Cook, Joseph Conrad y la Carta de la Tierra)	393
Capítulo 5- La crítica al naturalismo: el principio cairológico y los derechos humanos.....	402
Capítulo 6- Hacia la construcción del imaginario ambiental bio(socio)diverso: El Imperativo Ambiental.....	412
6.1 <i>Bio(socio)diversidad</i> y deberes básicos: procesos naturales y aspectos procedimentales y éticos de las luchas por la dignidad humana en relación con la naturaleza.-	412
6.2.- <i>Dune</i> de Frank Herbert y el <i>Imperativo Ambiental</i> : los deberes de “sustentabilidad” y de “precaución”.-	417
6.2.A- El deber de sustentabilidad <i>ambiental</i> .-.....	421
BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA.....	441

PRÓLOGO: el cuchillo que aprieta contra el futuro

We have to change our own mind..
.We've got to change our own minds about each other.
We have to see each other with new eyes...
 (Malcolm X).

“La separación de la creación y del control, *el corazón de la alienación*, subyace en la base de la realidad social y en la imagen mental de la sociedad. El acto de la creación es la única manera de que el hombre pueda controlar su existencia en el mundo...Lo que hace mejor la ciencia es describir lo real. Sin embargo, siempre se queda corta cuando se le pide *comentar lo posible*...La cultura humana, lejos de ser el arte de la adaptación, es el intento más audaz de romper los grilletes de la adaptación en tanto que obstáculo para desplegar plenamente la creatividad humana. La cultura, que es sinónimo de existencia humana específica, es un *osado movimiento por la libertad*, por liberarse *de* la necesidad y por liberarse *para* crear. Es un rotundo rechazo a la oferta de una vida animal segura...es un *cuchillo cuyo filo aprieta siempre contra el futuro*”.

Estas frases de Zygmunt Bauman resumen el objetivo de este libro. Trabajar sobre lo cultural supone siempre poner de relieve la discordancia y el conflicto que se da entre lo que en una determinada época histórica se considera lo ideal y lo que se experimenta realmente en la misma. La existencia omnipresente de lo cultural en la vida humana, pone en evidencia la capacidad de creación de nuevas significaciones y nuevos sentidos que tenemos los seres humanos con respecto a los órdenes establecidos; y, al mismo tiempo, los constantes intentos políticos e ideológicos por obstaculizar y limitar tal potencialidad en nombre de algún absoluto incontestable, o por la apelación a “algo” trascendente a la propia actividad humana. Proponer materiales para que los seres humanos podamos experimentar, llevando a la práctica, esa capacidad y esa potencialidad de construir mundos, de crear significados y de transformar los entornos de relaciones concretos y reales en los que nos movemos, constituye el objetivo básico

· Baumann, Z., *La cultura como praxis*, Barcelona, Paidós, 2002, pp. 324, 331 y 335.

· Decía Herbert Marcuse: “...los modos de pensamiento y de investigación que dominan en una cultura industrial avanzada tienden a *identificar* los conceptos normativos con las realizaciones sociales prevalecientes, o, más precisamente, *toman como norma* la manera como la sociedad traduce dichos conceptos en la realidad...” (“A redefinition of culture” en Holton, G., (comp.), *Science and culture*, Houghton Mifflin, Boston, 1965, p. 225). Con lo que lo real se confunde con lo normativo, es decir, con la ideología dominante, la cual se presenta como una entidad fuera de la posibilidad de control de los seres humanos, o, en nuestros términos, alejada del alcance de esa capacidad humana genérica de hacer y des-hacer los mundos con los que se encuentra en su existencia cotidiana.

de un libro que también podría subtitularse como “elogio de la creatividad humana”. *Culturalmente hablando*, no hay nada cerrado ni definido de una vez para siempre. Todo es susceptible de ser asimilado, interpretado y transformado por la acción humana –por el *hacer* humano-, en su esfuerzo ancestral por construir símbolos, representaciones y modos de acción alternativos a los órdenes dominantes y hegemónicos. Si hay algo que produce valor en este mundo es el hacer humano en sus múltiples variantes. Es la fuente de toda riqueza. La base a partir de la cual el mundo, en toda su diversidad ambiental, psíquica y social, funciona. Es el marco donde nos afirmamos como especie. Es, en definitiva, lo que define en sus presupuestos más generales el ámbito de lo que llamamos dignidad, como finalidad última de lo que a lo largo de la modernidad occidental capitalista se llegó a catalogar como los “derechos humanos”.

Proponer materiales para la creatividad humana, supone, pues, en un primer momento, poner encima de la mesa la cuestión de la dignidad y de los derechos humanos, pues estos conceptos no son otra cosa que la materialización concreta de las luchas por “el poder hacer” y el “poder crear”. Y, en segundo lugar, implica asumir el riesgo de abrir esferas de responsabilidad y compromiso con todas y todos aquellos que, desde la *marginación*, la opresión o la explotación, han sido *situados* en posiciones subordinadas en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano. En estas páginas, vamos a entender lo cultural como la posibilidad y la capacidad de reacción humana ante los entornos de relaciones sociales, psíquicas y naturales en los que se vive. Si los productos culturales –sean artísticos, filosóficos, religiosos o políticos- no sirven a estos objetivos, sino que son usados para bloquear esa capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos, estaremos abandonando la característica básica que hace de lo cultural el aspecto que nos define como especie, abandonando con ello, tanto la posibilidad de *construir significativamente* la realidad, como la de *construirnos* a nosotros mismos como seres humanos completos.

Trabajar *conceptualmente* con la categoría de cultura es muy difícil, debido, por lo menos, a cuatro razones básicas: 1ª- la amplia influencia del estructuralismo de mediados del siglo XX que dividió el conocimiento en esferas autónomas, independientes e irreconciliables, asignando todo lo que tenía que ver con la cultura a los estudios antropológicos de formas de vida primitivas. 2ª- la relación inversamente proporcional que Occidente ha impuesto entre los conceptos de “cultura” y “civilización”: parece que a mayor grado de civilización menor dependencia de la

cultura que impera en un entorno de relaciones concreto; y viceversa, a menor grado de civilización mayor dependencia de los rasgos culturales que imperan en una comunidad determinada (entendiendo, claro está, por civilización el grado de desarrollo técnico, político y “cultural” del propio Occidente, el cual funciona como el fiel de la balanza a la hora de designar a los civilizados y a los bárbaros: aquellos no dominados por “la cultura” y éstos completamente absorbidos en sus rasgos culturales). Occidente se ve a sí mismo narcisistamente: una isla de civilización rodeada –y, a veces, amenazada- por un mar proceloso de culturas y barbaries; 3^a- la consideración por parte de los poderes hegemónicos de que los conflictos que se dan en el mundo son conflictos culturales y no conflictos surgidos en el marco de las luchas geo-estratégicas por controlar recursos naturales y asignar zonas de influencia a unos –los menos- en detrimento de los otros – la mayoría. Se llega a afirmar que las disensiones, conflictos y guerras son producto de choques culturales, o entre civilizaciones en competencia por monopolizar espiritualmente el mundo. En realidad, al pretender otorgarles un contenido cultural, los conflictos y disputas por repartirse el apetitoso pastel de los recursos naturales o de las ventajas geo-estratégicas se separan de sus contextos reales y se ocultan los objetivos reales de los mismos. 4^a- la aparente, y, al parecer inmutable, imbricación entre cultura e identidad. Cuando lo cultural se reduce a meras cuestiones de pertenencia a una nación, etnia o raza, acaba cerrándose toda posibilidad de cambio cultural ya que lo “nuestro”, lo que nos “identifica” es algo que hay que preservar de cualquier tipo de intromisión ajena. Esta “reducción” ha inducido a muchos a considerar la cultura como algo estático, puro y poco resistente a los contactos entre diferentes formas de vida y de percepción del mundo. Algo, que hay que preservar por encima de todo y, lo que es mucho más grave, de *todos*, en tanto que constituye el marco de pertenencia en el que estamos inevitablemente insertos.

Nosotros nos atrevemos a trabajar conceptualmente lo cultural, en tanto que, 1^o- nos oponemos a los cierres categoriales estructuralistas, y nos afirmamos en la interdisciplinariedad, en la necesaria interrelación y contacto entre los diferentes acercamientos intelectuales y teóricos a los entornos de relaciones en los que vivimos. Esto nos conduce a una consecuencia importante: si un fenómeno no puede estudiarse satisfactoriamente desde una sola perspectiva científica, sino que requiere la colaboración estrecha de otras, acabamos construyendo esferas de responsabilidad mutuas que, por un lado, trascienden los límites académicos entre las disciplinas y, por otro, nos comprometen en la búsqueda común de un tipo de conocimiento del mundo y

de sus representaciones simbólicas lo más holístico y complejo que sea posible; 2º- porque consideramos que todos somos, además de animales sociales, *animales culturales*: es decir, todos los seres humanos reaccionamos culturalmente frente a los entornos de relaciones en los que vivimos, aunque lo hagamos diferenciada y pluralmente y, sobre todo, ostentando distintas y jerarquizadas posiciones de poder a la hora de generalizar nuestras reacciones frente al mundo. Desde nuestra perspectiva, no hay culturas superiores e inferiores: todas las formas de vida reaccionan culturalmente frente a sus entornos de relaciones. Al existir diferentes y plurales formas de relacionarse con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza, las reacciones culturales serán *diferentes*, pero nunca inferiores o superiores las unas con respecto a las otras. Son, precisamente, los bloqueos de esa capacidad humana genérica de reaccionar y actuar culturalmente sobre el mundo, lo que nos permite distinguir entre pueblos y formas de vida bárbaras o civilizadas: ¿no constituyó el colonialismo moderno una forma de barbarie al impedir que los pueblos colonizados pudieran reaccionar libremente ante sus respectivos entornos de relaciones? *Culturalmente hablando*, no existen elementos que sean los únicos de los que se puede predicar lo universal o lo racional. Y, mucho menos, que haya una específica y particular forma de reacción cultural la que se abrogue ser el fiel de la balanza a partir de la cual dividir al mundo entre bárbaros y civilizados. Si existe algo universal y racional es, por el contrario, la capacidad humana genérica de reaccionar culturalmente frente al mundo. Todo lo demás no será más que dominación y legitimación de la rapiña y la violencia; 3º- porque pensamos que las diferencias culturales, es decir, de reacción simbólica frente al mundo, no están en la base de los conflictos geo-estratégicos, sino, al revés, que son éstos los que al final conducen a que los actores en lucha eleven sus reacciones culturales a fines absolutos con el objetivo de asegurar la continuidad y la legitimidad de sus acciones. Las culturas siempre han estado en contacto mutuo; han sido los intereses y los objetivos geo-estratégicos de poder y dominación los que han bloqueado el contacto y el intercambio intercultural, con lo que más que de identidad, habría que hablar de *montajes identitarios*, inventados para que no perdamos la porción del pastel de recursos que creemos nos corresponde en exclusiva; y 4º- porque creemos urgente

· Reducir la cultura a los procesos identitarios es uno de los problemas más importantes que debemos precisar desde el primer momento en nuestra teoría de la cultura. No hay identidad en abstracto. Cuando percibimos a los otros y, lo que es más grave aún, a nosotros mismos desde la perspectiva de la identidad acabamos esencializando algunos rasgos que “consideramos” son los más funcionales a algo que queda fuera de lo identitario: las relaciones de poder, las discrepancias geo-estratégicas, los procesos de

comenzar a repensar una nueva cultura de derechos humanos que supere los supuestos positivistas (los derechos humanos como textos jurídicos) y los planteamientos idealistas o iusnaturalistas (los derechos humanos como productos de una “condición humana” descontextualizada que se viene desplegando a lo largo de la evolución de la humanidad, por lo menos, para Occidente, desde la Grecia clásica al nuevo Imperio de la Globalización neoliberal). Creemos urgente la tarea de construir una cultura de derechos en la que prime la indignación frente a las injusticias y la exigencia de una praxis alternativa a las situaciones que constituyen las causas de la explotación y la marginación de la gran mayoría de los habitantes de nuestro planeta. Para ello, tal cultura de derechos humanos deberá de nutrirse de las categorías de responsabilidad y de deber con los que han venido sufriendo las opresiones, injusticias y explotaciones, las cuales tienen su origen en las posiciones subordinadas que ocupa gran parte de la humanidad en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano.

Estamos, pues, ante un libro sobre el concepto de lo cultural que intenta servir como ese cuchillo cuyo filo aprieta siempre contra el futuro, contra los bloqueos ideológicos que intentan imponer una sola visión del mundo como la universal y la hegemónica y contra los obstáculos que nos impiden relacionarnos interculturalmente. En definitiva, un concepto de lo cultural que vaya contra todo lo que disminuya nuestra capacidad y nuestra potencialidad genérica de crear y transformar el mundo.

“Hay que asumir –defendía hace años Johann Galtung– que el orden empíricamente fundado es sólo uno entre muchos posibles y que, por mucho que nos encontremos con él, no le debemos conceder una preeminencia indebida”. *Culturalmente hablando* todo es transformable, pues todo depende de nuestra capacidad humana de crear el mundo en que vivimos. Crear, transgredir, transformar, rebelarse

acumulación de capital, etc. Culturalmente hablando, lo más importante no es la “búsqueda” o la “construcción” de tales rasgos que nos diferencien de los otros a la hora de asumir posiciones privilegiadas en el reparto de bienes materiales o inmateriales, sino la construcción de condiciones que nos permitan crear nuevos sentidos, nuevas significaciones, nuevas construcciones, nuevas comunidades, siempre manteniendo el contacto con el diferente, con el que no percibe el mundo como nosotros (no porque se lo impida algún rasgo esencial e inmutable, sino porque ha reaccionado culturalmente de un modo diferenciado frente a los entornos de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. Cfr. los siguientes textos: Manuel Delgado Ruiz, “Dinámicas identitarias y espacios públicos”, *Revista CIDOB de Asuntos Internacionales*, 43-44, Diciembre de 1998-Enero de 1999. Jean François Vallart, *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris, 1996; Stuart J. Kaufman, *Modern Hatreds. The Symbolic Politics of Ethnic War*, Cornell University Press, Ithaca, 2001; Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris, 1996; Eric J. Hobsbawm, *Naciones y nacionalismos desde 1780*, Crítica, Barcelona, 2000. Georges Corm, *La fractura identitaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre oriente y occidente*, Tusquets, Barcelona, 2004, pp. 75 y 91.

construyendo siempre nuevos sentidos y otorgando en todo momento nuevas significaciones a los entornos de relaciones en que vivimos, son los indicadores básicos de todo proceso de humanización. Esta capacidad de rebeldía y de trasgresión es –decía Anatol Lunacharsky- “la fuerza que todo lo crea, la fuente de nuestro valor, la verdad, la belleza y la bondad vivas, así como su raíz”.

· Cfr. Galtung, J., et. al, *Sociological Theories in Progress*, Houghton Mifflin, Boston, 1966, Vol. I., p. 179; y Anatole Lunacharsky, *From Spinoza to Marx* (original de 1925), citado a partir de la edición polaca de 1963 por Zygmunt Bauman, *La cultura como praxis*, op. cit., p. 343.

INTRODUCCIÓN: Elogio de la Creatividad (Del Acorazado Potemkin a Bob Marley y la “Epopéa de Gilgamesh”)

Capítulo 1: Cultura y dignidad humana (homenaje a Chico Mendes)

1.1- Chico Mendes: la lucha por la dignidad

El día 5 de Diciembre de 1988, diecisiete días antes de su asesinato, el defensor de la selva amazónica Chico Mendes escribió lo siguiente: *No quiero flores en mi entierro, porque sé que las arrancarán de la selva. Sólo quiero que mi asesinato sirva para acabar con la impunidad de los pistoleros (‘jagunços’) que, bajo la protección de la Policía Federal de Acre, han asesinado ya a más de cincuenta personas como yo, líderes ‘seringueiros’ empeñados en defender la Amazonía y hacer de ella un ejemplo de que es posible progresar sin destruir.*

La terrible y conmovedora premonición del sindicalista amazónico, cuyo asesinato podría titularse como la “crónica de una muerte anunciada”, nos sitúa de lleno en lo que en este libro vamos a definir como el *proceso cultural*. En el marco de su lucha por la defensa del sistema productivo amazónico, basado en la recolección de látex, y de las formas de vida y de conocimiento tradicionales que pueblan el universo bañado por el río Amazonas, la vida y la práctica de defensa de la *bio(socio)diversidad* que Chico Mendes llevó a cabo, nos muestra que lo cultural –o lo que es lo mismo, lo humano- consiste en un continuo proceso de “reacción” frente a las realidades en que se vive. Es decir, frente a los conjuntos de relaciones que mantenemos con los *otros* (en el caso de Chico, tanto con los campesinos, como con los caciques que lo amenazaban continuamente de muerte), con *nosotros mismos* (nuestro luchador sabe decir a los demás y, sobre todo, a sí mismo, la verdad, por más dura que sea), y con la *naturaleza* (¡no lleven flores a su tumba!, si ese acto va a significar la destrucción, por mínima que sea, de la selva amazónica).

Sin embargo, su asesinato -preludio de lo que hoy siguen haciendo las grandes multinacionales, en su afán por apoderarse de la biodiversidad ambiental de la Amazonía y de los conocimientos tradicionales de sus habitantes-, no cayó en saco roto. Chico Mendes, como todos aquellos que han arriesgado sus vidas en aras de un mundo mejor para los oprimidos y los explotados, nos demostró que es posible luchar por la

dignidad del ser humano hasta en los contextos más complicados y violentos. Con su entrega y con toda su pasión de ser humano comprometido con la vida natural y social, nos puso en evidencia que lo que, precisamente, nos caracteriza como seres humanos es la constante lucha contra los procesos ideológicos que a lo largo de la historia, y de mil maneras, muchas de ellas inconcebibles para una mente sana, han bloqueado la capacidad humana genérica de actuar y de hacer en el mundo.

El asesinato *anunciado* de Chico ha sido un ejemplo, entre muchísimos otros, de cómo los poderes hegemónicos se revuelven violentamente contra todos aquellos que luchan por humanizar el mundo en que vivimos. Nuestro líder amazónico no cejó ni un minuto de su vida por abrir nuevos caminos de acción, tanto para proteger la riqueza natural de la Amazonía de los intereses explotadores del mercado, como para *empoderar* a los habitantes de dicha zona con renovadas y *noviolentas* formas de rebeldía frente a la irracionalidad que supone la destrucción de las bases de la dignidad humana.

Siguiendo los pasos de Chico Mendes, en este libro vamos a defender una concepción abierta de lo que comúnmente denominamos *cultura*. Es decir, una concepción dinámica, creativa, *contextualizada* y transformadora de las relaciones sociales, psíquicas y naturales en las que vivimos. Una concepción de cultura que procura su *criterio de verdad*, no en alguna pretensión de objetividad que permita un análisis científico-neutral de los productos culturales y sus formas de transmisión entre generaciones, sino de *su capacidad de generar indignación* frente a las injusticias y explotaciones que sufren y han sufrido los seres humanos a lo largo de la historia.

Como defendió el gran teórico de la cultura británico Edward P. Thompson, en el término “cultura” hay concentrados asuntos directamente planteados por los grandes cambios históricos que las transformaciones de la industria, la democracia y las relaciones de clase, género y etnia, cada una a su modo, representan. Frente a estos procesos, los cambios culturales resultan respuestas/reacciones estrechamente relacionadas con las actividades políticas, económicas y sociales, y no como afirman muchos elucubraciones elitistas o meros objetos de consumo en el mercado. Los grandes productos culturales son, por consiguiente, aquellos que han supuesto *rupturas significativas* con lo que nos indigna. Es decir –ahora en términos de Stuart Hall-, aquellas producciones en las que las viejas líneas de pensamiento son desarticuladas, las constelaciones económicas, artísticas, religiosas o políticas son desplazadas y los elementos –viejos y nuevos- son reagrupados en torno a esquemas distintos de premisas

y de temas, todos articulados alrededor del *sentimiento* de indignación y de la *voluntad* de cambio y de transformación.

Por ello, hay una estrecha relación entre dicho concepto creativo y trasgresor de “lo cultural” –distinguiéndolo de las posiciones teóricas que ven “la cultura” como una cosa estática que únicamente proporciona identidad-, y la idea moderna de *derechos humanos*, surgida –no de algún cielo estrellado de filosofemas o de propuestas metafísicas-, sino de “reacciones colectivas” ante los desmanes que ha ido provocando el sistema de relaciones capitalista desde su generalización a partir del siglo XVI. Si “lo cultural” nos impulsa a actuar creativa y transgresoramente partiendo de tal indignación ante las injusticias y las explotaciones, los *derechos humanos* prestarán al término el cauce necesario para conectar con las diferentes luchas que las plurales y múltiples formas de vida que pueblan nuestro mundo han realizado en la búsqueda de la dignidad humana. La cual, podría definirse en términos generales como el despliegue de la potencialidad humana para construir los medios y las condiciones necesarios que posibiliten el desarrollo de la *capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos*.

Para Chico Mendes, como para nosotros, la dignidad no depende de alguna entidad trascendente que guía desde su “olimpio” la acción de los hombres y mujeres que luchan cotidianamente por sobrevivir; ni, por supuesto, hacemos depender la dignidad de la pasividad y la aceptación ciega de órdenes normativos que si, por un lado, proclaman que todos tenemos derechos por el mero hecho de haber nacido, por otro, legitiman y justifican la apropiación privada de la capacidad humana de hacer en beneficio de los procesos ilimitados de acumulación del capital. Tener dignidad supone, al contrario, obtener el suficiente *poder* –espiritual y, sobre todo, material- para desarrollar esa “estructura de sentimientos” que nos capacite para la indignación y nos revele que, al lado de los dogmas y prejuicios, también existe la *voluntad de cambio y transformación de lo real*.

La vida de Chico Mendes consistió en una lucha continua por *empoderar* a sus conciudadanos en sus luchas contra la destrucción de sus modos de vida y de producción tradicionales a manos de los viejos y nuevos mercaderes de la acumulación ilimitada de capital. Por tal razón, Chico Mendes es la figura arquetípica de una nueva cultura de derechos humanos basada en la tendencia al “empoderamiento” de los débiles y de los explotados. Bajo tal concepto late una convicción muy profunda proyectando su luz sobre todo nuestro libro: la dignidad no se reduce a buscar los “medios” más

adecuados para implementar una “forma” o un “fin” predeterminados. *Empoderarse* supone haber conseguido las condiciones sociales, políticas, económicas y, por supuesto, culturales para poder construir y generalizar los *materiales* necesarios para que todas y todos tengan las mismas *fuerzas* para discutir, luchar y decidir, en un plano de igualdad, acerca de los *finés* (y no sólo de los “medios”) más adecuados para desplegar esa capacidad humana genérica de hacer. Es decir, de *producir* sin destruir las bases de la vida natural, y de *relacionarnos* sin imposiciones ni colonialismos. En definitiva, de afianzarnos en una concepción materialista e inmanente de la dignidad humana.

Nunca sabremos –y, por tanto, nunca podremos poner en práctica- lo que subyace a ese concepto de *dignidad*, si no reivindicamos nuestra naturaleza de *animales culturales*, es decir, de sujetos que tienen la capacidad y la posibilidad de reaccionar creativamente ante las realidades en las que viven. Chico Mendes fue, como decimos, un ejemplo paradigmático de esta recuperación de la dignidad y de la lucha continua por no perder la conciencia de nuestra capacidad humana genérica de hacer. Por esta razón, este libro pretende ser un homenaje a la figura del líder amazónico.

De su ejemplo, podemos concluir que será muy difícil tomar conciencia de nuestra condición de “animales culturales” si vivimos asumiendo pasivamente lo que los poderes hegemónicos nos imponen como lo natural, lo racional y lo universal. Lo cultural es un proceso continuo de lucha y reacción simbólica ante los diferentes y plurales entornos de relaciones en los que vivimos, constituyendo la base de lo que *cultural y diferenciadamente* hemos denominado dignidad humana. De ese modo, y a pesar de los intentos históricos de bloquear *ideológicamente* las luchas sociales y las reacciones culturales de los seres humanos, tenemos la responsabilidad de asumir creativamente y con valentía nuestro *deber* de crear y reproducir las condiciones materiales que nos permitan desplegar tales capacidades y posibilidades.

Ahí radica nuestro *elogio de la creatividad humana*. Y de ahí, nuestro reconocimiento a la vida y la práctica de Chico Mendes, y de otros muchos hombres y mujeres que, como él, nos han marcado el camino para poder *guiar* nuestras explicaciones, nuestras interpretaciones y, sobre todo, nuestras intervenciones en el mundo, en un sentido creativo y transformador.

1.2- El “contexto” cultural: las formas de producción y extracción del valor social

Hablamos, pues, de intervenciones en el *mundo* real en el que vivimos. Así, un libro sobre cultura nunca debe olvidar el *contexto* en el que –y para el que- se escribe. Aún más, las reacciones culturales tienen mucho que ver con los contextos, pues su misma naturaleza consiste en construir constantemente signos que simbolicen de un modo nuevo el contexto de relaciones del que han surgido. En ese dinamismo, lo cultural nos va proporcionar continuamente los cauces necesarios para crear nuevos contenidos económicos, políticos, sociales, institucionales, jurídicos, religiosos...que van legitimando o cuestionando las metodologías de la acción social dominantes en espacios culturales concretos y específicos.

Por tanto, una reflexión contemporánea sobre el fenómeno de lo cultural no puede obviar el contexto en el que se da, y que en nuestra época ha asumido un nombre: el contexto de la re-globalización neoliberal del modo de relaciones impuesto por el capitalismo. Pero antes de profundizar en esta cuestión, se requieren algunas precisiones importantes acerca de lo que entendemos por “contexto”, pues es una referencia fundamental en nuestra teoría de la cultura.

Precisar cuál era el contexto en el que desplegaban su acción, fue lo primero que tuvieron que hacer las figuras históricas que nos han mostrado el camino de una reacción cultural creativa y transgresora. Ese fue el caso de Mahatma Gandhi y de la eco-feminista Vandana Shiva en dos momentos históricos bien distintos de su país, la India; de Virginia Wolf en la Inglaterra patriarcal de su tiempo; de Simone de Beauvoir en su lucha abierta contra las abstracciones que dominaban la filosofía existencialista en la Europa de la postguerra; de Antonio Negri cuando, exiliado –y en el marco histórico de la derrota del movimiento obrero italiano de los años setenta-, tuvo el valor intelectual de reconocer los cambios en los sistemas productivos y legitimadores del neo-capitalismo; y, por supuesto, de nuestro Chico Mendes, luchador incansable que siempre tuvo conciencia de donde estaba y cuáles eran las coordenadas históricas y espaciales para las que entregó toda su vida.

Justo antes de llevar adelante sus prácticas creadoras de mundos nuevos, estas personas tuvieron que reflexionar sobre el contexto en que estaban *situados*, y desde ahí encontrar el camino que, a través de sus luchas, los llevó a la conciencia de la

explotación, de la exclusión y de la miseria en que sobrevivían sus conciudadanos. Nosotros tenemos que hacer lo mismo, si es que no queremos reproducir las concepciones elitistas y pasivas que de los procesos culturales han proliferado a lo largo de la historia reciente.

Y, para tal tarea, no hay otro remedio que acudir a la obra de Karl Marx, el cual nos propuso una fórmula eficaz y simple –no simplista- de definir el *contexto*: la forma diferente bajo la que, en distintas épocas históricas y lugares geográficos, *se materializa el valor social*, es decir, las condiciones y circunstancias sociales y naturales bajo las que se *produce* la riqueza (y se *crean* las condiciones de la pobreza y de la marginación), se *institucionalizan* los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano (creando las bases del acceso desigual a los recursos necesarios para una vida digna: es decir, lo que Marx denominaba “las bases de la explotación”) y se *generalizan* las formas concretas de reproducir -y, por supuesto, de oponerse a- los órdenes hegemónicos (lo que Antonio Negri y Paolo Virno denominan como formas organizativas despoticadoras o “antagonistas” de la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos)

Dichas formas históricas de materialización (de las fuentes) del valor social (riqueza, explotación y antagonismo) constituyen los contextos en los que estamos situados. Todo proceso cultural consistirá, por consiguiente, en una reacción simbólica frente a estas bases *materiales*. Lo cual no nos conduce a afirmar que lo cultural esté por debajo, o dependa absolutamente, de los *contextos*: es decir, de las formas de producción del valor social.

Lo que pretendemos afirmar son dos cosas. Primero, no se pueden conocer los procesos culturales si no conocemos su contexto –es decir, las formas de producir riqueza, de distribuirla jerarquicamente y de mostrar aceptación o antagonismo-. Y, segundo, que tales procesos culturales pueden cumplir –si se alcanza el suficiente poder para ello- una función muy importante a la hora de reproducir o transformar los contextos en los que se sitúan.

No hay pues una relación *unívoca* y *unilineal* establecida entre la base material de producción del valor social y los procesos de reacción cultural; sino, en el mejor de los casos –es decir, siempre y cuando tengamos el suficiente poder político y económico-, cabrá la posibilidad de transformarla y redirigirla en otra dirección.

De ahí, que todo poder hegemónico tienda siempre a fortalecer y sustentarse en aproximaciones teóricas idealistas o trascendentales a la acción humana que oculten –o,

en el mejor de los casos, ignoren y/o *silencien*- las fuentes de la producción del valor social.. El mismo Kant comenzaba su *Crítica de la Razón Pura* tranquilizando, quizá inconscientemente, a los poderes hegemónicos, afirmando que “de nosotros no vamos a hablar”. Es decir, de las fuentes de producción del valor vamos a callarnos y nos dedicaremos a especificar las características a través de las cuales actúa un sujeto *trascendental*, es decir, un sujeto sin cuerpo, sin necesidades, sin nada que pueda ser apropiado o explotado, y, por tanto, un sujeto sin capacidad o posibilidad de antagonismo, ya que han desaparecido por arte de magia las circunstancias en las que está situado en el mundo.

La labor de una teoría *contextualizada* y *contextualizante* de la cultura, residirá siempre en sacar a la luz las fuentes de producción del valor. Es decir, en ilustrar constantemente los contextos en que estamos situados y sobre los que pretendemos reaccionar. En tales *contextos* surgen los *procesos culturales*. Los cuales, de un modo muy genérico, constituyen reacciones frente a las formas de producción del valor social (riqueza, explotación, antagonismo) instituyendo una tensión entre lo que podemos llamar *la metodología de la acción social dominante* y *los contenidos concretos y específicos de dicha acción*. En cada forma de vida, los que, por las circunstancias que sean, han asumido el poder político, económico y cultural, tenderán a elevar a rango de “metodología de la acción social” el contenido concreto de la misma que sea más funcional a sus objetivos e intereses contextuales: sean algunos preceptos religiosos, sean específicas formas de acción económica. Con lo que *culturalmente* se creará y se reproducirá el contexto hegemónico o se construirán las bases para una crítica al mismo y la construcción de un contexto alternativo.

Sin embargo, las cosas no son tan fáciles. Tanto un proceso cultural conservador como otro de sesgo emancipador *surgen y actúan* en un contexto preciso. Lo que los diferencia es otro elemento de una gran importancia para todo nuestro libro: un proceso cultural conservador será aquel que *oscurezca o invisibilice el contexto* del que –y para el que- surge, dando la impresión de que su metodología es *la* metodología: la base de la acción racional y el sustento de sus pretensiones de universalidad. Mientras que un proceso cultural de corte emancipador siempre tenderá a ilustrar, a iluminar y a hacer ver los mecanismos básicos con que los poderes hegemónicos extraen y se apropian del valor social que los seres humanos en su *hacer* crean (capacidad de la que, por lo general, son despojados), intentando proponer en todo momento nuevas formas de

producción del valor más acordes con las premisas de creatividad y subversión *culturales* de todo aquello que impida el despliegue de dicha capacidad.

Para *contextualizar* un poco más: ¿cuáles son las fuentes de producción/materialización del valor que dominan en nuestros procesos culturales? Durante todo el siglo XIX y gran parte del XX (hasta principios de la década de los años setenta), estaba claro, para la conciencia cultural creativa y transgresora, que la fuente de producción del valor (los orígenes de la riqueza, de la explotación y de las formas concretas de antagonismo) era el trabajo humano. Sin embargo, con la ofensiva neo-liberal comenzada a partir de los primeros años de la década de 1970, esta conciencia comenzó a oscurecerse, y, con ella, la crítica social y cultural comenzó un proceso de extravío en el que aún hoy parece encontrarse.

Este proceso de “oscurecimiento” fue provocado por una serie de hechos teóricos y político-económicos de gran envergadura y que hoy en día están comenzando a ser cuestionados y repensados. Destaquemos, en primer lugar, la aparición a principios de los años setenta del siglo pasado, de las teorías llamadas significativamente como “neo-contractualistas” (donde se afirmaba la necesidad de repactar las relaciones sociales que habían ido surgiendo durante los años del sistema productivo “fordista” – producción en serie y en grandes fábricas- y del sistema político/institucional -nacional e internacional- basados en el patrón normativo denominado Estado del Bienestar) Autores como, por ejemplo, James Buchanan o Robert Nozick, postularon la necesidad de un nuevo contrato social que tendiera a asegurar los beneficios de las grandes empresas y corporaciones, acusando de provocar ingobernabilidad a quienes defendían las conquistas sociales de los años de la postguerra. Muchos teóricos y, como consecuencia, muchos ciudadanos llegaron a pensar –por supuesto, inducidos por toda

· Como defendió Roland Barthes, ese proceso de oscurecimiento viene precedido de una “naturalización de la historia” (*Ensayos críticos*, Seix Barral, Barcelona, 2002), es decir, de una consideración estática de los procesos concretos en los que se desenvuelven las vidas de los seres humanos. Esta naturalización supone la consideración de la ideología dominante y de las relaciones sociales hegemónicas *como si* fueran las únicas posibles, las únicas racionales y las únicas universales (relegando toda alternativa a lo imposible, a lo irracional o a lo particular). Es lo que Armand Mattelart denomina la “mentalidad de mercado”: forma absolutista de concebir las relaciones sociales y culturales, en función de los dos grandes mitos de la post-modernidad: el mito de los “fines” (el fin de la historia, el fin de las ideologías, el fin de la política, el fin de la crítica...) y el mito de la “comunidad de consumidores”, como única forma de interrelación social (posible, racional y universalizable). Esa tendencia al oscurecimiento de los contextos ha utilizado –según Mattelart- tres grandes estrategias: 1ª- la deslegitimación de los actores organizados para actuar en los espacios públicos; 2ª- el golpe de gracia al llamado Estado providencia, induciendo a la opinión pública a considerarlo como un Estado ineficiente; y 3ª- el traspaso del poder normativo de los estados de derecho a las instituciones económicas globales, en las que las grandes corporaciones transnacionales tienen el poder hegemónico (cfr., Mattelart, A., *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Barcelona, Paidós, 2000, pp. 18-20)

una teoría social “aparentemente” científica y progresista- que la caída de los beneficios empresariales y de las tasas de acumulación de capital que se dieron durante esos años era un fenómeno del cual ellos mismos eran los responsables, dadas las expectativas y demandas que continuamente elevaban al Estado. Con lo que el desmantelamiento de las políticas sociales y las consecuentes privatizaciones de los espacios públicos -conquistados históricamente por las trabajadoras y los trabajadores antagonistas al sistema de producción y distribución capitalista-, se percibió, no como una revolución conservadora que pretendía retrotraer el mundo de la economía a los postulados decimonónicos de la etapa neoclásica, sino como una consecuencia de las propias reivindicaciones de redistribución y de reordenación de las relaciones sociales que primaron en las décadas de los sesenta y los setenta.

En segundo lugar, la explosión de lo que “eufemísticamente” se llama la “deuda externa” de los países pobres con respecto a los países ricos, y que, en un principio, no fue más que una estrategia de los grandes Bancos privados por colocar en el Tercer Mundo los excedentes de capital procedentes del aumento considerable de los precios del petróleo tras la “crisis” de 1973. Después con la liberalización de los tipos de interés y su consecuente aumento espectacular, los pueblos que recibieron aquellos capitales –y que, todo hay que decirlo, fueron apropiados por elites corruptas que no los reinvertieron en sus propios países, sino que los depositaron de nuevo en los bancos que los prestaron inicialmente- no han podido hasta el momento devolver siquiera tales intereses, no digamos nada de los capitales prestados. La deuda se ha convertido en un arma terrorífica. Hay pueblos en Centroamérica o en África que tienen que pagar al año más del cuarenta por ciento de su producto interior bruto bajo el rubro de pago de intereses de la deuda. ¿Cómo entender para muchos la continuada situación de pobreza, de posición subordinada en los procesos de división social e internacional del trabajo y la falta de alternativas políticas en estos países si no visibilizamos las causas reales de todos estos desastres?

Y, en tercer lugar, el despliegue de una economía financiera, basada más en lo que se denominan “rentas improductivas” que en las inversiones en la producción de bienes –lo cual ha conducido a un aumento cualitativo de los diferenciales de beneficio de las grandes corporaciones transnacionales y a una reducción, asimismo, cualitativa de los salarios y de las ventajas sociales de los ciudadanos. No es que las fábricas del peor estilo fordista del término (grandes cadenas de producción, trabajo alienado y repetitivo, bajos salarios y poca o nula sindicación) hayan desaparecido bajo el manto

virtual de una economía financiera. El fenómeno ha sido el del desplazamiento de dichas fábricas a zonas muy empobrecidas del mundo donde la gente que allí vivía está siendo obligada a trabajar en lo que se denominan “maquiladoras” en condiciones muy cercanas a la esclavitud: todo ello, para asegurar el engorde continuo de la burbuja financiera que sobrevuela nuestras cabezas siempre a riesgo de romperse dejando caer sus trozos encima de las cabezas y cuerpos de los de siempre.

A partir de estos fenómenos, se ha oscurecido la conciencia de que el trabajo (el hacer) humano sea la fuente de producción del valor social. Ahora se afirma que son las instituciones empresariales que, precisamente, se apropian de él, las que *parecen ser* las que lo producen. La revolución *conservadora* neoliberal ha sido todo un éxito. Han “modificado” todos los contenidos de la acción social (políticos, económicos, sociales, institucionales y jurídicos) de tal modo que han “conservado” la metodología de la acción social que fundamenta la modernidad occidental capitalista: el proceso de acumulación irrestricta e ilimitada del capital. Y esta doble labor de “modificación” y “conservación” han podido llevarla a la práctica oscureciendo e invisibilizando el *contexto*: las fuentes de producción del valor, es decir, de la riqueza, de la explotación y de las posibilidades de antagonismo. Esa “falta de contexto” ha sido la causa del empobrecimiento brutal e intempestivo de una crítica social de tanta fuerza y raigambre social como la que se dio durante los años sesenta y setenta del siglo XX, y que, en cierto modo, seguimos padeciendo hoy en día.

1.3.- Tendencias, actitudes y prácticas para una concepción creativa y transgresora del proceso cultural.

Por estas razones, es tan importante para una teoría creativa y transgresora de los procesos culturales *recuperar* el contexto para reconocer de dónde sigue viniendo la riqueza, de donde surgen los procesos de explotación (y no sólo de exclusión) y cuáles deben ser las posiciones antagonistas en un mundo en el que la metodología de la acción social dominante se ha hecho global y, aparentemente, sin alternativas.

Tres tendencias *culturales*, seis actitudes *intelectuales* y tres tipos de *prácticas personales* serán las que *guíen* nuestras reflexiones sobre lo cultural, sin olvidar las exigencias que los contextos actuales nos imponen.

Veamos las tres tendencias culturales.

1ª- En primer lugar, la *tendencia hacia la apertura* de nuestras percepciones y nuestras acciones en el mundo. Frente a los “cierres” y “bloques” ideológicos, reivindicaremos la tendencia a abrir constantemente las posibilidades de “reacción” cultural; es decir, la tendencia a construir *esferas de responsabilidad* a partir de las cuales comprometernos con la creación de condiciones que permitan a todas y a todos poder reaccionar culturalmente frente a sus plurales y diferenciados entornos de relaciones. Por tal razón, distinguimos entre “procesos culturales” que mantienen abiertos los procesos de reacción cultural, y los “procesos ideológicos” que cierran a determinados colectivos tales posibilidades en beneficio de los intereses y estrategias de acumulación de capital y de poder de otros. Las “ideologías” son, como el arte o las teorías políticas, productos culturales. El problema comienza cuando son utilizadas para cerrar en vez de abrir las posibilidades de “reacción” cultural. El fiel de la balanza que inclina nuestra concepción de lo cultural desde posiciones “ideológicas” a posiciones “culturales” es, pues, la tendencia al cierre o a la apertura de tales procesos de reacción simbólica frente al mundo. De esta primera tendencia, se deducirán los criterios a través de los cuales podamos distinguir entre productos culturales favorables u obstaculizadores de las prácticas de derechos humanos.

2ª- En segundo lugar, la *tendencia hacia el empoderamiento* de los seres humanos en sus luchas contra los procesos dominantes de división social, sexual y étnica del trabajo y del hacer. El poder hegemónico siempre tenderá a presentarnos su forma específica de jerarquizar las posiciones de los seres humanos en un proceso concreto de división del trabajo y del hacer *como si* fuera el único legítimo y posible. En este sentido, sólo se nos permitirá buscar los medios más adecuados para llevar adelante los fines perseguidos por tal orden hegemónico. Para nosotros, lo cultural debe servir para “empoderarnos”, es decir, para reforzar nuestras capacidades y posibilidades, a la hora de discutir, no sólo de medios, sino de los mismos fines que debemos perseguir en aras de esa consideración material e inmanente de la dignidad humana.

3ª- En tercer lugar, la *tendencia hacia la ampliación constante de lo humano* más allá de los límites en los que los procesos ideológicos pretenden encerrarnos. Jean Paul Sartre contaba que un día, mientras paseaba en soledad por un parque parisino, percibió que *no estaba solo*, que había otra persona que, como él, paseaba por el mismo lugar. En el instante en que nos damos cuenta de que no estamos solos, que siempre hay otra mirada que nos interpela, que nos identifica o que nos diferencia de sí misma -otra mirada que comparte el mundo en que vivimos-, se nos revela la irracionalidad de las

visiones individualistas y solipsistas que “reducen” la realidad humana a “evidencias” atomizadas y fragmentadas del mundo. No estamos solos. Existen otros a partir de los cuales nos identificamos y nos diferenciamos en un proceso continuo de construcción y producción de signos y representaciones culturales. Lo humano, pues, no se reduce a nuestra mirada, sino que, constantemente, incluye en sí mismo las miradas de los otros. Por muy infernal que sea la interrelación con los otros, no podemos escapar de ella. Somos en tanto que nos relacionamos con lo que no es como nosotros, sean otros seres humanos, sean los entornos naturales de los que dependemos para poder implementar nuestras reacciones culturales.

Las seis actitudes “intelectuales” serían las siguientes.

1ª- Comprometernos con tres tareas: a) desenterrar lo olvidado o marginado por las manipulaciones ideológicas del colonialismo y del imperialismo; b) establecer relaciones entre fenómenos que antes nos eran impedidas con el objetivo de fragmentar nuestra acción en el mundo; y c) señalar continua y conscientemente cursos alternativos de acción. Como nos recordaba continuamente Edward Said, de ser fabricantes de consenso, debemos pasar a convertirnos en “hostigadores críticos” de toda idea preconcebida y de todo dogma establecido.

2ª- Darle el suficiente alcance al “criterio de verdad” de toda práctica social creativa y transformadora: la indignación ante el sufrimiento de los otros. Dicha indignación no debe definirse como un *horizonte relativo*, es decir, como una “espera” que nunca llega a materializarse dado que su alcance se nos escapa a medida que nos vamos acercando a él. Esperar a que las causas de la indignación se resuelvan por sí mismas, lo que hace es eternizar las situaciones y posiciones sociales y personales de los que sufren. Más bien, esa indignación debe entenderse como un *horizonte absoluto*, un espacio de lucha concreto y material en el que *ya* estamos y desde el que *ya* actuamos en aras de la construcción de condiciones que permitan superar las causas de los fenómenos que nos indignan.

3ª- Luchar contra toda forma de fundamentalismo que imponga simplificaciones ideológicas de los fenómenos o sacralice algún texto elevándolo a la categoría de lo intocable e inmutable. Todo ello, en aras de un pensamiento heterodoxo, crítico y contextualizado, en definitiva, complejo.

4ª- Ante la proliferación de actitudes imperialistas y colonialistas, no construir nuevas barreras para la creatividad y la transgresión. En ese sentido, debemos aprender

de la lucha que Frantz Fanon llevó a cabo para la independencia y descolonización de Argelia. A pesar del fundamentalismo colonial, Fanon no intentaba sustituirlo por otro de las mismas características. Citemos algunas de sus frases vertidas en su libro *Black Skins, Black Masks*: “Sólo pido que tomen en cuenta mi actividad negadora, en la medida en que combato por la creación de un mundo humano, que es un mundo de *reconocimientos recíprocos*. Debo recordarme constantemente que el verdadero *salto* consiste en introducir invención en la existencia”.

5ª- Evitar los dobles raseros: es decir, no ensalzar algún proceso cultural concreto, para después, con los mismos criterios, rechazar otro. Por ejemplo, no justificar una guerra contra el pueblo irakí por tener un líder de tendencias autoritarias y adular a otro régimen que, como el kuwaití, está organizado genéricamente bajo supuestos, en muchos de los casos, feudales. Tanto uno como otro deben ser objeto de nuestra crítica y de nuestro rechazo, por supuesto, *noviolentas* y siempre en busca de zonas de encuentro entre culturas.

6ª- Reivindicar que todos somos extranjeros, que todos somos migrantes, que aprendemos por el contacto y la interrelación, mas que por la autarquía o el rechazo social de la diferencia. Ir, por tanto, de la “xenofobia” a la *philoxenia*.

Veamos, como conclusión, los tres tipos de prácticas personales necesarias para una consideración creativa y transgresora de lo cultural

Como defiende la filosofía *Zen*, el mundo no es algo con lo que nos encontramos *como si* fuera algo dado de una vez para siempre. El mundo no está ahí dado de una vez por todas. Al mundo *se llega*. Pero “se llega”, después de toda una labor de comprensión de lo que somos y todo un esfuerzo de voluntad de búsqueda y de construcción de “espacios de encuentro” sociales, psíquicos y naturales. Para “llegar” al mundo, debemos desplegar, por lo menos, tres tipos de prácticas personales:

1ª- el ejercicio de la voluntad de salida hacia el exterior de las cavernas adonde nos quieren encerrar los procesos ideológicos. Ir hacia la realidad, podría ser el lema de toda nuestra teoría de lo cultural.

2ª- el fortalecimiento de la conciencia de que la realidad no es simplemente un estado de hecho, sino una determinada forma de relacionarnos mutuamente con los otros seres humanos, con nosotros mismos y con los entornos naturales de los que, y en los que, vivimos.

Y 3ª- la comprensión de que la vida no es algo objetivo que está absolutamente fuera de nosotros. La vida no es un estrato independiente que coloca obstáculos a

nuestras voluntades subjetivas de apropiación del mundo. La vida no nos va a ofrecer nada que nosotros no busquemos en ella.

Partiendo de tales “tendencias culturales”, tales “actitudes intelectuales” y tales “prácticas personales”, podemos decir, sin peligro de caer en relativismos, que nada ni nadie está legitimado para decir de una vez por todas lo que el mundo *es*.

Galileo afirmaba que no podemos enseñar nada a los demás; sólo podemos ayudarles a descubrir. Nadie puede enseñar a nadie el camino a seguir, pues todos somos animales culturales que actuamos desde nuestras respectivas creencias y deseos (aspectos *formales* de la racionalidad humana). Pero lo que sí podemos hacer es encender las luces que iluminan los caminos y procurar los materiales necesarios para que las mujeres y hombres que componen, plural y diferenciadamente, la idea de humanidad construyan sus propios caminos por donde transitar y en los que habitar (aspectos *materiales* de la racionalidad humana).

Desde esta constatación, vamos a construir nuestra idea de proceso cultural en función de tres imaginarios, o, lo que es lo mismo, de tres conjuntos de reacciones simbólicas frente a los entornos de relaciones en los que estamos insertos.

En primer lugar, el *imaginario social instituyente*, con el que pretendemos ofrecer materiales éticos y políticos para entender y, en su caso, transformar nuestra posición en el proceso de humanización de lo humano, es decir, en el continuo proceso de construcción y reconstrucción de nuestra posición en el mundo. La figura que destaca en este imaginario es la que forma la tensión entre *Creonte* y *Antígona*, los personajes centrales de la tragedia de Sófocles: el poder de la ciudad y el poder del antagonismo. El poder de la ciudad abandonado a sí mismo se llama tiranía. El poder del antagonismo en el vacío de los ideales se llama utopismo. Desde el imaginario social instituyente, tendremos que trabajar por lo que Stuart Hall denomina los procesos de articulación y entretnejimiento de posiciones políticas y culturales.

En segundo lugar, el *imaginario ambiental bio(socio)diverso*, desde el que proponer materiales para “reforzar” una relación no explotadora o destructiva de los procesos naturales. No cabe duda que ese imaginario se centra en la lucha contra la destrucción del medio ambiente por parte de los grandes intereses comerciales y financieros que pululan por todo el orbe. La figura que se eleva para la construcción de este imaginario es Chico Mendes y, tras él, todos aquellos grupos sociales que en la actualidad están luchando contra la privatización de la Amazonía, contra la apropiación —a través de los derechos de patentes que legaliza la Organización Mundial del

Comercio- de las formas productivas tradicionales y de los intercambios de conocimientos y semillas, contra la eterna distribución injusta de la tierra y contra la destrucción de los paisajes y espacios culturales que los pueblos indígenas consideran sagrados e intocables.

Y, en tercer lugar, el *imaginario radical*, o conjunto de materiales a partir de los cuales derribar las barreras y bloqueos interiores que nos impiden articularnos con los otros seres humanos, establecer vínculos con la naturaleza y poner en práctica procesos continuos de re-significación del mundo. Si no tenemos materiales “radicales” suficientes para conectar con nuestro interior y decirnos la verdad de lo que somos y de lo que hacemos, difícilmente podremos interrelacionarnos con los otros o con la naturaleza de un modo creativo y transformador. Este imaginario radical hunde sus raíces en las propuestas feministas de lucha antipatriarcal; en los acercamientos fronterizos a las diferentes percepciones que del mundo existen en nuestro universo cultural; en las luchas contra el racismo y el colonialismo; y en la reducción de la vida a puro consumismo de todo y de todos: no solo consumimos objetos, sino que incluso consumimos diferencias culturales convirtiéndolas en productos que se compran y se venden, y consumimos nuestras propias visiones de nosotros mismos, al entregarnos a lo que los “mass-media” quieren que pensemos.

Todo poder sin controles democráticos reales tiende a hacer invisibles e inaudibles a todos aquellos que se oponen a él. Si en realidad pretendemos interrelacionar la cultura con la dignidad, debemos luchar contra esas invisibilidades y esos silencios. Hay que sacar a la luz las propuestas de los que, de un modo u otro, han visto que se los ha enviado al margen de la historia gracias a los procesos coloniales que tantas desgracias han provocado en nuestro mundo. Y, una vez ilustradas las opresiones y las explotaciones, luchar por formas distintas de producir, de crear, de simbolizar el mundo que nos rodea, de construir las condiciones para que todas y todos tengan un acceso igualitario a los bienes necesarios para una vida digna, o, lo que es lo mismo, para una vida en la que podamos desplegar nuestra capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos alternativos. De este modo, el arte, la novela, la poesía, el cine, la música, el cómic, los *graffiti*, el teatro, las marionetas, las manifestaciones por la paz, la construcción de una economía solidaria y la demanda de una democracia participativa que nos permita decidir, es decir, todos los productos culturales podrán dejar de ser concebidos como un lujo cultural para los neutrales y convertirse en armas cargadas de un futuro donde no sólo quepan unos pocos, sino donde todas y todos tengamos un sitio

y un reconocimiento. Sólo de este modo, podremos mirarnos al espejo cada mañana y aceptarnos como lo que somos: animales culturales que no se contentan con lo que los alimentan los poderosos, sino que buscan continua y esperanzadamente nuevas formas y nuevos materiales para seguir luchando por nuestra propia humanización.

“Cuando me maten –decía Chico Mendes- no traigáis flores a mi entierro”.

Nada, ni siquiera los ritos más antiguos y profundos, justifican relaciones de explotación de la naturaleza y de los otros seres humanos. El elogio de la creatividad cultural que aquí propondremos deberá ser fiel a la vida y a la entrega personal de nuestro amazonense. Sólo si aprendemos de él y de su lucha, podremos comprender que lo cultural no es más que la creación colectiva de símbolos que ofrecen nuevos sentidos al mundo: sentidos de justicia, de lucha, de subversión, de *creatividad*.

Capítulo 2.- Las imágenes básicas del proceso cultural

Londres, Enero de 1792. La taberna de la Campana, situada en la calle Exeter, hervía de susurros y corrillos. Entre las innumerables jarras de cerveza, platos de queso y el humo de las pipas, Thomas Hardy y sus “bienintencionados, juiciosos y laboriosos” amigos, redactaban las bases de la denominada Sociedad de Correspondencia de Londres. Durante cinco noches consecutivas, los fundadores de la sociedad –nos informa E.P. Thompson- se preguntaron una y otra vez: “*¿Tenemos derecho nosotros, hombres de oficio, tenderos y trabajadores manuales a conseguir una reforma parlamentaria que permita a toda persona adulta, en posesión de sus facultades mentales, y que no esté incapacitada por delitos, tener el derecho de votar para escoger a Miembros del Parlamento?*”

Después de un largo debate en el que se pusieron sobre la mesa todos los puntos de vista que les parecieron pertinentes, llegaron a una juiciosa conclusión. *Decidieron que tenían derecho.*

Sin embargo, a pesar de la decisión de la Taberna de Exeter Street y de las luchas de los trabajadores durante el siglo XIX y de asistir, a través de ellas, a una fuerte y profunda ampliación de lo político, existía, en un lugar muy cercano a la reunión de artesanos y trabajadores manuales, todo un colectivo que se quedaba fuera de esa “decisión”: *las mujeres*. Por esos mismos años, pero ahora en el París revolucionario en el que las luchas de burgueses, artesanos y *sans-coulottes* habían subvertido el orden

monárquico absolutista tomando la Bastilla y el poder político, una mujer, Olympe de Gouges nadaba contra la corriente patriarcal que reducía el papel social de las mujeres al cuidado de sus maridos y familias. Olympe luchó toda su vida por conseguir unas condiciones igualitarias entre hombres y mujeres, oponiéndose a las convenciones tradicionales que, en el mejor de los casos, intentaban enclaustrarla entre los muros de lo doméstico y lo privado. Opositora radical a las tesis autoritarias de Rousseau y de los jacobinos –razón por la cual halló su fin bajo la hoja afilada de la guillotina-, siempre mantuvo la llama del pensamiento libre y de la crítica constructiva. Peleó por la abolición de la esclavitud, por políticas culturales que incluyeran a las mujeres en los procedimientos de decisión políticos, por hospitales gratuitos para los necesitados, por el derecho al divorcio que posibilitara salidas decentes a las uniones insatisfactorias entre hombres y mujeres, y por los derechos de los niños. Su obra más conocida es la *Déclaration des droits de la Femme et de la Citoyenne*. Documento en el que se propone, invirtiendo los términos de la “Declaración de derechos del *hombre* y del *ciudadano*”, conseguir el reconocimiento de la especificidad de la situación de las mujeres en el orden revolucionario que se estaba construyendo, su derecho a la propiedad de sí mismas, a la seguridad, a la participación política, a la libertad de expresión, a la garantía de los derechos de las mujeres no casadas y, lo que es tremendamente novedoso para su época, el reconocimiento del derecho de resistencia femenino contra la opresión patriarcal. Olympe de Gouges y, tras sus huellas, el pensamiento feminista posterior llevan, pues, siglos denunciando *que también las mujeres tienen derechos*.

Corre el año 1925. Sergei Eisenstein filma la escena de “Las escaleras de Odesa” para su película *El Acorazado Potemkin*. La escena se sitúa en medio de la masacre que los soldados imperiales están llevando a cabo contra los civiles. Estos huyen despavoridos y atropellándose unos a otros al bajar aterrorizados por unas escalinatas. La escena parece interminable debido al poder del montaje técnico que Eisenstein usa con fines, no sólo artísticos, sino políticos y sociales. Los minutos pasan y el horror de la matanza, aumentado como si de una lente macroscópica se tratara, va entrando poco a poco en la mente de los espectadores. Entre los que corren, vemos a una madre que, a pesar de ir acompañada de su hijo recién nacido, es igualmente asesinada. La brutalidad genocida del imperio zarista queda patente sin necesidad de discursos o teorías grandilocuentes. El cochecito del bebé que rueda solitario y abandonado durante minutos escaleras abajo rodeado de gente inocente que es masacrada por la artillería del

Zar, es una imagen que vale por todo un ensayo acerca de la violencia a la que recurre un régimen político y social que se siente amenazado de muerte. La escena, paródica y edulcoradamente utilizada en la última entrega de *Los Intocables*, junto a todo ese plano infinito de las escaleras por donde huyen cientos de personas, alcanza un grado de revolución técnica, de dramatismo y de simbolismo tales que condujo, tanto a la técnica cinematográfica como a la conciencia revolucionaria frente al despotismo, a una nueva etapa de su desarrollo.

Ejemplos como estos los hay a decenas en la historia de la humanidad. Son casos de los que puede deducirse la historia de los procesos de humanización del mundo y de los propios seres humanos. Una historia de “humanización” -la mayoría de las veces terrible, en algunas ocasiones subversiva, y, a veces, esperanzadora-, que, todo hay que decirlo, no funciona por sí misma como si fuera una estructura mecánica automática, sino una historia que es *empujada*, y en muchas ocasiones, obstaculizada, por los propios seres humanos. No hay historia –ni, por supuesto, cultura- sin seres humanos que actúen y luchen contra lo que hemos denominado el “horizonte absoluto” de nuestra teoría de la cultura: las “fuentes de la indignación” y de la injusticia.

Si los artesanos ingleses, si Olimpe de Gouges o si Eisenstein se vieron obligados a denunciar las situaciones irracionales en las que vivían y se *arriesgaron* a decir, a comunicar a todas y a todos, la verdad de la injusticia que sufrían, es porque la realidad –lo que aquí denominaremos como el entorno de relaciones que mantenemos con los otros seres humanos, con nosotros mismos y con la naturaleza- en que nos ha tocado vivir no es un mundo pacífico y paradisíaco. En realidad, ocurre todo lo contrario. Vivimos en un mundo en el que proliferan las “fuentes de la indignación” y las tendencias políticas, sociales y económicas basadas en la injusticia. Esto halla su causa, sobre todo, en la existencia –y persistencia- de estructuras que, de un modo u otro han impedido, a lo largo de la historia, el despliegue de la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos, realidades, o, lo que es lo mismo, sistemas de relaciones contruidos en función de la existencia de otros seres humanos, de las diferentes formas de relacionarnos con nosotros mismos y de las distintas maneras de interactuar con la naturaleza.

Añadamos, como ejemplos, otros dos casos: el primero, la rebelión de las masas populares negras, con la participación de algunos sectores de los esclavos, en la isla de Haití a finales del siglo XVIII tras la victoria de la Revolución Francesa de 1789. Las noticias de la toma de la Bastilla y las proclamas revolucionarias de libertad, igualdad y

fraternidad, cruzaron pronto el Océano Atlántico. Pero en ese viaje se fueron cargando de nuevas ideas, de nuevos valores y de nuevas utopías. Pronto prendieron en las mentes de los antiguos hijos de esclavos llevados a América en el marco de uno de los mayores negocios, y, por supuesto, genocidios, a los que ha asistido la humanidad: el tráfico de seres humanos inaugurado por europeos ebrios de poder y de deseos de acumulación incontrolada e incontrolable de capital.

Una pregunta debería martillar nuestras conciencias: ¿Estaríamos preparados para admitir que una de las causas del bienestar que se disfruta en los países europeos contemporáneos se debe en gran parte al fenómeno de la esclavitud? Según como respondamos a esa pregunta, entenderemos lo cultural de un modo colonialista e imperialista o de un modo emancipador, liberador y solidario. Clasificación de lo cultural que, como se verá a lo largo de este libro, alcanzará una dimensión importantísima para entender qué es lo que nos une y qué nos separa como animales culturales que somos todos, sin excepciones, sin colores de piel, sin formas distintas de hablar y percibir el mundo.

Estamos acostumbrados a considerar los esclavos –o, en general, a los habitantes de las regiones colonizadas por el afán de lucro y expansión europeo– como seres sin historia y sin memoria. Sin embargo, la inmensa mayoría de los desplazados a América y a otros muchos lugares del mundo, con el objetivo de facilitar el acceso a la modernidad capitalista de los países que se enriquecieron con su “comercio”, procedían de culturas ancestrales y, como es obvio, no habían olvidado sus orígenes, sus historias personales y colectivas y sus modos de vida anteriores en los que podían moverse en libertad. En ese marco, las ideas revolucionarias de finales del siglo XVIII prendieron en aquellas memorias y recuerdos y convirtieron los valores de la burguesía revolucionaria europea en propuestas y exigencias populares de igualdad y justicia sociales.

La tragedia estaba servida: las ideas de la Revolución Francesa no nacieron para generalizar la justicia social, sino para construir un orden burgués incipiente que se oponía a las servidumbres del Antiguo Régimen representado por las monarquías absolutas del siglo anterior. Para este nuevo orden –lo que en esta teoría de la cultura venimos denominando como la *metodología de la acción social*– no entraba dentro de sus objetivos propiciar el ascenso de las masas trabajadoras, de los nuevos propietarios mestizos y, mucho menos, de los esclavos desde su situación de subordinación a cotas de mayor poder y decisión. De hecho, muchos revolucionarios que creyeron en la

generalización de las ideas liberales a las mujeres y a los excluidos, acabaron bajo la hoja afilada de la guillotina.

Sin embargo, la rebelión *negra* de Haití, y la figura del llamado *Napoleón Negro*, el antiguo esclavo e hijo de esclavos traídos de África, Toussaint L'Ouverture, que supo orientar la “indignación” de sus compatriotas hacia una “revolución” que puso los pelos de punta a toda la burguesía mundial, aún perdura –por supuesto, con todas sus contradicciones y paradojas sociales- como uno de los hitos fundamentales de la conciencia revolucionaria mundial. Ni la abolición de la esclavitud por el gobierno revolucionario francés, ni su restauración posterior ablandaron la fuerza histórica que empujó a la historia al ejército comandado por L'Ouverture, el cual venció en repetidas ocasiones tanto a las tropas francesas como a las inglesas. Esta revolución, como decimos, no exenta, de contradicciones y brutalidades, sacudió las colonias de esclavos que se repartían por todo el continente americano. Hasta en los Estados Unidos se prohibió divulgar toda noticia de Haití. Pero, el poder de las ideas atraviesa fronteras y censuras. Las hazañas de los ex-esclavos haitianos inspiraron la conspiración de Denmark Vesey en 1822, la rebelión de Nat Turner en 1831 y a abolicionistas militantes como John Brown. La victoriosa y brillante revolución de Haití, con todas sus luces y, también, sus zonas de sombra, alentaron a los esclavos de todo el mundo y dieron a los esclavistas un vislumbre de su final (ver la página web: www.mcs.net/rwor).

El otro caso que habría que citar aquí es el de la revolución cultural que barrió la Jamaica de los años sesenta y setenta del siglo XX. Por un lado, constatamos las enseñanzas de intelectuales de la talla de C.L.R. James (autor de una de las reflexiones más interesantes acerca de la revolución haitiana, el libro *Black Jacobins*); de los poemas, finos e hirientes como punzadas, de Aimé Césaire: *Ma négritude n'est pas une pierre / sa surdité ruée contre la clameur du jour./ Ma négritude n'est pas une taie d'eau morte sur l'oeil mort de la terre./ Ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale./ Elle plonge dans la chair rouge du sol./ Elle plonge dans la chair ardente du ciel / Elle troue l'accablement opaque de sa droite patiente.* Y, por supuesto, de la pasión teórica y comprometida políticamente de Frantz Fanon (*Los condenados de la tierra* y *Black skins, white masks*).

Pero también, y desde otro ángulo, debemos resaltar la sorpresa que supuso en el mundo la aparición de la música *reggae*, popularizada por Bob Marley y el movimiento *rasta*, en cuyas canciones y proclamas se instaba a la acción por reinstaurar la dignidad de los herederos de la esclavitud: *Get up, stand up: stand up for your rights...get up,*

stand up: don't give up the fight; o Emancipate yourself from mental slavery. None but ourself can free our minds. "Esclavista –cantaba Marley en Slave Driver- han cambiado las tornas...Recuerdo el barco lleno de esclavos...Hoy dicen que somos libres. Sólo para estar encadenados a la pobreza...el analfabetismo...es una máquina de producir dinero. Esclavista han cambiado las tornas..."

Tanto unos como otros, intelectuales y artistas, se unieron para propiciar el despliegue de la conciencia y la experiencia negra. La reapropiación por parte de las masas de su herencia negra-esclava-africana, dio lugar a un salto cultural imprevisible, como fue la creación de un nuevo sujeto político, un nuevo *sujeto-en-lucha*: las masas negras combatientes contra toda forma de racismo y de exclusión.

En el mismo sentido, pero ya en los años ochenta del siglo pasado, se pueden entender los orígenes del movimiento *RAP*, una forma de hacer música y denuncia en la que la R significa rima y ritmo, y la P, poesía y política. Los temas de Gil Scott-Heron and the Last Poets, de James Brown (*Say it Loud, I'm Black and I'm Proud*), de Public Enemy, Ice-T o N.W.A (Niggers With Attitude), surgieron de las experiencias y las condiciones de vida de los norteamericanos negros que vivían en los violentos ghettos de las grandes ciudades y fueron, por lo menos en sus inicios, instigadores de reivindicaciones de inclusión, de lucha y rebeldía contra el racismo y la explotación en la que estaba sumida la inmensa mayoría de la población negra.

Las mayorías populares, tradicionalmente alejadas de los centros de poder, siempre e incansablemente, han luchado para rechazar su *exclusión* de los procesos políticos, sociales, económicos y culturales y, por supuesto, la *explotación*, como miembros de clases sociales oprimidas, a que se veían sometidos por *procesos culturales cerrados* –que aquí denominaremos “procesos ideológicos”- que obstaculizaban sistemáticamente la afirmación de alternativas a los órdenes hegemónicos. A partir de dichas luchas, la realidad empezaba a percibirse de otro modo. El espacio y el tiempo de lo político iniciaban su paso a otra dimensión: a un espacio más amplio donde cupieran más grupos sociales; y a un tiempo más acorde con las exigencias, no sólo de los nobles y propietarios blancos, sino también de los trabajadores, de los esclavos, de las mujeres, de los indígenas, de la gente del común.

Ha habido que esperar mucho tiempo, y han tenido que morir muchas activistas, para que las sufragistas que pedían el voto femenino consiguieran incluir a las mujeres en la decisión que tomaron los compañeros de Thomas Hardy, pues la lucha contra el patriarcalismo es histórica y socialmente más complicada que la inclusión de los

obreros en el ámbito de lo público. Han tenido que darse muchos genocidios y *etnicidios* contra los pueblos indígenas, para que la comunidad internacional comenzara –aunque aún no del todo sinceramente- a percibir que las formas no occidentales de explicar, interpretar e intervenir en el mundo son tan *culturales* como las explicaciones, interpretaciones y acciones de los que viven bajo los privilegios auto-asumidos como naturales por Occidente. Hemos tenido que asistir a tantos procesos de censuras a las actividades artísticas y a tantas reivindicaciones por la igualdad de garantías jurídicas de negros, inmigrantes, pobres y marginados que hablar de humanización nos parece una mera hipocresía o una pura mentira.

Pero, creemos que podemos afirmar algo fundamental: han sido las luchas sociales, políticas, económicas y, por supuesto culturales, por el reconocimiento político, por la igualdad de garantías jurídicas, por el acceso igualitario a los bienes disfrutados, como privilegios, por las minorías hegemónicas, por el respeto y reciprocidad que le *debemos* a la naturaleza, las que desde comienzos de la modernidad, allá en los confines del siglo XV hasta estos inciertos inicios del siglo XXI, han supuesto –como decimos, a veces trágicamente, pero siempre de un modo esperanzador- las bases de los cambios de percepción y de acción en el mundo, es decir, los cambios culturales que nos van a permitir a nosotros construir las bases de la creatividad humana en todos los aspectos de nuestra vida cotidiana.

Las películas de Eisenstein, del primer Bertolucci (*Novecento*), de Costa Gavras (*La Batalla de Argel*), de Luis Buñuel (*Los olvidados*) o de Berlanga (*Bienvenido Mr. Marshall*), transformaron la sensibilidad de los millones de personas que en la época en que fueron filmadas luchaban ya por construir otro tipo de sociedad. Estas obras artísticas hicieron algo revolucionario: concedieron el protagonismo a los grupos sociales, a los seres humanos olvidados, excluidos, explotados; seres humanos casi siempre obliterados de la primera plana de los medios de comunicación y de las obras de arte consideradas como fundamentales o canónicas. Tal era el profundo poder de transformación y de crítica del orden social de *El Acorazado Potemkin* que fue prohibida en los EEUU, en Francia, en Gran Bretaña e, incluso, en la misma Unión Soviética estalinista.

Cuando el arte abandona el solipsismo (es decir, su consideración de actividad autónoma y separada del resto de problemas sociales: el arte por el arte) y se acerca a los contextos sociales, económicos y políticos con el afán de mostrar estéticamente la necesidad de la superación creativa de las desigualdades y la inclusión de las masas

populares en el ámbito de la historia, se convierte en un arma de precisión contra toda forma de autoritarismo o de dictadura. El arte no se da en el vacío, sino en el marco de los contenidos económicos, políticos, sociales e institucionales que materializan las metodologías de la acción social –*los procesos culturales*- que predominan en espacios y tiempos concretos. Por eso el arte no es únicamente espectáculo, sino algo que interfiere en estos contenidos, abriéndonos a otras miradas, a otras lecturas y a otras formas de *tocar* y *sentir* la realidad en que vivimos. A través del arte *reencantamos* el mundo: lo volvemos a cantar, a oír, a ver, a tocar de un modo siempre trasgresor de las cadenas que nos impiden ser nosotros mismos y desplegar nuestra capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos. De ese modo creativo, el arte funciona como una de las principales *armas* de una teoría crítica de la cultura que pretende potenciar lo que de transformador y revolucionario llevamos en nuestra propia esencia de seres humanos.

El arte: la literatura, el cine, la arquitectura, la escultura, las expresiones populares y festivas de los carnavales y fiestas comunitarias...nos abren a los otros, es decir, a otras expresiones y percepciones del mundo, crea intercambios, potencia el diálogo entre las distintas maneras de actuar social e individualmente, concilia el pasado con el presente y lanza constantemente flechas hacia el futuro, es capaz, incluso, de abarcar lo que no se puede decir a través de argumentos basados en lógicas cerradas y excluyentes de otras lógicas y otras racionalidades, tiene la capacidad mágica de conciliar creativa y subversivamente los opuestos. El arte, pues, como arma básica de una cultura creativa, nos pone en las manos la posibilidad de actuar heréticamente en el marco de los contenidos de la acción social que se nos imponen en los lugares y los tiempos en que nacemos y vivimos. Por estas razones, las tiranías, que siempre han sido conscientes del poder de la palabra y la imagen, han dedicado tantos esfuerzos por controlarlas y reconvertirlas en sus particulares formas de legitimación. Contra estas tendencias totalitarias se han levantado siempre las voces de los que han apostado por un sentido emancipador de lo humano. Eisenstein, y junto a él E.P. Thompson, C.L.R. James, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Toussaint L'Ouverture, Olympe de Gouges y tantos otros y tantas otras que, desde los países del Norte y del Sur, han reconducido la política y el arte del elitismo aristocrático al compromiso social y político, han *ampliado* y *dilatado* el marco tradicionalmente cerrado de la llamada *high culture* abriendo sus puertas a los otros, a los que tradicionalmente fueron excluidos de los privilegios de la cultura y la política

Estos “productos culturales” que hemos elegido, entre muchísimos otros ejemplos de *reacción* cultural creativa frente el mundo, promovieron un cambio, una percepción distinta de la realidad y un aumento de la conciencia de la capacidad humana genérica de transformar y de crear, o, lo que es mismo, de potenciar las infinitas posibilidades y capacidades que tenemos como seres humanos para construir el mundo a *nuestra* medida. Y ello, porque plantearon un cambio de visión cultural del mundo basado en la disidencia, en la desobediencia a las tradiciones, en la crítica al orden social y moral establecido; en definitiva, una visión opuesta a todos los *procesos ideológicos* que siempre han intentado cerrar el camino para que los desheredados, los excluidos, los explotados y marginados se conviertan en sujetos “políticos” activos y en actores de sus propias vidas.

Los parroquianos de la Taberna de La Campana de la calle Exeter no tenían derecho legal a elegir a sus representantes, pero las relaciones en las que comenzaban a vivir y desde las que intentaban comprender el mundo, los instaban a decidir que sí, que tenían ese derecho y nada ni nadie iba a privarles del mismo. Los marineros del Potemkin, de regreso de otra de las insensatas guerras en las que las naciones se han empeñado –y lo siguen haciendo- a lo largo de la historia, no tenían derecho ni para exigir una buena alimentación y se rebelaron convirtiéndose en un símbolo que años después transformaría el orden mundial. *En esto radica la esencia del proceso cultural: ir reaccionando de un modo creativo frente al conjunto de relaciones sociales, psíquicas y naturales en las que estamos insertos.* Antes no se tenía el derecho, ahora sí. Si no jurídica, los hombres y mujeres que lucharon por cambiar la realidad se ganaron “culturalmente” su lugar en la política desde la revolución mental y material que supuso negar la sumisión y la exclusión.

La cultura no debe ser entendida “ministerialmente”, es decir, como un mero ornamento que los gobiernos usan para adornar sus acciones políticas: inaugurar museos, exposiciones, congresos...como si la cultura fuera algo completamente ajeno a los fenómenos políticos o económicos. Comúnmente se habla de cultura reduciéndola a lo folclórico o a lo museístico; como si fuera algo radicalmente separado y autónomo del resto de procesos sociales, económicos y políticos. Es como si la consideráramos como una dimensión más que se suma a la economía, a la política o al trabajo institucional.

Y esto no es así. La cultura o, mejor, lo cultural, en cuanto que resalta los aspectos dinámicos y procesuales de las *reacciones* culturales frente al mundo, no es un

aspecto o dimensión más que se añade a la realidad. La cultura tiene que ver mucho con el resto de fenómenos sociales. Las creencias, los mitos, las formas de conocimiento, las instituciones y prácticas simbólicas a través de las cuales se van creando y transformando los contenidos de la acción social: la economía, la configuración institucional, la política, etc., no lo son todo en el mundo.

Todo no es cultura. Pero de lo que sí estamos seguros, es que *todo* está guiado, encaminado y dirigido *culturalmente*. Más que animales sociales, somos *animales culturales* que explicamos, interpretamos e intervenimos en el mundo guiados y encaminados por nuestras reacciones culturales –por las metodologías de la acción social que constantemente construimos- frente a la realidad. Por eso, defendemos, que la cultura, vista como lo cultural, sin serlo todo, lo guía todo, lo encamina todo de un modo diferenciado y plural, en tanto que siempre se da en función de los distintos, plurales y diversos entornos de relaciones en los que los seres humanos hemos nacido y en los que, pasiva o críticamente, nos movemos.

De hecho, tal y como vamos a defender en este libro, es a partir de *lo cultural* como vemos, comprendemos y enjuiciamos el mundo. Como veremos más adelante, los productos que nos ofrece la cultura pueden servirnos bien para la opresión, bien para la emancipación. Sin embargo, la cultura a lo largo de la historia, lo que aquí denominamos el “proceso cultural” –para distinguirlo de las posiciones que sólo ven unas coordenadas culturales como las universales- siempre ha consistido en la lucha por *humanizar*, esto es, por reconducir hacia las necesidades y exigencias de lo humano, el conjunto de relaciones que históricamente se han ido construyendo con la sociedad, con nosotros mismos y con la naturaleza. Y esa humanización no tiene más contenido ni más objetivo que la apertura constante de las posibilidades y las capacidades de reaccionar culturalmente –*humanamente*- ante los diferentes contextos sociales, económicos, políticos y geográficos en los que vivimos.

Convencionalmente, *lo cultural* se define, bien por el conjunto de productos culturales que se dan en una determinada nación, etnia o forma de vida: literatura, creencias, música, artes en general, sistemas políticos, ritos..., bien, por el sentido de identidad que comparten los miembros de esa nación, etnia o forma de vida: nos sentimos culturalmente “identificados” con una bandera, con una religión, o con una determinada forma de comunicarnos, etc. Aunque *lo cultural* coincide con estas dos grandes visiones del *proceso*, éste no se reduce únicamente a ellas. Está claro que no

podremos conocer o comprender las culturas sin atender las producciones espirituales y sociales que otorgan la identidad a las personas y los grupos que las comparten.

Sin embargo, esto no nos explicaría la razón que llevó a Thomas Hardy y a sus compañeros a decir *¡no!* al sistema de relaciones impuesto por los poderes hegemónicos de su época, y a reclamar que tenían derecho a algo que estaba prohibido por las leyes de su país. El derecho es un producto cultural concreto; y en este contexto las normas jurídicas vigentes propugnaban que sólo podían votar los propietarios. Hardy y sus compañeros eran trabajadores manuales; los cuales estaban excluidos *jurídicamente* de la producción y reproducción de las condiciones políticas que primaban en ese momento histórico. Lo que hicieron fue *reaccionar* culturalmente, o, lo que es lo mismo, asumir lo que siempre se les había negado, es decir, su capacidad humana genérica de hacer y des-hacer el mundo recibido y heredado. Con ello, lograron *decir* que ¡no!, que era *injusto* que no se les permitiera desplegar su capacidad genérica de hacer. Y al *decir* las cosas desde un punto de vista distinto a lo que propugnaba el derecho y la política dominantes, *reaccionaron* creativamente e iniciaron un nuevo proceso que logró, con el tiempo, ir cambiando las perspectivas de cada vez un mayor número de seres humanos.

Lo cultural, ese *proceso* que hace que surjan disidentes del orden jurídico o identitario dominante, es algo más que el espectáculo y el consumo pasivo de producciones culturales ajenas a dicha capacidad humana genérica de hacer y des-hacer los mundos. La cultura es el proceso a partir del cual los seres humanos se relacionan creativamente con el mundo, con la realidad en la que desarrollan sus vidas. Por esa razón, estamos intentando no utilizar el término *cultura* en abstracto, sino utilizando las posibilidades de la gramática, hablaremos siempre de *lo cultural*, con lo que nos estaremos refiriendo a ese dinamismo de los sistemas de relaciones que los seres humanos ponen en práctica gracias a su capacidad genérica de hacer y deshacer mundos hegemónicos que se presentan como si fueran los únicos posibles.

Es decir, mas que de “cultura” hablaremos de “procesos culturales”, es decir, de *un proceso, no sólo de creación de identidad, sino también de creación de sentidos, de nuevos signos culturales, en definitiva, de nuevas relaciones sociales, psíquicas y naturales en contextos concretos y específicos. La cultura nos permite sentirnos como seres pertenecientes a una nación, a una forma de vida, a un modo específico de ver y entender el mundo; pero si ampliamos su sentido hacia “lo cultural”, también, nos permite plantear objetivos, finalidades, valores que dan sentido a nuestras vidas, incluso*

yendo más allá de los límites físicos y simbólicos en los que pretenden encerrarnos los conceptos de nación o formas de vida concretas.

Gráficamente podríamos utilizar la imagen de una montaña. Como se dice en el ámbito de las filosofías orientales, la cima de la montaña no es nada sin las laderas: en éstas están los árboles y la piedra necesaria para mantener erguida la montaña. Pero sin la cima, sin lo que está allá arriba y nos atrae irresistiblemente, la montaña deja de serlo para convertirse únicamente en un conjunto de elementos sin sentido. En nuestra imagen, la cultura como identidad es la que se despliega en las laderas de la montaña: naciones, formas de vida, literaturas, símbolos...que nos hacen sentir miembros de una comunidad, de un grupo. Pero también la cultura, entendida como *proceso cultural*, es la subida hacia la cima. Es construir finalidades, objetivos que nos hacen salir de nuestro pequeño entorno y lanzarnos a descubrir otras identidades, otras formas de pertenencia, otras creencias, permitiéndonos comprender y enjuiciar críticamente el entorno identitario en el que hemos nacido y hemos sido educados.

Los ciudadanos “filmados” por Eisenstein compartían la misma sensación de pertenencia cultural (literatura, teatro, instituciones) con los gobernantes de su época; pero, alimentados por la lucha contra la opresión, buscaban dar otro sentido a su existencia. Un sentido diferente del que tradicionalmente esos símbolos de identidad les otorgaban. Al luchar social y culturalmente crearon una metodología distinta de la acción social, y desde ahí comenzaron a percibir la realidad social, la naturaleza y a ellos mismos de una forma que no coincidía con los parámetros culturales hegemónicos.

Cuando hablamos de “lo cultural”, pues, nos referimos al proceso que permite justificar o criticar, legitimar o rechazar el conjunto de relaciones dadas entre los seres humanos y la naturaleza, -tanto externa (naturaleza física) como interna (naturaleza psíquica)- y entre los diferentes grupos sociales que existen en un momento histórico determinado (naturaleza social). Y, todo ello, en un sentido creativo, dinamizador, inclusivo, solidario y, sobre todo, emancipador de las cadenas ideológicas que cierran la posibilidad de la subversión de los órdenes establecidos y de la creación de órdenes sociales y simbólicos nuevos y alternativos.

El modelo que proponemos para el estudio de “lo cultural” debe ser consecuente con este *elogio de la creatividad* humana que hemos expuesto con anterioridad. De este modo, no pretendemos ser sistemáticos ni plantear un esquema cerrado que tienda a explicar globalmente todas las reacciones humanas frente al mundo en que se vive. Más bien, propondremos un modelo flexible, contextualizado, cuya figura, más que una

bandera o un himno, sea *un puente*, una construcción que conecte orillas, que respete las diferencias pero sin renunciar a la articulación social y política necesaria que impida que esas diferencias se conviertan en desigualdades; en definitiva, un modelo dinámico, subversivo de los órdenes hegemónicos que se presentan como si fueran “lo natural”, lo “único”, lo “universal”.

Contra esta tendencia a la homogeneización debemos aceptar una paradoja: el único dogma, lo único inmovible de nuestro mundo es *la inexistencia de dogmas y de consideraciones cerradas del mundo*, por mucho que ésta sea la tendencia a la que nos impulsan los viejos y nuevos colonialismos y los nuevos y viejos fundamentalismos que pululan por nuestras conciencias gracias a los procesos de manipulación ideológicos. Además, el modelo que proponemos, tal y como se deduce de los ejemplos de creatividad humana expuestos más arriba, es un modelo que nos va a instar a abandonar todo tipo de sistemas de coherencias cerrados e inmutables, por muy susceptibles que sean de ser formalizados y enjaulados lógicamente o silogísticamente.

Tal resistencia a la coherencia absoluta vendrá impulsada por una constatación que imprimirá su sello en todas las páginas que siguen: *no puede haber reacción cultural frente al mundo si no abrimos los ojos y los oídos a lo que está fuera de nuestra forma de ver y percibir el mundo*.

La imagen del puente es importantísima. No puede haber puentes si no existen, por lo menos, *dos* orillas. El puente une, por su propia naturaleza de *puente*, dos territorios, dos espacios que pueden, y de hecho tienen mucho que ver en la mayoría de las ocasiones, con formas distintas de explicar, interpretar e intervenir en los sistemas de relaciones que constituyen las realidades de todos los seres humanos.

Al existir el puente, es decir, el proceso cultural, ocurren, por lo menos, dos cosas: la primera es que los sistemas de coherencia dejan de ser susceptibles de ser analizados desde lógicas formales y cerradas, para abrirse a lo que viene de la otra orilla, a diferentes formas de coherencia, a diversas lógicas y racionalidades y a diferentes posibilidades de percepción y acción ante el mundo; y, segunda, al existir el puente que conecta, que articula, que nos abre a los otros, nos vemos obligados a tomar conciencia de que lo cultural no se da en el vacío, sino en contextos precisos, en situaciones en las que nos vemos obligados a reaccionar frente a lo que ocurre a nuestro alrededor.

Las imágenes que nos ayudan a entender todo lo que decimos son dos.

En primer lugar, asistamos a la historia legendaria del titán Anteo. Anteo el Titán, hijo predilecto de Gea, la diosa de la tierra en la mitología del Mediterráneo, habitaba las costas nor-occidentales del actual Marruecos. De hecho, la ciudad de Tánger recibió su nombre de la esposa de Anteo, Tingis. Pues bien, la leyenda cuenta que nuestro titán, muy seguro de sí mismo a causa de la protección que le brindaba *su contexto* -la tierra, comandada por su madre-, no cesaba de provocar a todo el que atravesaba el mítico paso hacia lo desconocido que, con los siglos, se llamó Estrecho de Gibraltar (en homenaje a la roca en la que “el moro” Tarik comenzó la aventura de Al-Andalus). Mientras sus pies estuvieran en contacto con la tierra, Anteo resultaba siempre vencedor. Todos morían en el combate porque no conocían su secreto. Así pasaron los siglos, y así murieron muchos incautos a manos del marido de Tingis. Todo siguió igual, hasta que por el actual norte de África pasó Hércules con el fin de llevar a cabo una de sus tareas: el robo de las manzanas de oro que crecían en el Jardín de las Hespérides, situado, dicen, muy cerca de Tánger y de la actual Larache. Hércules, astuto como nadie dada su turbulenta vida, pronto percibió el “misterio” de la fuerza de Anteo: estar bien plantado en su contexto, en la tierra. Hércules se acercó y con su descomunal fuerza, probada en mil avatares, levantó a Anteo del suelo y éste no pudo resistirse ante lo que fue su final como titán provocador y pendenciero.

La simbología de la leyenda es brutal: sólo podemos sobrevivir y luchar con posibilidades de victoria si somos conscientes de los contextos en los que estamos insertos. Sólo podremos, pues, reaccionar culturalmente en el sentido dinamizador y subversivo de los órdenes hegemónicos dominantes, *si sabemos donde estamos*, si somos conscientes de las circunstancias que nos rodean y, por supuesto, de los cambios que dichas circunstancias y dichos contextos padecen. Anteo no pudo resistirse a la astucia de Hércules debido a que ni siquiera podía concebir que pudiera existir otro contexto que no fuera el que le proporcionaba su madre Gea. ¿Cómo luchar y reaccionar en el aire? ¿Qué hacer cuando el mundo cambia? Son preguntas que sólo pueden responderse culturalmente si somos conscientes de que estamos “situados” en contextos, los cuales nos condicionan, pero no nos determinan.

Anteo no sabía construir puentes entre las orillas; peleaba e, incluso, vencía sin saber la razón de su poder. Hércules sí era un constructor de puentes, alguien que sabía luchar y vencer teniendo siempre presentes el lugar que pisaba y la fuerza de su contrincante, la cual era utilizada en su propio beneficio. Sólo desde el contexto del puente –desde la conciencia de lo pasado y de lo futuro, desde nuestra orilla y la orilla

opuesta- es como podemos reaccionar culturalmente de un modo creativo y subversivo. Todo lo demás, el encerrarnos en nuestro sistema de coherencias y no reconocer que no es más que el producto de una reacción cultural frente al contexto en el que vivimos –y no un sistema eterno y natural- no conduce más que a la pasividad y al desencanto.

Veamos si no la segunda imagen que “contamina” todo nuestro libro. En esta imagen aparece un hombre que está dentro de una habitación. En ésta no hay ventanas, pero sí hay una puerta que *no está cerrada*. El hombre, cansado de ver todos los días los mismos muebles y las mismas esquinas, decide salir de la habitación. Su decisión es salir y para ello acude a su sistema de coherencias: “si quiero salir al exterior debo empujar la puerta hacia fuera. Ya que no quiero entrar sino salir, la puerta *debe* abrirse hacia fuera de la habitación”.

Lo vemos ahí, empujando infructuosamente la puerta, que, como decimos, no está cerrada, pero que, por causas ajenas a su sistema de coherencias, no puede abrir. Lo intenta una vez y otra, hasta que se cansa y vuelve de nuevo su mirada hacia los muebles y las esquinas que le son familiares. En ese momento, nuestro hombre piensa: “¡Qué más da! Me quedo aquí, pues, ¿qué es lo que me garantiza que fuera de esta habitación, fuera de este mundo, fuera de mi sistema de relaciones, fuera de mis coherencias y de mi lógica, sigue existiendo el mundo? Aquí me quedo disfrutando de la seguridad y del confort de mi sistema de seguridades”. Lo que no sabe nuestro hombre es que, aunque él quiera salir de la habitación y su sistema de coherencias le induzca a abrir la puerta hacia fuera, ésta *se abre hacia dentro*. ¿Por qué?, pues porque no hay una sola habitación en el mundo, no hay un solo sistema de coherencias, no estamos, como ocurre en la película *Cube*, representando un mundo de cárceles, jaulas y celdas incomunicadas, sino un mundo repleto de *otras* habitaciones, *otros* “cubos”, *otros* sistemas de coherencias, *otras* modalidades de percibir y actuar en el mundo, *otras* formas de acción y de reacción. Y esas *otredades* no son entidades alienígenas, sino espacios donde habitan “otros” seres humanos que también quieren salir de sus habitaciones para “entrar” en “otras”, en este caso, las nuestras.

Por eso, la puerta de nuestro hombre, como la de todos los seres humanos que habitan nuestro mundo, se abren hacia dentro, posibilitando, con ello, el paso de un lugar a otro, el cruce del puente, el reconocimiento de que no estamos solos, de que lo que garantiza la existencia de nuestro propio espacio es que existen otros que habitan espacios diferentes y que pretenden entrar en los nuestros. Sin ese reconocimiento de la existencia de otros, podremos construir una habitación cómoda, repleta de

electrodomésticos y de máquinas de entretenimiento, pero nunca estaremos seguros de lo que hay más allá de la puerta que no podemos abrir. Sentiremos miedo frente a los que la empujan buscando compartir los beneficios que nosotros hemos conseguido a su costa. Les pondremos cerrojos a base de leyes de extranjería y de semáforos en rojo que les impedirán entrar con normalidad en nuestro entorno. Destruiremos los puentes y nos acorazaremos en nuestros “interiores”. Y, sin saberlo, nos iremos retirando de las posibilidades de reacción cultural y acabaremos embruteciéndonos en la pasividad, en el consumismo y en la ausencia de indignación frente a la injusticia, única prueba, decía el gran filósofo alemán Max Horkheimer, de la verdad de la existencia.

Capítulo 3- *El alfarero y la arcilla. El criterio de verdad de un proceso cultural creativo y trasgresor (los tres imaginarios culturales).*

Será a partir de estas imágenes cómo iremos construyendo los materiales que consideramos necesarios para reforzar la capacidad humana genérica de hacer y deshacer mundos, es decir, la capacidad genérica de crear y de transformar los entornos de relaciones en los que nos ha tocado vivir.

Acudamos brevemente a otros ejemplos de instauración de procesos culturales creativos: 1º) recordemos las reacciones que provocó la detención y posterior ejecución de los trabajadores anarquistas de origen italiano Sacco y Vanzetti. Ante la injusticia brutal y despiadada que los tribunales norteamericanos ejercieron contra estos dos trabajadores al acusarlos de crímenes que en absoluto habían cometido con el objetivo de criminalizar las acciones colectivas de los sindicalistas, en gran parte del mundo surgieron como géiseres, mucho tiempo apagados, revueltas, manifestaciones, protestas, críticas al conciliábulo de jueces, políticos y policías que funcionaban como eslabones de la cadena de represión que inició el modo de producción capitalista cuando se vio amenazado por acciones colectivas de rechazo a su metodología, hasta entonces, considerada como la única y la natural. El asesinato *legal* de Sacco y Vanzetti propició *reacciones* culturales de largo alcance, pues abrieron la posibilidad de crítica a los *procesos ideológicos* que intentaban evitar que los trabajadores asumieran la conciencia de su explotación y la creación de un espacio cultural *significativo* en el que la identidad no se entendía únicamente como la veneración de una bandera o un himno,

sino como la propuesta continua de sentidos, signos, convenciones y símbolos repletos de ansias de cambio y transformación del mundo que se había heredado del siglo XIX.

2º) la huelga general que en 1917 sacudió, primero a la población de Sao Paulo y que, a continuación, fue seguida en gran parte de Brasil. Más de cincuenta mil obreros y obreras paulistas, de una población total de 300.000, salieron a la calle reivindicando cuestiones concretas: reducción de la jornada laboral, aumento de salarios, prohibición del trabajo infantil, reconocimiento de las asociaciones obreras, y la proscripción de la llamada contribución *pro-patria*, con la que los industriales paulistas gravaban los ya menguados salarios de los trabajadores con el objetivo de ayudar las campañas expansionistas de los gobiernos ¡italianos!.

En un país como Brasil, que había sido el último en abolir la esclavitud y en el que predominaba un sistema caciquil y autoritario de relaciones políticas e industriales, obreros y obreras indefensos, susceptibles de ser masacrados por las armas del ejército y de la policía –siempre dispuestos por “profesionalidad” a defender la ley y el orden hegemónicos- y sin más instrumentos de lucha que su indignación y su negativa a seguir padeciendo las torturas de la explotación que los grandes propietarios e industriales les imponían cotidianamente, salieron a las calles e hicieron temblar las estructuras tradicionales de un país tan inmenso como era y es Brasil.

De esas luchas desiguales surgió con el paso de los años, de las dictaduras y de las irracionalidades autoritarias de unos y de otros, una de las constituciones más progresistas y abiertas del mundo, una constitución y una sociedad que supo expulsar del palacio del gobierno a un presidente corrupto y vendido al capital transnacional. Una constitución en cuyo artículo 3 puede leerse lo siguiente: *constituyen objetivos fundamentales de la República Federal del Brasil 1º-construir una sociedad libre, justa y solidaria; 2º-garantizar el desarrollo nacional; 3º-erradicar la pobreza y la marginalización y reducir las desigualdades sociales y regionales; y 4º-promover el bien de todos, sin prejuicios de origen, raza, sexo, color, edad o cualquier otra discriminación.*

De nuevo, una *reacción* cultural frente a entornos de relaciones que se rechaza supuso la transformación de un proceso ideológico considerado injusto en un proceso cultural abierto y la construcción de espacios culturales significativos en los que la lucha por las garantías jurídicas no olvidan ni ocultan que tras el derecho existen los bienes: la tierra, la libertad sindical, la erradicación del hambre, la eliminación de las causas de la pobreza, la extensión de la educación a todas las capas populares...que

debieran ser los objetivos a conseguir en un país dominado por el sueño y la ilusión que ha supuesto la victoria electoral del presidente José Ignacio “Lula” da Silva.

Y 3º) ¿alguien recuerda los sucesos del verano de 1936 en España, cuando los anarquistas construyeron lo que se denominaron las “comunidades libertarias” en plena guerra contra los rebeldes que, dirigidos por el general Franco, se levantaron contra el orden legítimo de la Segunda República española? Uno puede estar de acuerdo o en desacuerdo con las actividades de los anarquistas y con sus reivindicaciones libertarias en una situación de conflicto bélico entre un ejército regular y armado hasta los dientes por las potencias fascistas europeas y los grupos de resistencia populares que defendieron con uñas y dientes las conquistas sociales y políticas de la Constitución republicana de 1931; pero lo que no podemos dudar es que la “pasión revolucionaria” de los anarquistas fue un ejemplo de puesta en práctica del circuito de *reacción* cultural que iba contra los procesos ideológicos que subyacían, tanto al ejército rebelde de Franco como al de las potencias “democráticas” europeas que hicieron dejación de España en manos del fascismo. Los anarquistas abolieron el dinero como *única* forma de relación social entre las personas, y procuraron transformar otras instituciones consideradas sagradas por los defensores del orden hegemónico que predominaba en Europa por aquella época: la propiedad privada, el matrimonio, la organización jerárquica de la sociedad... En sus breves y efímeras comunidades, los anarquistas españoles fueron construyendo, aunque sólo fuera por unos meses, un espacio cultural *significativo* de dimensiones que aún hoy perduran en muchas mentes y en muchas conciencias.

Arnold Toynbee, el historiador y ensayista, puso de manifiesto en toda su obra la necesidad de que *el alfarero no se hiciese esclavo de la arcilla que manejaba*; lo que en el terreno de lo cultural viene a advertirnos de la necesidad de no “cosificar” – convertir en cosas- las ideas, la memoria y los fenómenos sociales, pues tales tendencias nos hacen olvidar que la historia se construye por las acciones humanas que en ella se van dando. Cuando nos “hacemos esclavos” de la arcilla que manejamos, podemos pensar que las ideas, las teorías y el tipo de sociedad que recibimos y en la que actuamos es la única posible y que no hay salidas alternativas. ¿Cómo criticar lo que no puede ser de otro modo?.

Cuando los productos culturales son considerados como cosas o como máquinas, lo cultural queda reducido a la condición de un instrumento más entre otros, un instrumento de pura dominación que hay que aceptar pasivamente como lo único

defendible. Tal cosificación y “mecanización” de lo cultural puede ser esencial para la expansión indiscriminada de la racionalidad industrial; pero –como nos advierte Max Horkheimer- cuando la misma racionalidad se instrumentaliza y adopta una materialidad ciega a las *reacciones* humanas frente a los entornos de relaciones, todos los contenidos de la acción social se “fetichizan”, se convierten en “fantasmas” ideológicos que sólo sirven para legitimar y justificar los órdenes hegemónicos como si fueran entidades mágicas más que producciones culturales socialmente construidas y experimentadas.

El “esquema” prima frente a la “reacción”; el “cuadrado” frente a las “espirales”; el “territorio” frente a los “itinerarios”; la “pasividad” frente a la *creatividad*. Como Horkheimer desplegó en su *teoría crítica de la sociedad*, debemos ser conscientes de las acciones y reflexiones de los precursores de nuestra forma creativa de ver el mundo. Según Horkheimer, estos precursores del pensamiento y de la acción modernos no inferían sus propuestas radicales de las leyes que dominaban sus espacios y sus tiempos, sino que –constante y conscientemente- las infringían para avanzar hacia nuevos sentidos y significaciones del mundo. Su papel de precursores no fue el de adaptar sus palabras y acciones al texto de viejos documentos o de doctrinas aceptadas de modo general; más bien, se dedicaron a crear nuevos documentos y a luchar por difundir tales “novedades” por todo el orbe conocido. Estos precursores, estos hombres y mujeres de frontera, de ampliación de espacios para la lucha por la dignidad no partían, pues, de lo antiguo o de lo heredado como algo inamovible e inaccesible, sino como una plataforma desde la que “negar” las situaciones de injusticia que los obligaron a plantear nuevas formas de organizar el mundo. El único criterio de verdad para una *teoría crítica de la sociedad* es, por consiguiente, la lucha contra eso que hemos denominado aquí como las “fuentes de la indignación” y que Luc Boltanski, junto a Eve Chiapello, han caracterizado en sus análisis sobre lo que ellos denominan *el nuevo espíritu del capitalismo* de la siguiente manera:

1-La indignación ante la conciencia de la *inautenticidad* de un mundo asociado a los valores básicos del capitalismo: consumismo, apropiación privada de todo, individualismo egoísta, acumulación de capital...

2-La indignación por la *opresión* que producen las estructuras heredadas, en tanto opuestas a la libertad, a la autonomía y a la creatividad de los seres humanos sometidos a la dominación del mercado como fuerza impersonal que fija los precios, designa los seres humanos como productos o servicios y que nos subordina a relaciones

salariales de explotación y expropiación de nuestra capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos.

3-La indignación ante la *miseria* y las *desigualdades* que pueblan nuestro universo social y personal: es decir, ante los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano que colocan a los diferentes individuos y grupos en una situación desigual a la hora del acceso a los bienes necesarios para una vida digna.

4-La indignación, en definitiva, ante el *oportunismo* y el *egoísmo* que, favoreciendo solamente intereses particulares, actúan como mecanismos destructores de los lazos sociales y de las solidaridades comunitarias.

Siguiendo, sobre todo, al sociólogo francés Pierre Bourdieu, Boltanski y Chiapello, distinguen una *crítica artista* (basada en las dos primeras *indignaciones*) y una *crítica social* (basada fundamentalmente en las dos últimas *indignaciones*), y afirman: “una de las mayores dificultades del trabajo crítico consiste en la cuasi-imposibilidad de mantener unidas estas diferentes causas de la indignación e integrarlas en un marco coherente, de tal forma que la mayor parte de las teorías críticas privilegian uno de los ejes, en función del cual desplegarán su argumentación, en detrimento de los otros”. Es decir, para unos lo importante será la “crítica-artista” que se ceba en el desencanto y la inautenticidad que producen las opresiones hegemónicas; mientras que para otros, lo importante será denunciar las desigualdades y los individualismos asociales, en los términos de Boltanski y Chiapello, la “crítica-social”.

Esta dualización ante las fuentes de la indignación tiene importantes consecuencias culturales, pues, sobre todo en el marco de lo que se ha dado en llamar *post-modernidad* la única crítica posible parece ser la crítica cultural ante determinados fragmentos del mundo: la moda, la televisión, los medios de comunicación...negando que pueda haber una reflexión global sobre tales fenómenos y, como consecuencia, rechazando toda posibilidad de re-actualizar la crítica-social que primó durante los decenios finales del siglo XIX y los dos primeros tercios del siglo XX.

Nuestro reto, como defensores de una teoría crítica y creativa de la cultura consiste en articular esas cuatro fuentes de la indignación que, como bien decía Horkheimer, constituyen el criterio de verdad de la reflexión intelectual. No nos basta con denunciar las inautenticidades de la vida burguesa; nuestra reflexión debe partir también de un rechazo de las desigualdades y explotaciones que pueblan nuestro universo, superando, con ello, las tendencias fragmentarias de toda filosofía post-moderna.

La estructura del libro se articula, pues, alrededor de este intento de coordinar los dos tipos de crítica (la artística y la social) y las cuatro fuentes de la indignación (como criterio de verdad de toda reflexión cultural sobre el mundo). En esta línea, y a lo largo de los temas y capítulos que componen el libro vamos a ir desplegando tres “imaginarios” culturales: el *imaginario social instituyente* (a partir del cual explicar, interpretar e intervenir en las relaciones con los otros); el *imaginario radical* (desde el que explicar, interpretar e intervenir en las relaciones con nosotros mismos); y, por último, el *imaginario ambiental bio(socio)diverso* (en función del cual explicar, interpretar e intervenir en las relaciones que mantenemos con los procesos naturales).

En primer lugar, trabajaremos para ir construyendo lo que llamaremos el *imaginario radical*. Este “imaginario” se irá exponiendo a lo largo de toda la Primera Parte titulada genéricamente *Materiales conceptuales: hacia un “imaginario radical”*.

Esta es la parte central del libro, pues en ella se irá desgranando el concepto de proceso cultural que manejamos como eje articulador de todas las ideas desarrolladas en el texto. Concretamente, el concepto se expondrá en el Tema 1. En este Tema volveremos sobre las categorías que se han ido esbozando a lo largo del Prólogo y de la Introducción, intentando en todo momento centrar el análisis y, a la vez, complementarlo con nuevos argumentos y ejemplos. Este Tema 1 comienza con la descripción de la novela corta de Herman Melville *Bartleby el escribiente*. Bartleby, el protagonista del texto de Melville, es contratado por un abogado de Wall Street (*la Calle del Muro*), pero, para sorpresa de todos, no quiere hacer nada de lo que le mandan. A lo largo de todo el Tema vamos a ir intentando comunicar a nuestro personaje la necesidad de asumir un concepto abierto, dinámico y crítico de su situación, que es una representación simbólica del “rechazo al trabajo estéril y repetitivo” que ha impuesto durante muchos años la metodología de la acción social que domina en nuestros procesos culturales.

La negativa a todo tipo de acción que propone Bartleby procede de la ignorancia del dinamismo de los procesos culturales. Bartleby no actúa porque no le ve sentido asumir lo que le viene de afuera. Por esa razón, rechaza el proceso cultural dominante en el Wall Street que le ha tocado vivir. Aunque, como vemos, lo hace de un modo “nihilista”, es decir, sin proponer alternativas a su negativa. Al final, la acción “bartlebyana” no conduce más que a dejarse arrastrar adonde lo conducen las normas y valores dominantes que él no quiere en modo alguno aceptar.

El caso es que Bartleby *prefiere* no actuar, no hacer nada y dejarse llevar por su propia inacción e indiferencia hacia todo lo que lo rodea. Bartleby, como los personajes de la película *The Misfits* –los inadaptados- de John Huston, rechazan la “forma” dominante de racionalidad que se presenta como la única y la universal. Buscan, sin saber cómo, y sin saber con qué instrumentos, otra racionalidad más acorde con su rebeldía frente al mundo. Un final trágico sobrevuela por encima de las cabezas de nuestros románticos personajes.

Y aquí es donde aparecen los autores básicos que nos sirven para desplegar nuestro concepto de proceso cultural (como algo que se enfrenta a todo tipo de proceso ideológico): Edward Said, Gilles Deleuze, Felix Guattari y Michel Foucault. De un modo u otro, estos autores nos proponen buscar otra forma racional de explicar, interpretar e intervenir en el mundo. Esperemos que sus aportaciones al mundo intelectual les sirvan a todos los “bartlebys” y a todos los “misfits” que pueblan nuestros caminos.

Nosotros identificamos esta búsqueda, primero, como un rechazo a la racionalidad *forma-contenido* que predomina en el proceso cultural occidental. Es decir, una racionalidad que propone únicamente la búsqueda de contenidos (y de medios) adecuados para una forma previa, a priori, dada por supuesto y que ni siquiera puede ser contestada, pues es la esencia de lo racional y de lo universal (una forma previa que se materializa en una división social, sexual y étnica del hacer humano que en sus términos más generales coincide con todo lo que sea funcional a los procesos infinitos y sin límites de acumulación del capital). En otros términos, una racionalidad de medios para un fin predeterminado y descontextualizado.

Nuestra opción *racional* implica enfrentarse a dicha “i-rracionalidad” medios (contenidos)-fin a priori (forma previa) desde una concepción materialista de la racionalidad; o, lo que es lo mismo, desde una concepción “empoderadora” de los sujetos que “formalmente” siempre pretenden –aunque, *a veces*, no lo consigan- la consistencia entre sus creencias, sus deseos y sus acciones: lo racional, desde esta concepción, consistiría en la búsqueda de *materiales* (medios) que contribuyan a aumentar las *fuerzas* de los actores sociales en lucha contra los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano que obstaculizan la consecución de esa consistencia que comentamos.

Por tanto, no partiremos de la búsqueda de medios y contenidos que sean adecuados para una forma-fin previa, auto-considerada como lo universal. Más bien,

nuestro trabajo consistirá en la búsqueda y propuesta de “materiales”-medios para poder “reforzar”-empoderar a los actores, los cuales, una vez reforzados-empoderados, pueden iniciar el proceso de establecimiento de *finés* que permitan a todas y a todos enfrentarse contra las formas hegemónicas de división social, sexual y étnica del hacer humano. Es decir, una racionalidad que le permita a Bartleby y a los múltiples *misfits* de nuestro mundo, desarrollar sin imposiciones coloniales e imperialistas su capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos.

En la Segunda Parte del libro -titulada genéricamente: *Materiales ético-políticos*- desarrollaremos lo que ya hemos ido denominando el *imaginario social instituyente*.. Concretamente, en el Tema 2 –en el que trataremos lo cultural como un proceso de ampliación de lo humano-, distinguiremos entre las actitudes excluyentes (actitudes antropeómicas) y las actitudes incluyentes (actitudes antropofágicas) de lo humano; y en el Tema 3, expondremos el imaginario social instituyente a partir de la

* Este largo y central Tema 1, será complementado con el siguiente libro que escribiremos, y en el que analizaremos con todo el detalle posible los “lugares” materiales y/o simbólicos donde se manifiestan los procesos culturales. Es decir, trataremos de desarrollar una teoría crítica de los llamados “espacios culturales”. Este proyecto comenzará con una reflexión crítica dirigida contra aquellas propuestas teóricas y políticas que nos inducen a “volver a la caverna”, que nos quieren hacer pensar que la realidad real no es la que sufrimos en los contextos de relaciones en los que nos movemos, sino la que se proyecta, bajo la forma de sombras, en la pared del fondo de las múltiples cavernas adonde nos han querido re-introducir, por lo menos, desde la redacción de *La República* de Platón. El autor que nos servirá de base para criticar tales propuestas, será, cómo no, Jorge Luis Borges y su relato *El Aleph*. Para nosotros, siguiendo de cerca las propuestas de Hans Blumenberg, lo importante no es bajar al sótano de la casa bonaerense donde Borges sitúa el punto donde se refleja el mundo “verdadero”. Lo importante para nuestro intento de procurar un sentido creativo y trasgresor de lo cultural es, al contrario, salir hacia fuera, hacia el aire limpio -o contaminado- de nuestro contexto, de nuestra realidad, de nuestro entorno de relaciones. Por tal razón, se puede leer en el índice del libro la frase *anti-aleph*. De ahí, pasaremos a revisar la tragedia de *Macondo* que Gabriel García Márquez nos propuso en *Cien años de soledad*. Ni cien, ni siquiera mil años en Macondo nos pueden librar de las invasiones culturales colonialistas, si no cambiamos de perspectiva y vamos construyendo nuevos espacios culturales. En esa línea, a los espacios culturales tópicos (que imponen un lugar a priori para todo y para todos) propondremos, como alternativa, los espacios culturales *ectópicos* (espacios fuera de los lugares comunes, de los prejuicios coloniales y las invasiones imperialistas). Frente a los espacios culturales “cuenco” -que se centran en la necesidad de proteger las formas de vida como si fueran objetos de museo-, les opondremos, como alternativa, los espacios culturales *tiempo* -en los que se admite que todas las formas de vida y, con ellas, todas las explicaciones, interpretaciones e intervenciones en sus entornos de relaciones, han estado siempre en constante cambio a causa de sus innumerables y constantes exposiciones en las zonas de contacto culturales-. Como alternativa a los espacios culturales difusionistas –que parten de la existencia de un centro cultural que se “difunde” por los territorios no culturales ni racionales de la periferia-, opondremos los espacios culturales *liberadores y solidarios* -que parten de la tesis de la convergencia de culturas (no hay centros culturales que se difunden, sino que en todo espacio y lugar los seres humanos han reaccionado culturalmente frente a sus entornos de relaciones). Con ello, pretendemos llegar a la reivindicación de las zonas de contacto entre las diferentes y plurales explicaciones, interpretaciones e intervenciones en el mundo, como los espacios realmente culturales. Zonas de contacto que no van a surgir de la nada, sino que se necesitará para su producción de un esfuerzo y una voluntad subjetivos de construcción del encuentro. Zonas, pues, en las que debemos situarnos para proteger nuestros procesos de reacción cultural frente a la degradación que supone la autarquía y la falta de interrelación con otros procesos de reacción cultural

definición de lo que entendemos por “humanización” (y en el que Homero, Goethe, Cervantes, Shakespeare y Sófocles, entre otros, nos servirán para concretar la frase del sofista Protágoras: *el ser humano como medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son, en tanto que no son*).

La tercera parte del libro, titulada genéricamente *Materiales ambientales: Hacia un “imaginario ambiental bio(socio)diverso*, es la parte más breve de nuestro texto, pero de ninguna manera debe entenderse como la de menos importancia. Tratamos en ella de un tema tan acuciante para la conciencia cultural contemporánea como es el de las relaciones entre cultura y naturaleza.

Esta tercera parte del libro, consta de los seis capítulos que conforman el Tema 4. En él, hemos intentado desarrollar ese *imaginario ambiental* (no meramente ecológico) *bio(socio)diverso* (no sólo desde la perspectiva de la biodiversidad natural, sino, asimismo, de la biodiversidad social y humana).

En esta tercera parte del libro trataremos de encontrar los puntos de apoyo necesarios (los materiales adecuados) para dar sentido cultural a las interrelaciones entre los seres humanos, los árboles, los animales, las selvas, las ciudades...es decir, los materiales precisos para desarrollar otras formas de convivencia entre los procesos de humanización y los procesos naturales, los cuales, lo quiera o no la racionalidad occidental *fines-medios*, se encuentran siempre bajo los términos de la alianza y la interrelación.

Cuenta la leyenda sumeria de *Gilgamesh* que éste y los suyos pretendieron crear la ciudad más rica del mundo por entonces conocido. Para tal fin se necesitaban miles y miles de toneladas de madera noble. Ni cortos ni perezosos, los soldados comandados por Gilgamesh se dirigieron a la selva que rodeaba sus territorios (selva hoy en día desaparecida y convertida en un puro desierto). Dicho *espacio forestal* era de tanta importancia, que estaba protegido por toda la fuerza del Dios Enlil, el cual había colocado en la entrada a su esbirro Humbaba.

Al principio, Gilgamesh y los suyos quedaron prendados de la belleza y riqueza natural de la selva. Tal era su profundidad y frondosidad. Pero, una vez pasado su pasmo estético, lograron vencer a Humbaba y acabaron con los árboles y la biodiversidad para calmar su sed de progreso y dominio. Al hacer esto, rompieron el pacto fundamental que el dios Enlil había realizado con los seres humanos; pacto bajo el que se decía que mientras se respetara la selva el dios aprovisionaría de comida a los humanos.

Enlil, profundamente molesto con Gilgamesh y sus soldados y desconfiando ya de todos los seres humanos, los condenó a padecer continuamente sed, hambre, frío y calor dado su desprecio a los procesos naturales por él cuidados y mantenidos desde el inicio de los tiempos.

Las agresiones al medio ambiente han aumentado tanto en nuestros tiempos que, creemos, ha llegado el momento de sacar consecuencias de la leyenda de Gilgamesh y Enlil. Los efectos desastrosos de las acciones explotadoras y destructoras que, impulsadas por la necesidad constante de acumulación de capital, se están llevando a cabo sobre el medio natural, nos están acuciando a tomar medidas para evitar que la amenaza de Enlil llegue a sus últimas consecuencias.

Si no *reaccionamos* culturalmente contra los procesos ideológicos explotadores que, no sólo están bloqueando nuestra capacidad vital de reaccionar frente al entorno que vivimos, sino que también están hipotecando la vida de las futuras generaciones, y construimos espacios culturales bio(socio)diversos basados en los deberes de respeto y reciprocidad con la naturaleza, de poco nos va a servir nuestra propuesta de creatividad y de despliegue de esa capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos. Hagamos y des-hagamos el mundo. Pero, desarrollemos nuestra capacidad humana genérica de hacer, partiendo siempre y en todo momento de las exigencias de sustentabilidad y de precaución. Sólo de este modo, podremos sustentar lo cultural y afirmarnos en lo que somos: animales culturales.

BIBLIOGRAFIA ESPECÍFICA.-

- Adélaïde-Merlande, J., *La Caraïbe et la Guyane au temps de la Révolution et de l'Empire (1789-1804)*, Karthala, Paris, 1992.
- Arnold, A.J., *Modernism and negritude: the poetry and poetics of Aimé Césaire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1981
- Asena, O., *Dioses y hombres: Gilgamesh*, Publicaciones de la Asociación de Directores de Escena de España, Madrid, 1991.
- Barthélémy Amengual, *El Acorazado Potemkin –Bronienocets Potiomkine- Sergei M. Eisenstein*, Paidós, Barcelona, 1999
- Blanco Corrujo, O., *Olimpia de Gouges (1748-1793)*, Ed. del Orto, Madrid, 2000.
- Barthes, R., *Ensayos críticos*, Seix Barral, Barcelona, 2002

- Bourdieu, P., *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1991
- Bourdieu, P., *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1993
- Bourdieu, P., (ed.). *La miseria del mundo*, Akal, Madrid, 1999.
- Bourdieu, P., *Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Anagrama, Barcelona, 1999
- Bottero, J., López Borja de Quiroga, P., *La epopeya de Gilgamesh: el gran hombre que no quería morir*, Akal/Oriente, Madrid, 2004.
- Briens, P., *Toussaint Louverture: le Napoléon noir*, Hachette: Edi-Monde, Paris, 1985.
- Césaire, A., *Poemas*, Plaza y Janés, Barcelona, 1979.
- Césaire, A., *Toussaint Louverture: la Révolution Française et le problème colonial*, Présence africaine, Paris, 1981.
- Chuck D., (con Yusuf Jah), *Fight the Power: rap, raza y realidad*, Sociedad General de Autores y Editores, Madrid, 2002.
- Decker, J.L., “The State of Rap: The Time and Place of Hip-Hop Nationalism” in Ross, A., and Rose, T., (eds.), *Microphone Friends: Tough Music, Youth Culture*, New York, Routledge, 1994.
- Dorsey, B., *Spirituality, sensuality, literality: blues, jazz, and rap as music and poetry*, Braumüller, Wien, 2000.
- Dorsinville, R., *Toussaint Louverture ou la vocation de la liberté*, Editions du Cidihca, Montréal, 1987.
- Dyson, M., “The Politics of Black Masculinity and the Ghetto in Black Film” in Becker, C., (ed.), *The Subversive Imagination: Artists, Society, and Social Responsibility*, London, Routledge, 1994.
- Entrevista a Chico Mendes, publicada bajo el título *Fight for the Forest: Chico Mendes in His Own Words*, Latin American Bureau, London, 1989.
- Hecht, S., y Cockburn, A., *The Fate of the Forest: Developers, Destroyers, and Defenders of the Amazon*, Verso, London, 1989.
- Holloway, J., *Cómo cambiar el mundo sin tomar el poder*, Viejo Topo, Barcelona, 2002.
- Inieta, F., *El planeta negro. Aproximación histórica a las culturas africanas*, Los libros de la catarata, Madrid, 1992.
- James, C.L.R., *The Black Jacobins: Toussaint L’ouverture and the San Domingo revolution*, Allison & Busby, London, 1982

- Eisenstein, S.M., *Anotaciones de un director de cine*, Arte y Literatura, La Habana, 1977.
- Harvey, J. Kaye and McClelland, K., (eds.), *E.P. Thompson: Critical Perspectives*, Polity Press, London, 1990.
- Lipsitz, G., *Dangerous Crossroads: Popular Music, Postmodernism, and the Poetics of Place*, Verso, London, 1994.
- Loza, S., *Musical Aesthetics and Multiculturalism*, University of California: Department of Ethnomusicology e Systematic Musicology, Los Angeles, 1994.
- Marley, R., *No woman no cry*, Ediciones B, Barcelona, 2004.
- Martin, M., *Mourir pour les Antilles: indépendance nègre ou esclavage (1802-1804)*, Ed. Caribéenes, Paris; CERC, Cayenne, 1991.
- Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858*, Siglo XXI, Madrid, 1976.
- Mattelart, A., *Historia de la utopía planetaria. De la ciudad profética a la sociedad global*, Barcelona, Paidós, 2000.
- Monty, C., *Bob Marley: positive vibration*, La Máscara, Valencia, 1995.
- Negri, A., *Marx más allá de Marx: cuaderno de trabajo sobre los Grundrisse*, Akal, Madrid, 2001
- Ortner, H., *Sacco y Vanzetti: el enemigo extranjero*, Txalaparta, Tafalla, 1999.
- Pasquet, F., *La deuxième mort de Toussaint Louverture*, Actes Sud, Arles (Bouches-du-Rhône), 2001.
- Pudovkin, V., (y estudios de Sergei M. Eisenstein y S. Timoschenko), *Argumento y montaje: Bases de un film*, Futuro, Buenos Aires, 1956
- Puleo, A.H., *La Ilustración olvidada: La polémica de los sexos en el siglo XVIII*, Anthropos, Madrid, 1993
- Peoples' Global Action (<http://www.nadir.org/nadir/initiativ/agp/> 31 de Agosto de 2004).
- Pluchon, P., *Toussaint Louverture: fils noir de la Révolution Française*, L'Ecole des loisirs, París, 1989.
- Revkin, A., *Chico Mendes. Su lucha y su muerte por la defensa de la selva amazónica*, Paidós, Barcelona, 1992
- Rosaldo, R., *Cultura y Verdad: la reconstrucción del análisis social*, Abya-Yala, Quito, 2000.

- Rose, T., *Black Noise: Rap Music and Black Cultura in Contemporary America*, Wesleyan University Press, London, 1994.
- Rose, T., "Give me a (break) Beat! Sampling and Repetition in Rap Production" in Bender, G., and Druckrey, T., (eds.) *Culture of the Brink: Ideologies and Tecnology*, Seattle, Bay Press, 1994
- Said, E., *El mundo, el texto y el crítico*, Debate, Barcelona, 2004.
- Said, E., *Las representaciones del intelectual*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Steiner, G., *Lenguaje y Silencio: ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Steiner, G., *Pasión Intacta: Ensayos 1978-1995*, Siruela, Madrid, 2001.
- Summerfield, E., and Lee, S., *Seeing the Big Picture: Exploring American Cultures on Film*, Intercultural Press, Yarmouth, Maine, 2001.
- Summerfield, E., *Crossing Cultures through Film*, Intercultural Press, Yarmouth, Maine, 1993
- Thompson, E.P., *Miseria de la teoría*, Crítica, Barcelona, 1981.
- Thompson, E.P., *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1989.
- Toynbee, A., *La civilización puesta a prueba*, EMECÉ, 1960.
- Toynbee, A., *Estudio de la historia*, Altaya, Barcelona, 1994.
- Troop, D., *Rap Attack: African Jive to New York Hip Hop*, Pluto Press, London, 1984.
- Vázquez, M., *Bob Marley*, La Máscara, Valencia, 1998.
- Ventura, Z., *Chico Mendes. Crime e Castigo*, Companhia das Letras, Sao Paulo, 2003
- Weber, M., *Ensayos sobre sociología de la religión*, Taurus, Madrid, 1987.
- Williams, R., *Cultura: sociología de la comunicación y del arte*, Paidós, Barcelona, 1982
- Williams, R., *Sociología de la cultura*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Williams, R., *Hacia el año 2000*, Crítica, Barcelona, 1984
- Willis, P., *Aprendiendo a trabajar: cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Akal, Madrid, 1988

TEMA 1. El enigma de *Bartleby el escribiente* y el concepto de proceso cultural

Capítulo 1.- El planteamiento: dos formas de inadaptación (Bartleby se encuentra con Gramsci en la cárcel)

En 1853 Herman Melville publica uno de los relatos más inquietantes de la historia literaria moderna y contemporánea. Se trata de *Bartleby el escribiente*. En un despacho de abogados de Wall Street, uno de los escribientes, Bartleby, se niega, o, mejor dicho, *prefiere* negarse a hacer lo que sus superiores le mandan por causas absolutamente desconocidas para todos. Hasta tal punto Bartleby es pasivo ante lo que le rodea que prefiere quedarse en su mesa de trabajo contemplando el muro[·] que ve desde la ventana que moverse a la nueva oficina donde se han mudado, huyendo de su presencia, sus compañeros. Incluso se niega a realizar el mínimo cambio en su vida, cuando su jefe, intrigado e, incluso, compadecido, por la situación que atraviesa su subordinado, le ofrece irse a vivir con él a su propia casa en espera de resolver su desesperada situación. Alrededor de Bartleby todo es confuso, primero, por no actuar según los cánones culturales en los que, eso sí a duras penas, se mueven todos los demás seres humanos, y, segundo, por dejarse arrastrar pasivamente y sin mostrar fuerza de voluntad alguna a una muerte solitaria y desgarrada en la cárcel donde fue internado por vagabundo.

A diferencia de sus compañeros de oficina, Bartleby no se esfuerza por llegar a ser algo, por ser competitivo, por esperar ansiosamente el momento de ser jefe y reproducir así las condiciones en las que ahora viven los subordinados. Bartleby ni siquiera funciona como un agente subversivo que va contra las convenciones dominantes. Sólo repite una y otra vez “preferiría” no hacer tal o cual cosa, con lo que

· Publicada originalmente en *Putnam's Monthly Magazine*, bajo el título *Bartleby, the Scrivener: A Story of Wall Street*, aunque en su reedición de 1856, incluida en el libro de relatos *The Piazza Tales* se presentó únicamente como *Bartleby*

· El símbolo del “muro” es recurrente en todo el relato: mientras está en su mesa de trabajo, Bartleby se dedica a contemplar el muro que se levanta frente a su ventana, y, al final del relato, cuando el personaje está recluido en la cárcel –también simbólicamente apodada *The Tomb* (la tumba)-, lo único que hace es dedicarse a observar el muro de los patios de la misma. En nuestra interpretación del relato el símbolo del muro es esencial, pues Bartleby, en su misma incomprensión de su diferencia con respecto a los demás, debe parecerle el mundo como un muro infranqueable e inamovible

ni siquiera realiza un esfuerzo de voluntad antagonista frente a la situación en la que vive, sino que muestra su deseo de que lo dejen tranquilo contemplando los muros que lo separan de una realidad deshumanizada como la de *Wall Street*. Nadie lo puede comprender, es un extraño, su racionalidad es diferente a la que domina en las mentalidades de los que lo rodean. Es un loco, un bárbaro. No entiende el *lenguaje* que comparten los demás. Por consiguiente, debe ser encerrado y separado del mundo de los normales, de los voluntariosos y competitivos compañeros que se desviven día tras día por arrancar un trocito del pastel que a grandes bocados consumen los poderosos y privilegiados del mundo.

Su jefe, el narrador-protagonista del relato, compadecido como decimos por la soledad y el desamparo de su subordinado, intenta encontrar soluciones individuales a la situación de Bartleby. Pero todo es infructuoso. Barleby no es un ser humano de carne y hueso, es un arquetipo, una imagen de la degradación en la que va cayendo una humanidad que, al enfrentarse a los “muros” de lo que “se presenta” como realidad inmutable, no es consciente de su potencialidad de transformación del mundo en el que sobrevive. Bartleby es el prisionero de la caverna que ha vuelto al fondo de la misma después de ver que los demás no vemos más que sombras y apariencias. Pero conocedor del trágico resultado del aventurero platónico que, después de romper sus cadenas, vuelve al interior de la caverna e intenta convencer a sus congéneres del error de sus apreciaciones, y es descuartizado por los que lo consideraban un loco y un bárbaro, nuestro personaje se recluye en su interior y eleva a su alrededor *otro* muro, esta vez, de silencio y de pasividad. No, Bartleby, a diferencia de sus compañeros de oficina, no puede hallar una salida individual de ese cerco de apariencias y sombras que los procesos ideológicos nos hacen creer que es nuestra situación *natural*. En un momento del relato, el abogado le reclama a nuestro personaje *Pero, ¿qué derecho humano tiene usted a quedarse aquí? ¿Paga usted alquiler? ¿Paga usted mis impuestos? ¿O acaso es suya esta propiedad?*, con lo que Bartleby queda excluido de lo humano al no cumplir los requisitos previos necesarios para entrar en ella de pleno derecho.

A Bartleby no le valen soluciones individuales. Sólo le quedaría una posibilidad: cambiar los supuestos básicos en los que se basa este mundo de sombras, romper los muros que lo separan del mundo y dejar que la luz entre a raudales en el espacio que habita. Pero. Bartleby no puede hacer tal cosa. Sólo *prefiere* no cumplir las órdenes que se le dan. El único modo de que, por lo menos, le hicieran caso sería mostrando, a través de su acción, que hay muchas otras posibilidades de vivir humanamente; otros modos

de existir aparte de las que se reducen a pagar alquileres, hipotecas, declarar impuestos o disfrutar de los derechos de propiedad. Pero, tanto para Bartleby como para su jefe, el Abogado, esto es imposible, dado que los valores bajo los que viven sus vidas se les han presentado como inalterables e inmutables, es decir, naturales y, por ello mismo, no susceptibles de cambio o transformación: es el muro, *the street of the wall*. Para nuestro abogado, como para otros personajes de Melville como el Don Benito de *Benito Cereno* o el Capitán Vere de *Billy Budd*, el mundo está formado por un conjunto de formas estables que deben ser protegidas contra el caos, la anarquía, la diferencia y, por supuesto, del antagonismo de quienes no disfrutaban de sus privilegios y *derechos*. Y la mejor forma de protección es la de convencer a los subordinados, a los explotados y a los excluidos de que sólo hay un orden de valores bajo el que vivir y sólo una forma de acción: adaptarse a ellos y soñar con ser uno de sus triunfadores. Salir de esta *caverna* es peligroso, pues uno queda marginado del mundo regido por la racionalidad dominante. Pero ¿hay otra *salida*?

Bartleby *parece* resistirse a las sombras que oscurecen las vidas de sus compañeros de trabajo: uno de ellos, absolutamente neurotizado por un trabajo absurdo, y el otro, un perfecto trepador que sólo espera el momento de ser él quien imponga su férrea mano sobre sus potenciales subordinados[·]. Ambos personajes sufren las duras condiciones de vida que le imponen desde afuera, pero incluso son capaces, con tal de acercarse al jefe, de trabajar más de la cuenta y cumplir servilmente las órdenes del superior. Su capacidad genérica de hacer está completamente subsumida en los intereses de la empresa a la que sirven.

Bartleby *prefiere* no seguir el juego. Él prefiere “no hacer” y así lo pone en práctica, planteando indirecta y oblicuamente su rechazo al mundo en el que está arrojado. Pero lo hace mal. En realidad, *no hace*; pero tampoco actúa en consecuencia.

· Nos referimos a Turkey, el oficinista manso y servicial por las mañanas, pero que al caer la tarde se enfurece y carga contra todo y contra todos. Cuando entraba en crisis Turkey *hacía un ruido desagradable con la silla, dejaba caer la ‘sand-box’; al arreglar las plumas las hacía pedazos y las tiraba al suelo con violencia repentina* (p. 78 de la edición castellana publicada en la editorial Cátedra, Madrid, 2001)

- Es Nippers: joven ambicioso pero aquejado de una indigestión crónica y que nunca encuentra el sitio adecuado para trabajar; siempre se le ve cambiando la mesa de su escritorio buscando la mejor posición y, por supuesto, nunca se encuentra a gusto en la misma. *O, si algo quería, -cuenta Melville- era deshacerse de la mesa de escribiente para siempre...Nippers se levantaba a veces con impaciencia de su asiento, y doblándose sobre la mesa, extendía los brazos, agarraba el pupitre entero y lo movía y sacudía con un movimiento terrible y pesado, como si la mesa fuese un agente involuntario perverso que intentase vejarse y contrariarlo.* (op. cit., p. 80) En los casos de Turkey y Nippers se muestra el rechazo al trabajo rutinario y esclavizante de las oficinas decimonónicas; pero Melville, como no podía ser de otro modo, no podía sacar todas las consecuencias sociales de sus intuiciones.

Mostrando pasividad *individual* ante ese *muro* de apariencias, no le queda otro camino que el de sufrir por parte de los demás la incomprensión y el desprecio. Culturalmente, Bartleby es un inadaptado, un *misfit*, alguien que se resiste a los criterios de medida del mundo en el que, quizá a su pesar, vive. Pero ni dice, ni muestra a los demás, ni reflexiona el por qué y el para qué de su descontento y de su resistencia. Sólo sabe que no es de este mundo, pero tampoco hace nada para cambiarlo ni para crear las condiciones que permitan pensarlo y ponerlo en práctica de otro modo. Con su escepticismo (*preferiría no hacerlo*) no hace más que reforzar las certezas y valores absolutos de quienes lo rodean, asegurándose el desprecio y la incomprensión: “es un loco –repiten los que lo conocen y sufren sus negativas-, encerrémosle y acabemos con el problema”.

A Bartleby no le satisfacen los *criterios de medida* que impone el sistema de relaciones dominante: no pretende el reconocimiento del jefe, no exige aumento de salario, no entra dentro de sus fines ser competitivo con respecto a los demás y ni siquiera respeta las normas del decoro y de la educación formal que imperan en su mundo. Al *preferir* no hacer, pone en evidencia el horror y lo absurdo del trabajo que le imponen: copiar lo hecho por otros. Bartleby no es un “escritor”, es un *escribiente*, cuyo cometido es todo menos pensar y ser creativo. El “copista”, el escribiente, el estenotipista o el taquígrafo son ejemplos de un hacer alienado que no debe aportar al mundo más que su atención, su obediencia a lo que le dictan y su negativa a pensar o reflexionar sobre lo que tiene que pasar a limpio. Quizá por esa razón, el sistema patriarcalista que domina nuestra razón occidental haya asignado tradicionalmente tales tareas a las mujeres: colectivo histórica y políticamente marginado del espacio público y arrojado a los ámbitos más profundos de las cavernas, de las cocinas, de las máquinas de escribir y de los procesadores de textos. Sin embargo, aunque se resista, Bartleby no parece ser consciente de lo que hace: sólo se resiste pasivamente y deja que el mundo repleto de muros infranqueables para el diferente, para el que niega los criterios de medida hegemónicos, se lo trague del modo más cruel posible.

De Bartleby no sabemos nada: ni su pasado, ni sus proyectos de futuro. Por esa razón, afirma Gilles Deleuze, cuando leemos su *I would prefer not to* no podemos afirmar que esté planteando una resistencia ni proponiendo una forma alternativa de acción. De nuestro escribiente que “prefiere” no escribir (copiar) más, sólo conocemos su presente en la oficina del Abogado-jefe y un vago informe de un trabajo que realizó antes de llegar al bufete: funcionario en la Oficina de Cartas No Reclamadas: lugar

donde se acumulan palabras y objetos enviados que, al parecer, también “prefirieron” permanecer inactivos y no cumplir con los objetivos que toda misiva debe realizar. Bartleby carece de presupuestos, de referencias, de una historia que permita interpretar su acción; es decir, carece de *contexto* a partir del cual dar sentido a su lógica de preferencias negativas. Podríamos decir que es el “grado cero de la voluntad”, pues, no es que se niegue a hacer algo –lo cual supondría un determinado impulso voluntarioso-, sino que lo que hace es “preferir”, sin razones, sin proyectos –sin contexto- no hacer lo que la sociedad demanda de él.

Como ha escrito Giorgio Agamben, Bartleby puede ser interpretado únicamente desde esa lógica de preferencias negativas que puebla su presente inmediato. No es que sea producto de una historia de resistencias. Tampoco se trata de un programa político subversivo del orden jerárquico de la oficina en la que *debería* realizar su trabajo. Bartleby lo que sí hace es afirmar la potencia humana de no obedecer, de no hacer, de decir no, de negar que el único mundo posible sea el que viven inconscientemente sus compañeros como si fuera la única forma de habitarlo y de reproducirlo. Es decir, la figura de Bartleby –sea éste o no el objetivo perseguido por Melville-, nos pone en evidencia la necesidad de “liberar la potencia humana de decir *no*”, o, en otros términos, la capacidad humana genérica de des-hacer lo heredado. Como dice Agamben, Bartleby cumple un papel revolucionario al elevar la posibilidad de acudir o construir *otro* mundo alternativo al que le ofrece la “calle del Muro”, la específica *Wall Street* en la que le ha tocado vivir. Con su “preferiría no hacerlo”, Bartleby niega que exista una sola forma de enfocar la existencia y nos abre la puerta para que salgamos al exterior y contemplemos desde fuera la irracionalidad de un mundo regido por el pago de alquileres, vencimiento de hipotecas y derechos de propiedad de objetos registrados como “nuestros”, los cuales, no nuestra hipotética valía personal, serán los que nos otorguen la identidad de ciudadanos respetables. Es, según Agamben, el ejemplo de una “experiencia *sin* verdad”, es decir, de un acto sin referencias ni contextos, ajeno al mundo, pasivo; pero un “acto” que continuamente nos impulsa a que nos abramos al contexto, a que salgamos fuera de las jaulas de hierro de los sistemas hegemónicos. La *experiencia* de Bartleby no es revolucionaria. Nuestro *héroe* no pretende enfrentarse directamente a lo que rechaza: él sigue sentándose cada mañana tras el biombo en el que lo colocó su Jefe. Él sólo “prefiere” no cumplir las órdenes. Pero, quizá a su pesar, ahí, en esa “preferencia” negativa, radica un primer paso para cambiar las condiciones de su entorno. Bartleby libera las potencialidades de la negatividad, del rechazo de lo

establecido. Bartleby y su “preferencia negativa” nos permiten, pues, rechazar la preeminencia de los muros que nos quieren imponer como el único paisaje cultural permitido.

Su jefe, el Abogado, no puede entender la estrategia. Como buen jurista, está demasiado acostumbrado a reproducir y a garantizar que la forma dominante se perpetúe eternamente bajo la apariencia de las normas jurídicas y de las instituciones establecidas. El Abogado está repleto de contexto; por supuesto, del contexto dominante. Sus necesidades están satisfechas, hasta tal punto que ni siquiera le parecen “necesidades”, sino ritos que hay que cumplir para estar en la mejor forma posible para seguir reproduciendo el orden existente. El Abogado, trabaja con papeles, con formas, con procedimientos y raramente con experiencias concretas de sufrimiento y de dolor producidos por la aplicación de normas jurídicas que provienen de un orden institucional que permite a unos más que a otros el acceso a los bienes necesarios para llevar adelante una vida digna. Si Bartleby –a diferencia del Abogado: el cual sabe donde está y a quién favorece su acción- era el ejemplo de una “experiencia sin verdad”, sin referencias, sin contexto, tanto él como el Abogado, son el paradigma de la necesidad que tenemos todos de *experimentar la verdad*, es decir, la indignación y la conciencia frente al horror, al sufrimiento y al dolor de los otros, como único camino para abandonar la pasividad de nuestro escribiente y el solipsismo egoísta de su anonadado y desconcertado Jefe (el cual, ni siquiera puede reprimir las negativas de su subordinado, pues éste, al no partir de esa indignación ante la injusticia no propone formas de lucha concretas contra los privilegios que le otorga su posición en los procesos de división del hacer humano)

Al saber poquísimo de la vida pasada de Bartleby, y nada en absoluto de sus proyectos futuros, nunca sabremos las verdaderas intenciones de su “no acción”. Puede que sus “preferencias” tengan que ver con alguna experiencia de injusticia o de explotación, o puede que no, que sólo “no actúe” por impulso, por intuición o por pura dejadez ante la vida y las opresiones y desigualdades que se dan en la vida real y que afectan a seres humanos de carne y hueso. Sin embargo, Bartleby, a diferencia de su Jefe y del resto de sus compañeros copistas –empeñados en reproducir, incluso, a regañadientes el orden hegemónico de la Oficina-, hace algo importante, *libera nuestra potencialidad de resistencia* frente a la insignificancia del mundo en que lo arrojaron. Pero, al no haber experimentado la indignación ante los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, contruidos siempre en beneficio de unos –

los menos- y en perjuicio de otros –los más-, no puede dar el paso necesario para revertir los procesos.

Esa *experiencia de la verdad*, es la que llevó a Charles Chaplin a filmar *Tiempos Modernos*, a Émile Zola a escribir su *Yo Acuso*, a Víctor Hugo a redactar *Los Miserables*, y al gran cronista de la cruel insignificancia de los campos de concentración nazis, Primo Levi, a legarnos su obra *La Tregua*: todo un alegato de indignación contra la barbarie y toda una reivindicación de la necesidad de la memoria del horror. Max Horkheimer, el representante de la llamada “primera Escuela de Frankfurt”, ya dijo, que sin la *experiencia de la verdad*, sin la indignación frente a las injusticias y las desigualdades que continuaron, de otro modo, después de la derrota de los nazis, no puede haber creatividad, ni, por supuesto, filosofía o arte. El horror de las Guerras Mundiales, del fascismo, de los campos de exterminio donde murieron comunistas, judíos, musulmanes y opositores al régimen hitleriano desmentía, según Horkheimer, las afirmaciones de los ilustrados y modernos de que vivíamos en el mejor de los mundos posibles. Toda una filosofía negativa se desprendía de los escritos de aquellos miembros de la Escuela de Frankfurt. Antes que repetir las peligrosas construcciones filosóficas optimistas de un Leibnitz o de un Kant, afirmaron “bartlebyanamente” que había que “preferir no seguir haciendo filosofía” en el sentido clásico del término, y sustituirla por una teoría crítica radical de la sociedad que se iba imponiendo en la postguerra. Pero, asimismo, al haber vivido de cerca el mundo real del nazismo, al tener en sus mentes las luchas sociales de entreguerras, y haber abandonado sus gabinetes de estudio experimentando las angustias cotidianas del exilio, Horkheimer, Adorno, y Marcuse no permanecieron en el plano de la negativa radical y nihilista. Al “experimentar el *horizonte absoluto* de la verdad”, es decir, la indignación ante las causas de la explotación y el oscurecimiento de las mismas por parte de los grandes medios de comunicación y manipulación de las conciencias, que ocultaban la verdadera realidad en la que los seres humanos vivían bajo las máscaras de lo que comenzó a denominarse “opinión pública” sentaron las bases para avanzar desde el “no” hacia el “por qué” y el “para qué” de la resistencia.

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse nos mostraron que no basta con liberar las potencialidades, aunque éste sea el primer paso para poder

· Horkheimer, M., *Anhelos de justicia*, Trotta, Madrid, 2000, y *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002. Adorno, Th.A., *Actualidad de la filosofía*, Planeta, Barcelona, 1992, y, sobre todo, *Minima Moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid, 2004. Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, Sur,

reaccionar culturalmente, es decir, creativamente frente al mundo. Hay que dar un paso más y situarse en el *horizonte absoluto* de la indignación ante las desigualdades e injusticias que pululan por nuestro universo. Sólo así podremos acumular una “experiencia *contra* las verdades” asumidas como naturales e inmodificables.

Esto lo sabía bien otro *misfit*, otro hombre que pasó gran parte de su vida encerrado tras los muros de la cárcel, esta vez de la Italia de Mussolini. Nos referimos a Antonio Gramsci, el militante comunista que frente a los infortunios sufridos a lo largo de su vida no cesó de actuar, reflexionar y de “preferir” la praxis a la pasividad. Como una renovada figura prometeica, Antonio Gramsci reflexionó sobre el reto de las nuevas formas de acción social que se requerían en la Europa convulsionada por los fascismos que le tocó vivir. Admirador de Maquiavelo, supo sacar partido de las estrategias conservadoras y reaccionarias que ocultan siempre sus propuestas normativas de sociedad (sus propuestas de “deber ser”) bajo la máscara del realismo político y social (el “es” por encima de lo que debe ser). Ese realismo político mecánico y superficial ha conducido –según Gramsci- a que el político se vea impelido a actuar sólo en el ámbito de la “realidad efectiva”, es decir, a desinteresarse por el “deber ser” y hacer política únicamente desde el “ser”, lo cual ha conducido a que dicho político no tenga más perspectiva histórica que la que está delante de sus propias narices y a convertirse, por consiguiente, en un mero *copista* legitimador de lo ya hecho y pensado por otros. El político de acción –y esto lo recuerda una y otra vez Gramsci desde la cárcel- es un creador, un suscitador, un trasgresor que no actúa desde la nada, sino desde contextos precisos a los que constantemente somete a la prueba de las alternativas. Ni se adapta a

Buenos Aires, 1969, *Ensayos sobre política y cultura*, Planeta, Barcelona, 1986, *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona, 2002, y *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Planeta, Barcelona, 1995. Cfr., asimismo, las siguientes obras generales: Rusconi, G.E., *Teoría crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona, 1977; Wellmer, A., *Critical Theory of Society*, Continuum, New York, 1971 (del mismo autor, *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979 y *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, Universitat, Valencia, 1994. Y, por poner un punto final, consúltese el texto de Martin Jay, *La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid, 1989.

Antonio Gramsci, militante de la izquierda comunista italiana del primer tercio del siglo XX, fue un personaje inadaptado tanto frente a la sociedad de su tiempo –entregada a los fascismos-, como, asimismo, frente a sus propios compañeros que aún creían en la posibilidad de la insurrección armada contra los centros neurálgicos del poder hegemónico. Gramsci, desde los “muros” de la cárcel, en la que vivió encerrada hasta tres días antes de su muerte (Abril de 1937), defendió la necesidad de transformaciones culturales concretas que fueran abriendo espacios de lucha por la dignidad humana. Así, frente a aquellos que pensaban que la revolución consistía en dirigirse directamente contra el contenido de la acción social elevado a metodología básica de la sociedad (guerra de maniobras), Gramsci defendió la lucha desde los contenidos de la acción que podían significar una alternativa y una resistencia frente a la imposición de dicha metodología básica de toda acción (lo que Gramsci denominó “guerra de posiciones”): es decir, una lucha por la hegemonía en la economía, en el derecho, en la política, en las instituciones e, incluso, en los aspectos religiosos de cada comunidad.

la realidad, ni se convierte en un inadaptado que sólo se dedica a contemplar lo que ocurre, sino que actúa desde un “deber ser” para cambiar lo que le parece insatisfactorio de la situación concreta en la que le ha tocado ser un agente activo de la historia. Por eso, el político debe ser consciente de la importancia del trabajo cultural: es decir, de cómo los procesos ideológicos intentan bloquear nuestra capacidad de reaccionar frente a los entornos de relaciones en los que vivimos y qué hay que hacer para abrir lo que aquí llamamos los “circuitos de *reacción* cultural”: es decir, la apertura y el reforzamiento de la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos.

Gramsci, y junto a él todas y todos aquellos que han reaccionado culturalmente de un modo creativo frente a los entornos de relaciones en los que vivían, era consciente de la necesidad de “*experimentar la verdad*”, el contexto, la realidad concreta y material en la que le había tocado vivir. Asimismo, Gramsci logró “*experimentar la indignación*” frente a un orden político, social, económico y cultural que reprimía la capacidad humana de hacer y des-hacer mundos. Y, desde esas experiencias, Gramsci, aun cuando viviera encerrado tras los muros y rejas de las cárceles del fascismo italiano, logró dar un paso más y alcanzar la “*verdad de la experiencia*”, es decir, la aplicación de la indignación frente a las injusticias y desigualdades a luchas concretas por alcanzar la dignidad humana de todas y de todos.

En el desarrollo del juicio por el que se le encerró entre los barrotes de hierro y los muros de cemento de las indignas cárceles de Mussolini, el fiscal que lo acusaba afirmó que *había que impedir por todos los medios que ese cerebro funcionase*. Pero, al igual que el castigo que Zeus aplicó a Prometeo –un águila le corroía el hígado (órgano indispensable para el buen funcionamiento del cerebro)-, las torturas pueden amarrar y encadenar el cuerpo, pero el pensamiento –como el hígado de Prometeo- siempre puede reconstruirse y volar de nuevo. Gramsci, al haber vivido la “*verdad de la experiencia*”, *prefirió hacer*, prefirió pensar y escribir mientras sobrevivía encerrado en la cárcel, pues Gramsci, a diferencia de Bartleby, no estaba solo, tenía referencias, tenía contexto, tenía gente que compartía ideales y experiencias. Gramsci vivió y pensó desde toda una tradición cultural de apertura, cambio y transformación del mundo. Una tradición que le imponía una tarea: empoderar a los seres humanos a la hora del despliegue de su capacidad genérica de hacer y des-hacer los mundos que los procesos ideológicos siempre intentarán presentar como los únicos, los racionales, los realistas.

A pesar de su injusto encierro, Gramsci dedicó todos sus esfuerzos en proclamar la necesidad de organizarse, de articularse socialmente y de luchar culturalmente para

construir *entre todas y todos* los caminos de la alternativa. Gramsci también se oponía a los criterios de medida que le imponían las relaciones sociales en las que vivía, más al ser consciente de las mismas *actuó* y se enfrentó a los mismos. Al igual que a nuestro Bartleby, a Gramsci le esperaba la cárcel y el sufrimiento, pero su reacción no fue la de la pasividad ni la espera de la muerte al lado de los múltiples muros que se levantan a nuestro alrededor, sino la del enfrentamiento claro y directo contra la hegemonía de unos valores y unos criterios de medida del valor de lo humano que, para él, empobrecían más que enriquecían a la humanidad.

Encerrado tras los barrotes de la institución penitenciaria, Gramsci reflexiona y consigue comunicarnos algo importantísimo para solucionar el enigma de los “bartlebys” que pueblan nuestro mundo: la necesidad del antagonismo, de la lucha, de la construcción de alternativas que erijan otra hegemonía, es decir, que permitan la formulación de otros valores, de otros criterios, de otras formas de reaccionar frente a las relaciones sociales bajo las que vivimos. En otras palabras, los caminos de las alternativas exigen cambios culturales que permitan a los *bartlebys*, y a todos los *misfits* descontentos con los valores dominantes, presentar sus reivindicaciones sin el miedo a ser marginados de la sociedad ni a ser considerados locos o bárbaros.

Lo cultural, pues, en sus aspectos más dinámicos y agresivos, *debería* ser usado para esa triple estrategia de liberación: en primer lugar, liberar la potencialidad humana de negar y de resistirse ante los órdenes hegemónicos que intentarán imponerse, siempre y en todo momento, ocultando que ellos mismos son también productos culturales, lo cual es peligroso, pues, como tales productos, pueden perfectamente ser criticados y transformados; en segundo lugar, liberar la potencialidad humana de indignación frente a las injusticias y las explotaciones a las que históricamente se han sometido a los seres humanos al incluirlos jerarquizadamente en procesos de división social, sexual, étnica y territorial del trabajo que, mientras privilegian a unos, enflaquecen y empobrecen a otros; y, en tercer lugar, liberar la potencialidad de *hacer y des-hacer* los entornos de relaciones en los que vivimos.

En definitiva, la historia de Bartleby nos pone en el camino de interrelacionar lo cultural y la dignidad humana, y de apuntar algo importante: el mal, lo inmoral, lo incorrecto –*culturalmente hablando*– será el cierre de esa posibilidad de potenciación de lo humano; mientras que lo bueno, lo correcto y lo moral –sin pretender proponer una norma universal que los defina para todas y todos de una vez para siempre, sino un criterio de distinción que nos sirva para el juicio–, consistirá en el despliegue de esa

posibilidad de apertura, de liberación, de aumento de la potencia humana de crear, de resistirse y de transformar el mundo. Melville, Chaplin, Zola, Horkheimer, junto a Simone de Beauvoir, Jean Paul Sartre, Antonio Gramsci, los surrealistas, las sufragistas que exigían el voto femenino, los obreros en huelga, los poemas de García Lorca, los aullidos de la *beat generation*, las feministas negras y chicanas que reivindican la diferencia como un recurso a desplegar en el ámbito público, etc., etc., nos han mostrado el camino de la posibilidad asumiendo riesgos incluso para sus vidas. Sigamos empujando las puertas. Lo más seguro es que no lleguemos al cielo, pero sólo de ese modo podremos mirarnos cada mañana en el espejo con toda la dignidad que supone compartir lo cultural como característica definidora de lo humano.

Capítulo 2.- El *marco*: Bartleby asiste a clases de Edward Said, Giles Deleuze y Félix Guattari y aprecia las diferentes formas de acercamiento a la cultura

2.1.- Maticemos qué entendemos *genéricamente* por cultura: de la cultura a lo cultural

En esa dialéctica “Bartleby-Escuela de Frankfurt-Gramsci” se encuentra la esencia de lo que en este libro estamos denominando *los procesos culturales*. Es el “proceso cultural” de Wall Street (la calle del muro), el que impide a Bartleby actuar y ser de otro modo que sus compañeros de oficina; pero es también otro “proceso cultural”, esta vez procedente de la tradición revolucionaria europea del siglo XIX, el que le permite a Gramsci comunicarnos la necesidad de la rebelión política y de la transformación social.

El gran problema con que se enfrentan los que han intentado “infructuosamente” definir la cultura de una vez para siempre, es que el mismo concepto sirve para un objetivo como para el otro. Si por un lado, la cultura, entendida como un conjunto cerrado de producciones culturales inamovibles, se nos presenta como ese muro contra el que se estrella día a día la mirada de Bartleby (para describir tal muro utilizaremos el término *la cultura*); por otro, la cultura, si es que la interpretamos como algo abierto que puede ser transformado por la acción humana, puede servirnos para enfrentarnos al muro y comenzar su destrucción (para referirnos a esta exigencia de apertura de los cierres sociales e institucionales, hemos preferido utilizar la categoría de *lo cultural*).

Pero, debemos retener después de lo ya dicho, que estamos *interpretando* algo que no es homogéneo ni inamovible. Aunque la tendencia milenaria de los que han

· Es frecuente encontrar acercamientos teóricos que caracterizan a una sociedad a partir de su cultura, aunque es más complicado hallar trabajos a partir de los cuales se enfatice el papel de la cultura en el surgimiento y desarrollo de tal sociedad. Estamos, pues, ante un concepto complejo que abarca e interrelaciona un amplio espectro de problemas: su historicidad, sus vínculos con la producción y satisfacción de necesidades, los nexos entre los aspectos objetivos (cantidad de productos culturales) y los aspectos subjetivos (modos humanos de asimilar tales productos), las relaciones entre la cultura y los valores, el desarrollo o la educación... Lo cual ha llevado a algunos a rechazar la virtualidad de ofrecer una definición que valga para siempre y para todos y cada uno de dichos aspectos (Kelle, V., “La ciencia, fenómeno de la cultura” en *Revista de Ciencias Sociales*, 3, 1986); y a otros a intentar compilar el máximo número de definiciones que de la cultura se han dado. Cfr., Kahn, J.S. (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975. En este libro se recogen las definiciones más famosas de cultura: la de Edward B. Tylor (1871), la de A.L. Kroeber (1917), la de Bronislaw Malinowski (1931), la aportada por Leslie A. White (1959), o la de Ward H. Goodenough (1971). (Cfr., asimismo, el clásico trabajo de Kroeber, A., y Kluckhohn, C., Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions”, in *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 47 (1), 1952 , donde se recogen unas 160 definiciones del término)

ejercido el poder haya sido el cierre cultural y la imposición de un solo criterio de medida hegemónico, lo cultural es mucho más amplio, abierto, con fisuras que posibilitan la confrontación y el antagonismo con respecto a las jerarquías que han detentado la hegemonía social e institucional. Por tales razones, más que de “culturas”, preferimos hablar de *procesos culturales* a partir de los cuales nos vamos instalando en el mundo que recibimos al nacer y con el que necesariamente nos topamos al crecer y desarrollarnos como seres humanos.

De meros animales *sociales*, hemos pasado a ser animales *culturales*. Lo cultural es lo que nos diferencia del resto de los animales; es nuestro rasgo diferencial como especie. Por eso, aun cuando se fuercen los conceptos, puede hablarse de una “cultura de las abejas” o una “cultura de las hormigas”: éstas, como animales sociales, comparten unos códigos de comportamiento que les permiten interactuar colectivamente con el entorno del que sacan sus medios de supervivencia, *pero en ningún caso podrían ser actores de “procesos culturales”*. Sus códigos de comportamiento e interacción son “naturales”, entendiendo en este caso lo natural como lo imposible de transformar a través de una reacción “cultural”. Para bien o para mal, los animales carecen de historia, es decir, carecen de la capacidad genérica de hacer y des-hacer los entornos de relaciones en que viven; por el contrario, cuando nos referimos a los seres humanos – por supuesto, también para bien o para mal-, lo hacemos de seres repletos de historia, o, en otros términos, de mujeres y hombres con la capacidad y la potencialidad genérica de modificar los entornos sociales y naturales donde viven: es decir, de construir otros criterios de medida de sí mismos y de la realidad que los circunda.

Por tal razón, cuando nos encontramos con seres humanos y sus plurales y diferenciadas formas de relación con el ambiente natural, psíquico y social, hablamos de algo más que de “cultura”, o, lo que es lo mismo, de algo más que de la interacción con el medio ambiente en que se desarrollan. Más que de cultura, debemos utilizar, pues, el concepto de “procesos culturales”, es decir, procesos de reacción frente al conjunto de relaciones sociales, psíquicas y naturales en las que nos movemos; procesos, en fin, que

· En ese sentido se usan, a veces abusivamente, expresiones tales como “cultura de la delincuencia”, “cultura de la droga”, “cultura de la corrupción”, al referirse a fenómenos que parecen situarse al margen de la historia. Al añadirles el término “cultura” se pretende quitar a tales hechos sociales su carga de subjetividad: ocurren porque tienen que ocurrir, ya que se integran en “una cultura”, en algo difícilmente transformable y cuya solución parece escapar de la voluntad humana. En relación con la llamada “cultura del fracaso escolar” y su crítica véase el magnífico trabajo de investigación de Paul Willis, *Aprendiendo a trabajar. De cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Madrid, Akal, 1988.

nos condicionan, pero que, al mismo tiempo, pueden ser condicionados por *nosotros* en función de la *capacidad humana genérica* para transformarnos a nosotros mismos y a los entornos en que nos desarrollamos, sea esta transformación –tal y como estamos repitiendo en estos párrafos- usada para bien o para mal.

Se necesitan, pues, una serie de matizaciones acerca de la cultura –el cierre- y de lo cultural –la apertura- de lo que no es, nada más y nada menos, que un proceso que ha constituido a la humanidad tal y como es.

1ª Matización: : lo cultural como *guía* de la acción social .-

Una vez superadas con la modernidad las explicaciones divinas o sobrenaturales de la acción humana, *lo cultural* comienza a erigirse como el nuevo fundamento, el nuevo criterio a partir del cual medir, tanto las acciones colectivas como las individuales. Los “procesos culturales” se presentan, pues, como la construcción de determinadas y concretas *metodologías –y contenidos- de la acción social*, es decir, como la generalización social, individual e institucional de un conjunto de claves *formales y materiales* bajo las cuales encauzamos nuestra acción en el mundo. Claves que *construyen la agenda* a partir de la cual se llevarán a cabo las acciones políticas, económicas y sociales. Pero fijémonos bien: cuando se hace política, economía, arte o institución *no se está haciendo cultura*: se está haciendo política, economía, arte o actividad institucional. Ahora bien, lo cultural como la clave, el marco formal que se construye como el criterio de medida ni trascendental ni divino de lo humano, *encauza dichas acciones en un sentido o en otro*. No se hace cultura: *se hace “desde” la cultura*.

La impresión que desde el despliegue de la conciencia moderna se tiene de que *todo es cultura* procede esencialmente de esa característica básica de lo cultural: servir de guía metodológica para la acción en sociedad. De ahí que los iniciadores de la sociología “científica” occidental contemporánea Emile Durkheim y Max Weber[·],

· Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993. En su nostalgia por acercarse lo más posible a la certidumbre y la estabilidad, Durkheim afirmaba que en la religión hay algo de eterno, destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que el pensamiento religioso se ha ido arrojando sucesivamente: lo cual no parece haber sucedido con las ciencias sociales de las que él puede considerarse un fundador.

· Weber, M., *La ética protestante y el ‘espíritu’ del capitalismo*, Alianza edit., Madrid, 2001. Al igual que en Durkheim, en Weber se da también una especie de nostalgia de lo sagrado, de lo cierto, de lo estable, lo cual se habría perdido con el proceso de desencantamiento del mundo producido por el despliegue del modo de producción capitalista. Un mundo desencantado que busca de nuevo raíces religiosas. Para comprender las paradojas de la teoría weberiana en cuanto al papel que cumple la religión en la modernidad, acusada, a su vez, de desencantar la vida cotidiana de las personas, véase el excelente trabajo de Serge Moscovici, *Le Désir politique de Dieux. Étude sur les montages de l’Etat et du Droit*, Fayard, Paris, 1988, y, asimismo, *La Machine à faire dieux*, Fayard, Paris, 1988. Sobre la categoría de “desencantamiento” del mundo, véase Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire*

iniciaran sus trabajos de investigación intentando encontrar lo que para ellos era el contenido más básico e inamovible de dicha metodología. Y tanto uno como otro autor, lo hallaron en la religión, en las diferentes versiones de satisfacer la exigencia de espiritualidad y en sus distintas formas de legitimar los órdenes políticos y económicos existentes. Incluso, exagerando el papel de la religión y oponiéndose al esfuerzo de Marx por contextualizar todo análisis de lo económico y de lo político, Weber llegó a defender –en un sentido marcadamente europeocentrista- que el surgimiento y despliegue del modo de producción capitalista no pudo tener lugar fuera del “marco” de la Reforma Protestante, tal y como ésta funcionaba en el norte europeo^{...}.

Creemos no caer en culturalismo alguno si afirmamos el papel importante que cumple en la vida de las personas ese conjunto de significaciones y representaciones simbólicas que denominamos “procesos culturales”.

Pongamos algunos ejemplos. Un proceso cultural en el que prima la idea de la predestinación -como concepto religioso basado en la premisa a partir de la cual “hagamos lo que hagamos” en este mundo ello no influirá en nuestro acceso o en nuestra exclusión de la vida eterna, pues estamos “predestinados” desde el nacimiento al infierno o al paraíso sin que podamos hacer nada para cambiar el curso de los acontecimientos-, influirá de un modo distinto en las acciones de los individuos, grupos e instituciones que otro proceso cultural que se base en el poder de las obras y en la consideración del préstamo por interés como algo que va contra los dogmas de la Santa Madre Iglesia.

Aquel concepto, propio del protestantismo, permitirá a los que lo comparten una acción social específica muy distinta de los que se *guían* por los dogmas del catolicismo contrarreformista. Esto se ve claro cuando contemplamos las difíciles relaciones que mantuvo, hasta bien entrado el siglo XIX, el catolicismo con la axiomática propia del

politique de la religion, Gallimard, Paris, 1985; cfr., como análisis general, Georges Corm, *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre oriente y occidente*, Barcelona, Tusquets, 2004.

^{...} Como ya defendimos en la Introducción, lo curioso de las tesis de Max Weber, y lo que le presta un tufillo colonialista muy propio del tiempo en el que escribía (primeras décadas del siglo XX), es que si, por un lado, afirma la estrecha relación entre el “progreso capitalista” y la variante protestante del cristianismo, por otro, relega a la barbarie a aquellas otras formas de vida basadas en lo que él llama sociedades “carismáticas” o “mágicas” *en las que domina la religión*. Queda claro que para Weber la religión es el producto cultural básico que nos permite distinguir entre civilizados y bárbaros: aquellos, compartiendo la religión cristiana reformada por Lutero (¡viva Europa y su capitalismo racional calvinista!) y éstos subsumidos en los “irracionalismos” confucianos, budistas o islámicos (¡mueran los irracionales orientales y sus supersticiones!). Tanto para él como para Durkheim, empeñados en una sociología científica, es la religión el elemento básico que distingue el progreso de la barbarie. ¿Es la cultura para estos autores el triunfo de una superstición, considerada por ellos como “lo racional” sobre el resto de supersticiones irracionales que pueblan nuestro mundo?

modo de producción capitalista. A la Iglesia Católica le llevó siglos reconocer la usura como algo compatible con los dogmas religiosos del cristianismo, mientras que para el Calvinismo y la Iglesia Reformada por Lutero, la acción de los Bancos y de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, era absolutamente indiferente a la relación individual que las personas tienen con Dios y con la Biblia. ¿Cómo no ver en estos *diferentes contenidos* de la acción individual y social una *diferente* forma de acercamiento a la nueva *metodología* que venía instalándose como hegemónica desde el siglo XV? ¿No estamos ante diferentes metodologías de la acción social orientadas, en este caso, por la diferente relación con Dios y sus premios y castigos?

¿Cómo negar que nacer en la India supone presupuestos culturales muy distintos que nacer cerca de Wall Street?. Todo el bagaje cultural milenario indio, en el que raramente se da la diferenciación entre el yo y la realidad, y en el que todo el Universo se ve como una Unidad de opuestos-, condicionará la percepción y la acción en el mundo de un modo completamente diferente que crecer asimilando los valores que predominan en la cultura occidental, basada más en dualismos que en visiones unitarias del Universo: predominio de lo mental sobre lo corporal, subordinación de los objetos a la capacidad depredadora y consumista de sujetos atomizados, defensa a ultranza de derechos individuales que se tienen, por así decirlo, por el mero hecho de haber nacido. ¿Es que acaso las formas de acción social, individual y espiritual del pueblo yanomami no se diferencia de las actitudes ante el mundo de los esquimales o de los bosquimanos del centro de África?

Sin embargo, tanto para un contexto como para los otros, lo cultural, orientado diferentemente, constituye la guía para actuar en el mundo en que las personas que lo habitan se mueven. De ahí, como decimos, la impresión de que *todo es cultura*, de que no existe más que producción cultural, con lo que los conflictos entre los individuos, entre estos y los grupos y entre todos ellos y las instituciones, no son más que conflictos culturales que pueden ser solucionados culturalmente.

Aceptar la primera premisa de esta argumentación –lo cultural visto como la tensión entre las metodologías de la acción social y sus contenidos concretos-, no nos debe llevar a aceptar esta última –todo es cultura y todos los conflictos son conflictos culturales. Lo cultural es un elemento importantísimo para entresacar cuál es la agenda a partir de la cual los individuos, los grupos y las instituciones actuarán; pero ello no quiere decir que surja del vacío ni que se despliegue únicamente sobre sí misma. Lo

cultural nace y se desarrolla como “*forma* bajo la que se encauza la reacción” frente al conjunto de relaciones en que vivimos.

Lo que ocurre, y de ahí la impresión de que la cultura lo es todo, es que esas formas de reacción se convierten, de la mano de quien detenta el poder, en una metodología absolutista que guía la acción individual, social e institucional como si fuera la única posible; es decir, como *la -no una- forma* a partir de la cual guiar con pretensión hegemónica los diferentes modos bajo los que nos relacionamos con la naturaleza, con la sociedad o con nosotros mismos.

Pero, y esto es lo más importante en este momento, tales relaciones no son, por así decirlo, inmediatamente *culturales*: son relaciones económicas, religiosas, políticas, geoestratégicas o, puede que únicamente, estéticas. Ahora bien, lo cultural constituye las formas bajo las cuales la economía, la religión, la política, la geoestrategia o la estética *se presentan* (de un modo cerrado o abierto) ante los seres humanos; elevando un contenido concreto de la acción social a criterio universalizable de la acción: es decir, a la forma aceptada y reproducida (económica, política y jurídicamente) de extraer y producir el valor social. De ahí su carácter abarcador, y la impresión que se tiene acerca de la omnipresencia de lo cultural en nuestras vidas. Hay pueblos, por ejemplo, en los que la religión, como un producto cultural entre otros, se alza como la metodología más relevante para la acción social; hay otros, en la que las relaciones económicas tienen la primacía; y hay otras formas de vida, por poner un punto final, en las que las relaciones naturales priman sobre lo económico y sobre lo institucional. En cada una de ellas hay un tipo diferente de metodología de la acción social, y habrá una forma más o menos hegemónica de presentarse ante los seres humanos, pero la cultura lo *único* que hace es guiar la acción, *no es el contenido de la acción*, el cual será, como decimos, económico, político, religioso, geoestratégico o estético.

· Pongamos algunos ejemplos. Las relaciones que mantenemos los seres humanos con la naturaleza son relaciones conflictivas: usamos los recursos naturales, tanto los renovables como los no renovables, para satisfacer nuestras necesidades. Si compartimos las enseñanzas de, por ejemplo, el jainismo, ningún ser humano puede matar a otro ser vivo para su manutención, sea éste un animal o un vegetal. Ahora bien, si somos cristianos protestantes y, además, compartimos la visión utilitarista del mundo, lo que nos va a preocupar es la maximización del beneficio individual que la relación con la naturaleza nos puede proporcionar. Tanto uno como otro, y sin entrar por el momento en juicios de valor, actúan en función de sus *coordinadas culturales*. El producto cultural “jainista” guiará la acción individual, social e institucional de un modo diferente que el producto cultural “utilitarista-calvinista”. Ambas constituyen metodologías de la acción social. . Podemos cambiar dichas coordinadas metodológicas, pero la relación con la naturaleza siempre existirá en tanto que, lo quiera o no el utilitarista, dependemos de ellas para la supervivencia. Lo cual puede extenderse a las relaciones económicas (y las diferentes teorías que sobre ella se han dado), políticas, sociales, religiosas, etc. El problema surge cuando una de dichas metodologías deja de verse como tal y se presenta como la única forma de relacionarse con el mundo.

2ª Matización: lo cultural surge del encuentro entre procesos culturales.-

Las diferentes significaciones y sistemas de símbolos que conviven en nuestro mundo constituyen una realidad que difícilmente podremos negar, a menos que uno se sume a las mentalidades colonialistas que sólo *ven* una forma de percibir y actuar en el mundo. Las diferentes determinaciones y condicionamientos culturales bajo los que viven individuos y pueblos es una realidad innegable y, al mismo tiempo, conforman la riqueza más productiva de las que el ser humano puede aprovecharse.

Aceptar este *hecho* y saber convivir con él, supondría el paso más importante para evitar la mayoría de los conflictos en los que milenariamente se ha visto implicada la humanidad. Pero es que además, lo que resulta de la aceptación de ese *hecho diferencial*, es que tales distinciones culturales no se han producido por arte de magia o por la intervención de alguna instancia trascendental a la acción de los individuos: sean los dioses, sean los tiranos o las páginas de algún libro considerado sagrado y digno de adoración y contemplación. Las diferencias culturales –las diferentes metodologías de la acción social- son un hecho innegable, y proceden del diferente modo de reaccionar de los individuos y los grupos frente a las diferentes condiciones sociales, económicas, geográficas y ambientales en las que se desenvuelven sus vidas. No hay nada mágico en la diferencia cultural. Sólo hay una distinta forma de reaccionar, significativa y simbólicamente, frente a las específicas y particulares relaciones que mantenemos con los otros seres humanos, con nuestra propia psique y con la naturaleza que nos rodea.

Sin embargo, el tema no finaliza ahí. La historia de la humanidad está repleta de conflictos, de matanzas, de genocidios, de guerras, de bloqueos económicos, de campos de concentración donde se tortura, se mata y se degrada a otros seres humanos, todo ello erigido *aparentemente* en nombre de las diferencias culturales. En la actualidad, soldados judíos montados en helicópteros armados con misiles disparan en la llamada “franja de Gaza” contra palestinos desarmados que se manifiestan en protesta por el sistema de *apartheid* bajo el que viven, y la matanza se justifica en nombre de la

· subrayamos “aparentemente”, porque lo cultural no es la causa de los conflictos que asolan nuestro mundo. Son conflictos económicos, políticos, geo-estratégicos....que, con el tiempo, hallan legitimación en las diferencias culturales. Véase el caso de la interminable guerra civil en el Sudán contemporáneo: lo que comenzó siendo claramente un conflicto por el control de los recursos del centro y sur del país, llegó a convertirse en una problemática cultural a partir del golpe de estado de los islámicos radicales en 1969. El problema es que la opinión pública occidental, absolutamente manipulada por medios de comunicación que sirven de soporte a los grandes poderes hegemónicos globales, sólo ve conflictos culturales allí donde hay luchas por recursos materiales y por adquirir posiciones hegemónicas de poder.

diferencia cultural, en este caso, orientada por la religión. Los conflictos intermitentes que se dan entre la India de mayoría hindú y los, asimismo, indios pero de religión musulmana, se interpretan como si la causa de su profunda enemistad fuera la diferente interpretación de algunas palabras consideradas sagradas. Las leyes europeas que niegan a los inmigrantes los mismos derechos que reconocen a los ciudadanos que han nacido dentro de sus fronteras, se justifican como un recurso para preservar alguna identidad cultural que se ve amenazada por lo que viene de afuera.

Son precisas algunas matizaciones importantes. Ese innegable condicionamiento cultural que rige la agenda a partir de la cual actuamos en nuestras vidas no es algo que se haya construido al margen del resto de aproximaciones culturales al mundo. Todas las culturas, absolutamente todas, han ido construyéndose siempre y en todo momento en relación con otras. Todos somos animales culturales que reaccionamos, eso sí diferenciadamente, frente a los entornos sociales, psíquicos y ambientales en los que vivimos. Pero, asimismo, hay que afirmar que los conflictos que se dan entre esas distintas formas culturales de aproximarse al mundo no se dan por sí mismos. Entre las particulares formas de reacción cultural, existen relaciones de poder que tienden a convertirse en hegemónicas a causa de alguna razón, digamos, extracultural: la dominación política, el acceso a un determinado recurso, el dominio geoestratégico, etc., siendo utilizada *la cultura* como excusa y como guía metodológica para legitimar el mundo del horror, de la exclusión y del genocidio.

Esa violencia cultural que divide el mundo entre los cultos y los incultos, entre los racionales y los irracionales, entre civilizados y bárbaros se da incluso en el marco de una misma cultura: una actitud vital opositora como la de Gramsci, intelectual universitario formado en la resistencia y en la conciencia de clase, sería muy difícil de parangonar con la de otra persona –por ejemplo, nuestro Bartleby- que no hubiera tenido las mismas posibilidades económicas y sociales que el autor italiano para poder comprender las causas de su pobreza y de su subordinación social. El conjunto de significaciones y símbolos que componen la cultura predominante en un momento espacio/temporal concreto será para esa persona –recuérdense los personajes de Turkey y de Nippers- algo natural que debe ir asimilando pasivamente; mientras que para el intelectual crítico –recordemos la pasión y la indignación de Max Horkheimer-, la cultura es un campo de lucha por construir otro mundo en el que nadie, ni él ni el resto de la sociedad, se halle sometido a alguna autoridad externa que le imponga desde afuera lo que tiene y lo que no tiene que asimilar como *cultural*.

Lo que nos interesa matizar en este momento, es que el diferente capital cultural de unos y de otros no supone alguna esencia o *fiel cultural* que divida al mundo entre cultos e incultos, civilizados y bárbaros; asimismo, las diferencias en el acceso a los productos culturales, tampoco procede de algún déficit de comprensión o de nivel intelectual de unos con respecto a otros. Más bien, esa desigualdad en el acceso a lo cultural deriva, tanto de las diferenciaciones en el proceso de división social, sexual, étnica y territorial del trabajo y de acceso a los bienes entre las clases y grupos sociales, como de los intereses estratégicos de poder y de dominación política y económica que nos sitúan a unos en posiciones de privilegio y a otros en situaciones de subordinación. Enmascarar las “preferencias” de Bartleby, las reacciones violentas contra sí mismos de Turkey y Nippers y las actitudes rebeldes de Gramsci en este conflicto de intereses y de dominación bajo *una sola forma de entender y encauzar “culturalmente” el mundo*, nos pone en el camino para resolver el enigma de su diferenciada forma de reacción ante los entornos de relaciones en los que viven.

3ª Matización: lo cultural no es algo completo ni cerrado.-

Decíamos más arriba que la tendencia milenaria en la historia de la humanidad ha sido la de imponer unos criterios culturales como la única metodología de la acción social. Está claro que la Guerra de Troya no tenía como objetivo implícito el rescate de la esposa de Menelao, sino la consecución de la hegemonía política en el Egeo y el dominio de lo que en aquella época se denominaba el Helesponto. El conjunto de narraciones míticas y legendarias que componen la *Iliada* constituyó el *producto cultural* a partir del cual la nueva situación política de dominio se justificaba, primero, ante los ojos de los que concretamente vivieron la época y, segundo, ante los que en épocas posteriores “leyeran” la historia. En la *Iliada*, en la *Odisea* y, en último término, en la *Eneida* se fueron proponiendo formas específicas de ver y de actuar en el mundo con claros matices hegemónicos: en dichas obras, como en muchas otras que vinieron después, se imponían formas de relación humana, se establecían formas de dominio, se buscaban nuevas formas de legitimación política de los acontecimientos y se deslegitimaban las formas de resistencia al orden que iba imponiendo su hegemonía. Todo lo cual, fue constituyendo la *metodología* bajo la que los pueblos griego y romano enfrentaban sus destinos y que, siglos después, el Renacimiento y la Ilustración

occidentales, huyendo de la evidencia histórica que demuestra las influencias africana o asiática en el mundo de las ciudades estados helenas, elevaron a dogma.

Las producciones culturales han funcionado -y lo siguen haciendo bajo otros términos- primero, como esa guía para la aceptación y la adaptación ante el mundo construido por los que tenían, y tienen, el poder para construirlo; pero, en segundo lugar, no pueden (a pesar de las múltiples inquisiciones y de la actual avalancha ideológica que suponen los medios de comunicación de masas) hacerlo absolutamente. Por mucho poder mediático y manipulador que se ostente, es imposible cerrar el camino a otras posibilidades de entender y actuar en el mundo. Del mismo modo que no hay sistemas de dominación homogéneos ni eternos, tampoco pueden existir metodologías culturales que cierren “absolutamente” la posibilidad del antagonismo y la rebeldía.

Lo importante, por el momento, es destacar tanto la forma como nos condicionan los procesos culturales en los que nos socializamos, como que dichos condicionamientos (transmitidos por los sistemas educativos, laborales y sociales) no son, ni han sido en ningún momento de la historia, absolutos. Siempre queda un resquicio, un afuera desde el que poder cambiar y transformar el mundo que los que dominan pretenden imponernos como si fuera el único camino posible de relación humana.

Pero para percibir ese afuera, ese exterior desde el que poder cambiar las condiciones de vida hay que asimilar y, en un segundo momento, superar la “no acción” estilo Bartleby. Como bien aprendió Gandhi en su lucha como abogado “anti-apartheid” en Suráfrica y posteriormente en su lucha contra el colonialismo e imperialismo británicos en la India, la resistencia pasiva lo único que hace es doblar la carga que deben sobrellevar los explotados y los excluidos: por un lado, su propia miseria, explotación y marginación, y, por otro, la violencia desatada por los que temen perder sus privilegios. Para percibir el afuera hay que asumir una actitud más beligerante (que, por supuesto, no tiene necesariamente que ser violenta), contra toda “metodología de la acción social” que se nos presenta *naturalizada* bajo el concepto de “cultura”. En el caso de Gandhi, su lucha se llevó a cabo contra la cultura –la metodología de la acción social- británica y occidental de colonización y, por supuesto, contra la cultura india de sumisión a los postulados “culturales” de la metrópolis.

De las enseñanzas de Gandhi, y de otros individuos y grupos empeñados en rescatar “el afuera” de los sistemas hegemónicos, se deduce la necesidad de abandonar dicha actitud de pasividad en aras de una *actitud rebelde* que tienda a construir una

“metodología de la transformación social”, una “metodología del antagonismo” contra todas las hegemonías que se nos presentan como si fueran productos naturales e inmovibles. Sólo a partir de esa determinación de “los afueras”, es decir, de las posibilidades de rebelión y de antagonismo, es como esa “metodología de la acción social” –en otros términos, la cultura- dejará de ser entendida como algo “natural” (*la cultura*) y asumirá un contenido político y humano claro y preciso (*lo cultural*), tal y como postuló en su agitada y trágica vida Antonio Gramsci.

En definitiva, el marco a partir del cual podemos comenzar a desentrañar el enigma de Bartleby y la llama de Gramsci es el de los *procesos culturales*, los cuales, como veremos a continuación no son homogéneos ni uniformes, sino plurales y heterogéneos, es decir, *humanos*. Pero para eso, nuestro Bartleby debe ir a las clases del gran crítico de la cultura colonialista contemporánea Edward Said y escuchar los comentarios procaces y libérrimos de otros dos “inadaptados” al sistema hegemónico de entender y de actuar en el mundo: Gilles Deleuze y Félix Guattari.

2.2.- De la racionalidad de *la cultura* a la racionalidad de *lo cultural*: cuatro lecciones culturales

Después de esas tres matizaciones, ya tenemos a nuestro Bartleby entrando en la sala donde Edward Said, Gilles Deleuze y Félix Guattari dictan sus lecciones.

1ª Lección: Textos y Contextos.-

Edward Said, profesor en el que se cruzan las culturas árabe y europea, nos observa críticamente desde la sabiduría que le ha proporcionado durante años su trabajo de profesor de literatura comparada. Edward Said, después de una vida y una formación intelectual y humana intercultural, nos propone desde el principio una mirada tolerante y transcultural del mundo. Sentándose en la mesa que hay en el estrado del aula y mirándonos fijamente, comienza a hablarnos de algo sorprendente: la polémica establecida, siglos atrás, entre dos escuelas rivales de lingüística y de interpretación de las palabras del Corán: los *zahiritas* y los *batinitas*.

El enfrentamiento entre estas dos escuelas –entre estas dos *explicaciones, interpretaciones y formas de intervenir* en el entorno de relaciones de su época- fue, en principio, lingüístico, pero también, como veremos, cultural y político, y se llevó a cabo en la Córdoba de Al Andalus durante el siglo XI de la era cristiana.

Mientras que los “batinitas” (que representaban “lo interno”, lo “esotérico”, lo “oscuro”) afirmaban que el significado de las palabras del texto sagrado era algo que

estaba oculto y, por tanto, era únicamente accesible para aquellos exegetas entrenados en la interpretación de los misterios, los “zahiritas” (que eran la plasmación de todo lo “externo”, lo “exotérico”, lo “claro”, lo “fenoménico”), defendían que todas las palabras, incluidas la de los textos considerados sagrados, sólo tenían un significado superficial, siempre anclado en usos concretos y apegados a circunstancias, a acontecimientos sociales, históricos y religiosos.

Para aquellos, las palabras sagradas requerían de una casta privilegiada capaz de entender los misterios que se ocultan tras las frases del Libro. Al ser “elevado” a la altura del “topos uranos”, es decir, a una esfera a la que los mortales tenemos poco acceso, el texto queda así librado de todo contexto y el intérprete, legitimado por las relaciones de poder, podía hacer con él lo que le viniese en gana. El significado del lenguaje estaba, para los batinitas oculto en las palabras, con lo que únicamente podía accederse a él a partir de exégesis que tiendan hacia el interior del texto, despojándolo de toda circunstancia y de todo fenómeno concreto. En su trabajo “hermético”, los batinitas imaginaban la existencia de profundidades e interpretaciones ocultas de las palabras, accesibles únicamente a los iniciados y a los especialistas. El Libro, gracias al formalismo de los batinitas, quedaba, pues, al margen del contexto: es decir, parecía vivir una existencia completamente separada de las formas históricas concretas de producción y extracción del valor social. Y los intérpretes evitaban, con ello, implicarse en cualquier esfera de responsabilidad para con los otros, es decir, para con los que no compartían la interpretación oficial de la palabra sagrada. El Libro es el Libro. Construyamos una escuela de exegetas que lo analicen, desmenucen y “adoren” como lo que es, algo sagrado, intocable, excluido de todo cambio y transformación.

Sin embargo, para los zahiritas, cualquier persona, con un mínimo de formación y de sensibilidad social, podía percibir que ese Libro no era más que un texto: una forma, entre otras, de tejer y entretejer argumentos en función de su inserción en un conjunto de relaciones o en otro. Las palabras, para los zahiritas, sólo tenían un significado superficial, anclado a un uso concreto, a una circunstancia, a una situación histórica y religiosa. Toda interpretación, pues, no podía ser otra cosa que un producto de los usos y convenciones que predominan en una época concreta. Con ello, el texto, en vez de ser enviado a algún “olimpio” separado de los contextos concretos en que los seres humanos desarrollan sus vidas, queda supeditado desde el principio a la comprensión del –y, sobre todo, a servir de guía de acción en el- contexto, que, como hemos definido aquí, no es otra cosa que el conjunto de circunstancias bajo las que se

produce la riqueza, se establecen las bases de las divisiones del hacer humano y se institucionalizan las formas de acción antagonista. El Libro se convierte en *un* libro. El contexto aparece como límite a la interpretación. Y el intérprete es siempre alguien que, por las circunstancias que sean, no debe limitarse a lo que en el texto se dice al margen de las realidades a las que el libro se refiere e intenta regular de un modo determinado. Los zahiritas, pues, establecían continuamente esferas de responsabilidad. La interpretación no es una actividad neutral, sino política y cultural.

Resulta curioso observar cómo todo *formalismo* (análisis interno de un texto, liberado de todo contexto) apreciado académicamente como ejemplo de rigor en la interpretación, es algo mucho más incierto e ideológico que el *método contextual*, marginado en los análisis académicos por negarse a separar lo textual de las circunstancias y acontecimientos que se dan en el mundo.

En los acercamientos formalistas la interpretación no tiene fin, no tiene límites, es pura, incontaminada; todo dependerá, en última instancia, de quien tenga el poder para establecer los límites de la misma. Los zahiritas, como toda posición *antiformalista* impone un mayor rigor en la interpretación, una mayor consideración de los límites, de las impurezas que los contextos y los acontecimientos imponen a la interpretación: no

· A pesar que Occidente promueve una imagen del Islam reductora: violenta, autoritaria, cerrada a los cambios contextuales, ciega ante la necesidad “moderna” de separar lo espiritual de lo material, apegada acríticamente a las influencias religiosas más radicales, en definitiva, anti-moderna, tradicionalista y fundamentalista, desde siempre se han dado en el seno del Islam corrientes que han intentado “contextualizar” los preceptos coránicos en función de las nuevas relaciones de poder que van primando en las diferentes situaciones por las que se atraviesa. De hecho, Occidente lo que ha intentado siempre es desmarcarse de la inextirpable influencia musulmana en la preservación del propio legado occidental para justificar políticas coloniales de expansión, difícilmente justificables si se analizan con “realismo” y con “afán de verdad” los esfuerzos de los musulmanes por conservar las herencias griegas y bizantinas. Sin embargo, las tendencias expansionistas coloniales de Occidente se vieron, como en el caso de las especias, muchas veces dificultadas por el enraizamiento que los árabes consiguieron llevar a cabo en gran parte de las culturas y territorios por las que necesariamente tenían que atravesar las caravanas de comerciantes occidentales que traían y llevaban los recursos naturales de la India o del Oriente Próximo a las tiendas y comercios de Londres o París. Había que establecer una fractura entre Oriente y Occidente que permitiera legitimar esas imágenes de proceso cultural cerrado, autoritario y formalista. Nadie puede negar –a pesar del silencio mediático que Occidente interpone– que en el Islam han seguido teniendo importancia las actitudes zahiritas que Said nos pone ante la mesa, y que contradicen de plano todo ese esfuerzo de degradación y de desprecio de lo árabe y de lo musulmán. Véanse, por ejemplo, los textos del autor radicado en Damasco Mohamed Shahrour recopilados en *Al Kitab wal Quran. Kiraat mouasira (El Libro y el Corán, una lectura contemporánea)*, cit. por Georges Corm en su magnífico libro *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre oriente y occidente*, Tusquets, Madrid, 2004, p.120; cfr. también las traducciones al francés de autores egipcios musulmanes contemporáneos que nos propone el propio Corm: como, por ejemplo, Mamad Saïd Al-Ashmawy, *L’Islamisme contre l’islam*, La Découverte, París, 1990; Fouad Zakarya, *Laïcité our islamisme. Les Arabes à l’heure du choix*, La Découverte, París, 1991; Hussein Amin, *Le Livre du musulman désemparé. Pour entrer dans le troisième millénaire*, La Découverte, París, 1992. Autores raramente citados por los aparatos mediáticos, preocupados más por seguir favoreciendo una imagen cerrada e integrista de una cultura que ha sabido desde sus inicios adaptarse al mundo que la rodea.

todo puede ser interpretado en función de los intereses del intérprete, sean éstos académicos o puramente políticos (o ambas cosas a la vez, lo cual no es de extrañar dada la estrecha interrelación entre texto y contexto); existen usos, costumbres, acontecimientos, que *condicionan* –aunque no “determinan”- el texto y éste a su vez, una vez establecido “culturalmente” como un instrumento de una determinada metodología de la acción, influirá decisivamente, para bien o para mal, en el contexto del cual ha surgido como reacción simbólica.

Véase el caso del *derecho*. Una interpretación formalista sólo accede a sus mecanismos internos sin introducir, más o menos abiertamente, el contexto de relaciones para el que toda normatividad jurídica se construye. Formalmente, el texto jurídico puede ser interpretado como a uno le parezca (no hay más control de la interpretación que la lógica y la coherencia formal aporten). Aparentemente, no hay límites a la interpretación, pues la separación de los contextos le permite al intérprete *jugar* formalmente con los elementos que ya están dentro del fenómeno. Sin embargo, desde una perspectiva *contextual*, el texto jurídico –como cualquier otro entretrejimiento de argumentos y decisiones- debe ser interpretado en función de los contextos. El texto no puede escapar a algo más general que lo condiciona, es decir, a las formas genéricas de producción y extracción del valor social y a los contenidos elevados a metodologías de la acción social que predominan en los momentos espacio/temporales en los que –y para los que- fue creado. En ese sentido, se establecen límites a la interpretación y se crean esferas de responsabilidad en la interpretación: o bien, el intérprete intenta adaptar y readaptar el texto a dicho contexto para reproducirlo y legitimarlo; o bien, el intérprete, atento a las necesidades y expectativas de la gente a las que se aplicará coactivamente el derecho, intentará, en la medida de las estrechas posibilidades que ofrece la acción jurídica (la cual es muy dependiente de la metodología de la acción social dominante), estirar las posibilidades que las garantías jurídicas ofrecen a la hora de un posible e hipotético trabajo de cambio y transformación de aquélla.

2ª Lección: Proceso cultural “versus” neutralidad valorativa (el cierre cultural colonial).-

Después del café, Said entra de nuevo en el aula acompañado, ahora, por dos individuos que se sientan al fondo de la sala. Son Gilles Deleuze y Félix Guattari. Said conecta con la sesión anterior afirmando que la polémica entre zahiritas y batinitas no fue un mero juego académico, ni él la había utilizado como mero reclamo de erudición

medieval. En pleno siglo XI y en Al Andalus se asistía a un conflicto entre dos metodologías diferentes de y para la acción social: una, aparentemente neutral y “científica”; la otra, condicionada ideológica y contextualmente. En realidad, para Said, lo que se estaba jugando era el mantenimiento o la disolución de los privilegios con que habían contado las clases dominantes a la hora de imponer su forma de entender y percibir el mundo.

En una sociedad donde algunos grupos ostentan privilegios en el acceso a los bienes materiales e inmateriales y donde otros están oprimidos, insistir en que las interpretaciones de los textos culturales que rigen la vida de ambos grupos omitan las experiencias cotidianas y los contextos sociales en que las personas se sitúan con el objetivo de adoptar un punto de vista general, neutral y formal, sólo sirve para reforzar esas situaciones de privilegio como las únicas aceptables y, por tanto, alejarlas de cualquier tentativa de transformación o cambio.

Tal y como vienen defendiendo las teóricas feministas del derecho y de la cultura, allá donde existan diferencias grupales en capacidades, socialización, valores y estilos cognitivos y culturales, sólo atendiendo a dichas diferencias reales y contextuales se podrá lograr la inclusión y participación de todos los grupos en las instituciones económicas y políticas. Obviar esas diferencias de posición en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano no conduce más que a la reproducción y al mantenimiento de la exclusión y la explotación.

Edward Said, en un tono más airado y levantándose de la silla, casi nos grita lo siguiente: “Al haber renunciado al mundo por completo en favor de las aporías y las inimaginables paradojas de un texto, la crítica contemporánea se ha apartado de su público constitutivo, los ciudadanos de la sociedad moderna, que han sido abandonados en manos de las fuerzas del “libre” mercado, las corporaciones multinacionales y las manipulaciones de los apetitos del consumidor. Se ha desarrollado toda una jerga preciosista, y sus formidables complejidades oscurecen las realidades sociales que, por extraño que pueda parecer, favorecen un academicismo de “modos de excelencia” muy alejado de la vida cotidiana”.

En otros términos, lo que se plantea como una “forma” alejada de los contextos, entendidos como algo “a priori”, previos a toda experiencia social de dominación y

· Rubio Castro, A., *Feminismo y ciudadanía*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla-Málaga, 1997.

Talpade, M., *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham-London, 2003.

· Said, E.W., *El Mundo, el Texto y el Crítico*, Debate, Barcelona, 2004, p. 15.

subordinación, no es más que el intento de oscurecer y de invisibilizar cuáles son las fuentes reales de producción y extracción del valor social. De ese modo, lo que se intenta es *construir “políticamente” una metodología de la acción social que someta las mayorías a las “fuerzas” de las que se sirven las clases dominantes para la perpetuación de sus privilegios.*

Queda claro que estos “modos de excelencia” no son políticamente neutrales. Las clases dominantes, al establecer lo que es la “alta cultura” –interpretable desde sí y para sí misma- y la “cultura popular”-apegada a los contextos vitales de las personas-, intentan establecer en la sociedad un sistema de ideas, denominado y enmascarado como “cultura”, con el objetivo de reproducir sus privilegios y ventajas sociales. Para confirmar esto, Said nos lee un texto de uno de los pioneros de la teoría de la cultura contemporánea, Matthew Arnold: “Los grandes hombres de la cultura (sic) son aquellos que han sentido una pasión por difundir, por hacer prevalecer, por llevar de un extremo a otro de la sociedad, el mejor de los conocimientos, las mejores ideas de su tiempo; los que se han esforzado por despojar al conocimiento de todo aquello que era discordante, tosco, difícil, abstracto, profesional, exclusivo; por humanizar y hacerlo eficaz fuera de la camarilla de los cultivados y los eruditos, y que no obstante continúe siendo el *mejor* conocimiento y pensamiento de la época y, por tanto, una verdadera fuente de dulzura y de luz”. Lo curioso de este planteamiento es que no diga claramente que esa excelencia y ese “mejor” conocimiento difundido socialmente, a lo que tiende, en última instancia, es a reproducir la situación de los privilegiados y a silenciar las otras voces que, si bien pueden realizar productos culturales, éstos no llegarán nunca a compararse con las obras excelsas de la humanidad.

Del mismo modo que a un nivel interno, esta imposición de una sola metodología de la acción social a todos los miembros de la sociedad se extiende al resto de procesos culturales que pueblan nuestro universo. Leamos un texto de otro de los “popes” de la cultura occidental; nos referimos esta vez a Ernest Renan en su discurso de apertura del curso de lenguas hebrea, caldea y siríaca en el Collège de France en 1862: “En el momento actual, la condición esencial para la expansión de la civilización europea es la destrucción de lo semítico por excelencia; la destrucción del poder teocrático del islamismo, y, en consecuencia, del islamismo...Se trata de una guerra eterna, de una guerra que sólo cesará cuando el último hijo de Ismaíl haya

· Arnold, M., *Culture and Anarchy*, ed. J. Dover Wilson, 1869; reimpresso en Cambridge University Press, 1969, p. 70.

muerto de miseria confinado por el terror a las profundidades del desierto. El Islam es la negación total de Europa...significa el desprecio por la ciencia, la supresión de la sociedad civil; es la espantosa simplicidad de la mentalidad semítica, que limita el cerebro humano cegándole a toda idea sutil, a todo sentimiento delicado, a toda investigación racional”-. Queda claro que la imposición de una metodología de la acción social como si fuese la única, la universal, *la racional*, lleva consigo el desprecio, la humillación y el deseo de exterminio del otro, del diferente, del rival. Éste no es más que un bárbaro, *un tártaro*, un lobo estepario que odia los valores humanos y sus productos excelsos, es decir, *nuestra* literatura, *nuestra* ciencia, *nuestros* valores, en fin, *nuestros* sentimientos delicados y refinados; todo ello, en nombre de lo irracional, de lo anti-humano, de la barbarie.

A estos textos decimonónicos les podemos unir, sin romper mucho la dinámica del discurso los exabruptos, absolutamente desmentidos por la historia, de Samuel Huntington y Harold Bloom.

Huntington, con su obsesión por el choque entre las civilizaciones cristiano-occidental, islámico-oriental y confuciano-asiática, entendido como el único conflicto del siglo XXI, olvida (u oculta) que los conflictos no son culturales, sino extraculturales (económicos, políticos, geo-estratégicos), siendo la cultura la máscara bajo la cual se esconden los reales intereses de los poderosos; Bloom, con su obsesión por establecer un “canon occidental”: un conjunto de obras literarias anglosajonas presentadas como si fueran el lenguaje de *toda* la humanidad, olvida (u oculta) que hay otras formas culturales de reacción ante el mundo (que no hay una sola literatura o un solo arte, a pesar de que desde su ignorancia se interprete el mundo desde una perspectiva unilineal y uniforme)

Desde esas actitudes “antropoémicas”-, diría Said, nos encontramos con *el cierre cultural* por excelencia, el cierre colonialista e imperialista que no sólo impone una sola forma de actuar a un nivel nacional, sino que se lanza a una expansión global de sus presupuestos particulares como si fueran lo universal, lo racional, lo científico, lo

- Renan, E., *¿Qué es una nación?*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983. Cfr., Corm, G., *Le Proche-Orient éclaté*, Gallimard, Paris, 1999, pp. 107-112; y del mismo autor, *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre oriente y occidente*, Barcelona, Tusquets, 2004. Trilling, L., *Más allá de la cultura y otros ensayos*, Lumen, Barcelona, 1996; y Said, E., *Orientalismo*, Debate, Madrid, 2002, pp. 212-217.; asimismo, White, H., *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, F.C.E., México, 1992; y Chew, Samuel, C., *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*, Oxford University Press, New York, 1937

- Ver Tema 2, Capítulo 1, epígrafe 1.1

“delicado”, dejando de lado toda investigación y toda reflexión acerca de la necesidad para todo sistema de dominación de ocultar bajo el concepto de “conflicto cultural” lo que no es más que una exigencia de controlar los recursos materiales e *inmateriales* y de obtener ventajas geo-estratégicas de dominación.

Estamos, pues, ante el cierre cultural típico de las consideraciones de la cultura colonial e imperialista, la cual puede caracterizarse desde dos perspectivas mutuamente complementarias: primero, el entendimiento de la cultura *como punto de partida*: es decir, la cultura entendida como el sentimiento de identidad y pertenencia que se da alrededor de algunos productos culturales que, a pesar de haber surgido en un contexto particular (por ejemplo, el anglosajón), se consideran universalizables a toda la humanidad. Esta idea de cultura como “punto de partida” no se aplica igualmente al resto de formas de vida, reducidas y encerradas bajo el concepto de particularismos o comunitarismos (ambos términos usados para diferenciar lo que es universal –*lo nuestro*–, de lo que, como en el caso del Islam o del Confucianismo, se resiste a dicha presunción de universalidad –*lo bárbaro*–. La segunda perspectiva del cierre cultural colonialista, se organiza alrededor de un entendimiento de la cultura *como punto de llegada*: o, lo que es lo mismo, la cultura como sacralización, no de determinados productos culturales (lo propio de la cultura como “punto de partida”), sino de un sistema de relaciones sociales y humanas específico, pero que se considera el único factible para el progreso, la ciencia, la racionalidad y la “delicadeza”.

Si la cultura como *identidad* sacraliza unos determinados productos culturales y los eleva al rango de lo universal; la cultura como “punto de llegada” –la cultura como *legitimación*–, sacraliza una determinada forma organizativa de las relaciones sociales, para cuya legitimación se usan las obras artísticas, literarias, jurídicas, económicas, científicas, etc. La cultura como *identidad* se complementa, por tanto, con la consideración de la cultura como *legitimación*. Tanto una como otra consideración de la cultura, implican un cierre categorial, bien alrededor de determinadas producciones culturales (una bandera, un himno, una novela...que otorgan el sentimiento de “identidad”), bien alrededor de un sistema de relaciones (por ejemplo, el deducido del modo de producción capitalista: consumismo, individualismo, apoliticismo...que utilizan determinados productos culturales para su “legitimación” y “justificación”).

En ese momento, del fondo de la sala un murmullo nos advierte que Deleuze y Guattari están pidiendo la palabra subidos encima de los pupitres. Del murmullo de sorpresa se pasa a un tumulto de desaprobación al escuchar a los dos filósofos gritando:

máquina de guerra, máquina de guerra contra los cierres culturales identitarios y de legitimación. Los gritos de la gente se confunden con los de los filósofos. Said decide dar un respiro y suspende la sesión.

3ª Lección: Comencemos a hablar de otra racionalidad cultural (los aspectos materiales de la racionalidad humana).-

En el estrado están ahora Deleuze y Guattari. Los asistentes al acto miran con desconfianza a aquellos dos profesores que claman “guerra”. A gritos les piden explicaciones. Nadie quiere más guerras. Estamos hartos de violencia.

Máquinas de guerra, gritan de nuevo Deleuze y Guattari, lo que necesitamos son máquinas de guerra contra...

Las últimas palabras de los profesores franceses se pierden en el tumulto. Unos gritan, otros comienzan a irse, pero otros miran interesados a los dos tipos invitados por el profesor Said.

En el barullo, Guattari escribe en la pared: *el mapa no es el territorio*. Poco a poco, el tumulto baja de intensidad y todas y todos miran con atención a los dos provocadores. La violencia -afirman los dos profesores con una sola voz que comienza a llegar a todos los rincones del aula- es la que nos induce a creer que los mapas que nos muestran el mundo, *son y constituyen* el mundo. Y esto no es así. El reloj no constituye el tiempo, sólo lo mide. Los meridianos y paralelos no describen el *mapamundi*, únicamente nos indican dónde estamos.

Como bien sabía el escritor argentino Jorge Luis Borges, el único mapa real es de la misma dimensión que el territorio que pretende describir. Lo demás no es más que pura representación. Pero, sin embargo, y dada la importancia de la cultura como metodología de la acción social, los productos culturales de las clases dominantes (sus mapas) se nos presentan como si fueran la realidad, más fuerte aún, como si fueran la “única” realidad. Esa es la violencia contra la que debemos armarnos con nuevas máquinas de guerra, es decir, con nuevas metáforas, nuevas imágenes y nuevos conceptos que nos hagan ver el mundo de otra manera a como está dibujado en la alta cultura de los privilegiados.

Decir que el mapa es el territorio, es una falacia que esconde un tipo de violencia extrema contra los que no gozan de los privilegios de la cultura hegemónica. Violencia extrema, que difumina la realidad en beneficio de una *forma* previa, -un“a priori” estaría pensando algún profesor de filosofía escondido entre el público- que se impone

sobre la realidad y hace que lo que se considere lo natural no sea más que *la adaptación* de nuestras experiencias y nuestras reivindicaciones *a dicha forma* que se presenta como lo racional, lo científico y lo universal.

Esa es la violencia contra la que tenemos que levantar “máquinas de guerra” – gritan Deleuze y Guattari, provocando un silencio que se mastica en el ambiente-. Máquinas de guerra contra lo que algunos llaman “condición humana”, reduciendo la humanización del ser humano a la aceptación pasiva de lo que aparentemente viene de fuera, de lo trascendente a nuestra real y contextual condición de animales culturales, de lo que está fuera de nuestro control y nuestra capacidad genérica de hacer en el mundo.

Máquinas de guerra, como nuevas metáforas, imágenes y conceptos dirigidos contra todo cierre cultural, sea la cultura como “identidad”, sea la cultura como “legitimación”. Lucha sin cuartel ni “convenios de ginebra” contra todo cierre cultural que nos impida la creatividad, la rebelión, el grito, el poder salirnos del esquema apriorístico que se nos impone como el único y el universal. Lucha, en fin, para poder construir otro modo de ver y actuar en el mundo; un modo de ver y de actuar más contextual, más flexible, nómada, siempre en movimiento, en flujo, articulable en redes que trabajen y se reproduzcan como redes, sin necesidad de confluir en formas cerradas y excluyentes. La capacidad y la posibilidad de *movilidad* es hoy el “diferencial” a partir del cual plantear nuevas formas de resistencia y de acción trasgresora.

Deleuze y Guattari bajan la voz y dirigiéndose directamente al público, afirman: “hay que ser humanistas, sí, pero humanistas que “guerreen” contra el humanismo abstracto y cerrado” de las formas “a priori”.

...¿Humanistas? –dice airado el profesor de filosofía, hasta ahora escondido entre las masas.

Con su voz engolada y repleta de academicismo, el Filósofo repite lo que le han venido enseñando desde su entrada en la universidad: el humanismo es la adaptación a la forma eterna de lo humano, la cual se va desplegando paso a paso a lo largo de la evolución del pensamiento filosófico y científico *occidental*. En ese momento, varias voces surgen del público: “¿y qué decir del nazismo, o de las continuas matanzas de civiles y desarmados palestinos a manos de soldados israelíes que atacan desde helicópteros armados con misiles?” El Filósofo parece dudar. Pero, una vez repuesto y con una sonrisa de auto-suficiencia, se dirige al público y afirma: “Excepciones, horribles y brutales excepciones, pero excepciones en fin de cuentas”...

El “no” de Deleuze y Guattari no se deja esperar.

“¡No! El humanismo que reclamamos es lo contrario a esa ‘condición humana’ abstracta que se despliega dialéctica y ‘mágicamente’ en la Historia. Más que ‘humanismo’, hablas de “occidentalismo”. Confundes la parte con el todo. Y esa es la base de todo colonialismo e imperialismo”.

El humanismo que reclamamos es el que niega que “el mapa sea el territorio”, tanto el territorio de la identidad como el territorio de la pura legitimación. El humanismo que exigimos es el humanismo que construimos “nosotros”, no la Historia o cualquier otro fundamento trascendente. *Seamos humanistas*: es decir, exijamos y luchemos por poder desplegar nuestra capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos; no nos conformemos con la adaptación al horror que supone la mentalidad colonial e imperialista. *Reclamemos* un humanismo que proclame que el mapa es *el itinerario*, el proceso, la apertura a la posibilidad de transformar el mundo, el movimiento continuo que nos va a permitir romper con los ejes de coordenadas de un pensamiento sobre la cultura cerrado sobre sí mismo y que, como la Bruja de Blancanieves, sólo se mira en el espejo para autoafirmarse en su unicidad, su racionalidad y su universalidad, mientras sus grandes compañías transnacionales explotan, esclavizan y atemorizan con el desempleo, la miseria y la expoliación de sus conocimientos y prácticas tradicionales a más de las cuatro quintas partes de la humanidad.

No hay quien pare ya a Deleuze y Guattari, ambos apoyados por la mirada sonriente de Edward Said. Sólo en la mente del colonialista hay una racionalidad universal que debe imponerse a todas las formas de percibir y de actuar en el mundo. Lo único “formal” en la racionalidad humana es la búsqueda de consistencia y coherencia entre las diferentes y plurales creencias, los múltiples y diferenciados deseos y las distintas formas de acción humana. Una *acción* será, pues, *formalmente* racional, no cuando coincida con alguna forma previa y prefijada de explicar e intervenir en el mundo (no confundamos de nuevo la parte con el todo), sino cuando sea consistente con las *creencias* y los *deseos* de quienes la ponen en práctica. Por eso no hay

· Éste ha sido uno de los problemas de la expansión occidental por todo el globo, primero con las políticas de expansión colonial y, hoy en día, con la llamada globalización neoliberal. Dicho imperialismo se ha basado ideológicamente en la creencia de la igualdad formal de todos los seres humanos y en el deseo de universalizar tal igualitarismo; pero ha chocado con las acciones concretas que se han llevado a cabo para llevar adelante las premisas depredadoras del capitalismo: igualdad de todos, pero unos –nosotros– somos muy superiores a los demás (base problemática para construir relaciones democráticas entre diferentes percepciones del mundo), por lo que *tenemos derecho* a apropiarnos de sus recursos y, gracias a la mano invisible del colonialismo, civilizar a los incultos, a los bárbaros, a los irracionales. ¿Es que las etnias y pueblos que forman lo que actualmente entendemos por África no han buscado la coherencia entre sus

irracionalidades globales, sino irracionalidades parciales, siempre corregibles y transformables en función de nuestra necesidad humana de consistencia entre nuestros deseos, creencias y acciones. No puede haber alguien –sea un individuo o un pueblo– que sean “absolutamente” irracionales; ni, al contrario, individuos o pueblos que sean “absolutamente” racionales. Por lo que no puede erigirse ningún proceso cultural como el más racional y el ungido por algún espíritu hegeliano para dominar al mundo. Todos los pueblos y etnias buscan esa racionalidad formal, es decir, esa coherencia entre sus creencias, deseos y acciones. Aunque, en el caso de la “racionalidad” occidental, esa coherencia brille por su ausencia en muchas de sus acciones frente al mundo que la rodea.

Ahora bien, para poder construir esas consistencias formales se necesitan *condiciones*. No se puede ser consistente ni coherente en creencias, deseos y acciones –es decir, racionales– cuando no se tienen medios para ello. El hambre, la sed y la violencia no conducen a la implementación de esa capacidad formal de consistencia. Es preciso, pues, complementar esos aspectos formales de la racionalidad, con una reflexión acerca de sus aspectos *materiales*, es decir, las condiciones que debemos crear para que todos puedan poner en práctica su racionalidad de animales culturales.

Todo cierre cultural, sea identitario o de legitimación, lo que hace es imponernos una forma previa e intocable de entender el mundo y de actuar en él. Los contenidos reales, es decir, la materia que somos, nuestros sueños, nuestras necesidades y nuestras expectativas, se convierten en una materia *para* la forma: *una materia “preparada” de antemano para la forma*, la cual, por su propia esencia está separada de nuestras miserias, de nuestras grandezas, de nuestros condicionamientos, de nuestra propia humanidad.

Ciertamente el mapa no es el territorio, pero para esa racionalidad *forma-materia*, el mapa constituye el mundo y éste no puede ser mundo si no se adecua al mapa-forma que nos han dibujado como el único posible, como el único racional, como

creencias, sus deseos y sus acciones? Cuando un indígena amazónico actúa protegiendo la naturaleza que lo rodea ¿actúa “formalmente” de un modo racional? ¿o es que la única manera de ser racional es la que coincide con la “irracionalidad” de un colonialismo occidental en el que se da todo, menos la coherencia entre sus creencias, sus deseos y sus acciones concretas?. Consúltense, entre muchísimos otros, los textos de Louis Sala-Molins, *Les Miseres des Lumières. Sous la Raison, l’outrage*, Robert Laffont, Paris, 1992; y A.Ch. de Guttenberg, *L’Occident en formation. Essai de synthèse et de critique des fondements du XX siècle*, Payot, Paris, 1963. Tocando temas de menor generalidad, pero partiendo de esa crítica al irracionalismo que se presenta como lo racional léase el texto de Joseph E. Stiglitz, *El malestar en la globalización*, Taurus, Madrid, 2002, y Luc Boltanski y Ève Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal/Cuestiones de Antagonismo, Madrid, 2002, esp. Pp. 35-70.

el único modo de ver, entender y actuar individual, social e institucionalmente. Toda “materia” o cualquier “material” que no pueda adecuarse a *la forma* previa es considerado inmediatamente como irracional o bárbaro. De ahí la dificultad por incluir en el concepto abstracto y “formal” de humanidad a gran parte del continente africano y de grandes partes del asiático; partes del mundo que no entran de lleno en el mapa que constituye el territorio de los privilegiados, ya que en muchos aspectos, como bien se encargó de decírnoslo Max Weber en sus análisis sobre las religiones no cristianas, se oponen a la forma imperialista del Occidente depredador y colonial.

Como afirma el filósofo africano Odere Oruka, el que conoce es el que despliega la sagacidad suficiente como para afirmar que el mapa es el *itinerario*, el proceso a partir del cual la materia (nuestras necesidades, nuestras imperfecciones, nuestras incertidumbres, es decir, nuestra humanidad) se va apoderando de la forma previa y la va desmenuzando hasta destruirla. En el “itinerario”, en el proceso – en *lo cultural*-, vamos construyendo “otra concepción *material* de la racionalidad”, una “sagacidad filosófica” –en términos de Oruka- opuesta a la de “forma-materia” y su instrumento privilegiado: el establecimiento de un procedimiento jurídico formal previo a toda discusión sobre las formas de acceso a los bienes necesarios para una vida digna. Forma jurídico-científica cuyo objetivo supremo es adaptar toda materia a la forma previa impuesta por la racionalidad dominante y por los que ostentan la hegemonía cultural.

Elevar el itinerario a elemento fundamental de lo cultural, nos induce a plantear la necesidad de otra racionalidad que no se defina por la supremacía de la forma sobre la materia, sino que se centre en la búsqueda de *materiales* que nos permitan articularnos más allá y por encima de dicha forma a priori; “materiales” que, una vez hallados, nos otorguen las *fuerzas* necesarias para oponernos a los cierres culturales y proponer alternativas al orden existente. Una racionalidad no colonialista que no imponga formas, sino que se base en la relación entre *materiales* y *fuerzas*, es decir, entre los objetos y productos culturales surgidos del despliegue de la capacidad *humana* genérica de actuar y la constante posibilidad de nuevas acciones y nuevas creaciones, no sólo en función de identidades previas y cerradas, sino, también, de nuevos sentidos, de nuevas posibilidades de acción, de institución, de política, de economía, de convivencia...de humanización. Para esta concepción, lo importante no es el procedimiento legal, siempre previo a toda acción social, sino el procedimiento participativo en el que los actores puedan discutir tanto sobre el mismo como sobre los bienes a los que se debe tener un acceso igual.

Apertura de la cultura hacia *lo cultural*, hacia el proceso, hacia el itinerario. El camino –*Tao* lo han llamado desde hace siglos las culturas orientales-, no está hecho. Como dijo el poeta español, el camino, el proceso, se hace al andar, al caminar, al entregarse a la aventura del itinerario y del movimiento. Caminar para fluir de un lugar a otro, de un producto cultural a otro, de una teoría a otra, de una práctica a otra práctica, de una ciencia a otra ciencia, de un estado de cosas a otro. Nada es estático, aunque la cultura dominante intente denodadamente cercar el aire, amurallar el mar e impedir el flujo incesante del pensamiento.

Aunque en la mitología griega Zeus, airado contra la rebeldía de Prometeo, lo condena a ser torturado durante el día por un águila que le corroe el hígado (órgano absolutamente necesario para el funcionamiento sano del cerebro), no puede impedirle a Prometeo reconstruirlo y dedicarse a pensar por las noches preparando pacientemente su huida. “El pensamiento –al igual que los procesos culturales- no puede tomar asiento”. Su esencia es volar, acariciar las nubes y, a pesar del trágico accidente de Ícaro, lanzarse cada día a la aventura del camino y del itinerario.

Por tanto, *frente* a la cultura como identidad y como legitimación, que tienden “centrípetamente” hacia la interioridad, hacia el centro inamovible y difusor; *plantear* un proceso cultural abierto, plural, sin centro definido de una vez para siempre, *centrífugo*, que busque la “exterioridad” necesaria para la búsqueda de materiales que refuercen nuestra capacidad genérica de hacer. Como ha repetido en múltiples ocasiones Stuart Hall *instead of asking what are people’ roots, we ought to think about what are their routes*.

Por ello, *frente* a toda codificación que impida el movimiento y la búsqueda de alternativas en nombre de alguna “ley”, *surge* la necesidad de un nuevo *nomos* “nómada”, una nueva normatividad, un nuevo modelo de convivencia en el que, a pesar de todos los platonismos aristocráticos, haga del devenir y de la heterogeneidad el fiel de la balanza cultural. Dejemos seguir hablando a Stuart Hall: *these routes hold us in places, but what they don’t do is hold us in the same place*.

Frente a la imposición de esencias metafísicas y trascendentes basadas en alguna geometría autoritaria (la recta, el cuadrado, la norma, la democracia), *dejarse llevar* por la capacidad genérica de producir acontecimientos (así, en vez de por la recta, apostar por *la rectificación*, en vez de por el cuadrado, hacerlo por *la cuadratura*, en vez de por

· “en vez de indagar cuáles son las *raíces* de la gente, debemos pensar acerca de sus *rutas*”.

· “dichas rutas nos colocarán en lugares, pero lo que no hacen es colocarnos en los *mismos* lugares”.

el círculo, hacerlo por *el redondear*, en vez de la democracia, por *la democratización...*) *We need to try to make sense of the connections with where we think we were **then** as compared to where we are **now***- concluye Hall^{...}.

Frente a la negación de lo nuevo implícita en la racionalidad “hilomórfica” forma-materia que ha dominado el cierre cultural occidental, *potenciar* la racionalidad *materiales-fuerzas*, la cual se basa en la búsqueda y prospección de tendencias, de movimientos que se justifican no por sus metas utópicas a las que nunca se llega, ni por sus puntos de partida irremediabilmente perdidos en el pasado, sino por el propio flujo, por el movimiento, por los puentes que tendamos entre las orillas sin que bloqueen el paso del río.

Frente al pacatismo conservador de la repetición de lo mismo, *promover* la experimentación en el contacto con los otros y en beneficio de los que tradicionalmente han sido marginados, oprimidos y explotados. Es decir, *frente* a lo que podemos llamar garantías *garantistas* en las que los contenidos que van a ser garantizados están determinados previamente por la norma jurídica; reivindicar las garantías *creadoras*, las cuales confluirán en –no partirán de– una norma jurídica que garantice lo realmente decidido en el proceso de participación y decisión populares. La democracia participativa es más amplia que la representativa; incluye a ésta como uno de sus instrumentos de realización.

La racionalidad *materiales* (productos culturales)-*fuerzas* (acciones, formas de relación nuevas y alternativas a las existentes), es siempre una racionalidad del *Afuera*, de la exterioridad. No consiste, por tanto, en construir otra interioridad, otro centro. Más bien, su novedad radica en la consecución de la fuerza que destruye el centro que todo lo atrae a sí mismo, que se enfrenta cara a cara con la dialéctica entre la idea platónica celestial y las apariencias mundanas, entre los modelos y sus representaciones, que destruye, en definitiva, toda posibilidad de subordinar el pensamiento a un modelo de lo Verdadero (lo cartesiano individualista), de lo Justo (lo kantiano a priori) y de lo Jurídico (la adaptación de lo real a lo racional y de lo racional a lo real, una vez que lo real se ha adaptado previamente a lo racional, que propuso Hegel).

Frente a ello, nuestra nueva racionalidad anti-colonial constituye las bases para un pensamiento “descentrado”, un pensamiento como “proceso”, un pensamiento “acontecimiento” constantemente enfrentado a fuerzas exteriores y que no se recluye en

^{...} “necesitamos intentar dar sentido a las conexiones con lo que pensamos que éramos y compararlas con lo que somos ahora”.

alguna forma interior previa e inamovible; en fin, un pensamiento valiente y arrojado al mundo, un pensamiento consciente que lo Verdadero, lo Justo y lo Jurídico son consecuencias metafísicas de un punto de partida trascendental, es decir, que no depende de nosotros, que es profundamente antihumano y, por ello mismo, anticultural. No somos animales pasivos; somos *animales culturales*, es decir, seres humanos que producen cultura como el proceso a partir del cual orientar nuestra capacidad genérica de acción y transformación sobre las relaciones que construimos interactivamente al hacer, al hablar, al recordar y al proyectar.

Pero, además de una racionalidad del “Afuera”, estamos ante una racionalidad de *creación de singularidades*. Al igual que no hay una racionalidad universal, tampoco hay un “sujeto universal”, un “pueblo elegido”, una “raza privilegiada”. Hablar de raza, etnia, género o clase social no es hacerlo de entidades ontológicas en las que nos insertamos inevitablemente por el hecho de ser negros, indios, mujeres o trabajadores. Los conceptos de raza, clase, género y etnia son conceptos relacionales, son “materiales” que nos van a permitir sacar a luz las discriminaciones y las opresiones a que nos vemos sometidos por ser de otro color, de otro sexo, de otra etnia o por ser explotados en la relación laboral. No hay sujetos universales privilegiados: hay *procesos de subjetivación* que surgen en la búsqueda de materiales que nos empoderen y refuercen en la lucha contra esas discriminaciones y opresiones.

Decíamos más atrás que el mundo no está ahí. Al mundo se llega. Y lo hacemos construyendo los caminos y las vías necesarias para tal fin. Del mismo modo, no somos sujetos, *nos convertimos* en sujetos cuando luchamos por “materiales” que nos otorguen las “fuerzas” suficientes como para oponernos a lo existente y plantear “formas” nuevas de guiar la acción social, individual e institucional.

4ª Lección: Acercamiento relacional a los procesos culturales.-

Después de la tormenta llega de nuevo la calma. De regreso al estrado, Edward Said recapitula sobre todo lo ocurrido. Dejémoslo, por el momento, releyendo las últimas páginas de la gran obra de Liev Tolstói *Guerra y Paz*; concretamente la segunda parte del Epílogo, y hagamos que perciba que lo que Deleuze y Guattari pretendían hacer no era más que recuperar *humanamente* el concepto de libertad. Para Tolstói la libertad no puede entenderse sin la necesidad, sin las determinaciones que obstaculizando la satisfacción de las necesidades humanas, nos obligan a buscar las fuerzas que nos liberen; fuerzas que son siempre, y serán siempre, humanas, *y aunque*

imaginemos a un hombre libre de toda influencia –reflexiona Tolstói al final de su magna obra-, *y no examinemos más que su acto presente...ni aún entonces llegaremos a una concepción de libertad absoluta, puesto que un ser que no se encuentra bajo la influencia del mundo exterior, que se halla fuera del tiempo y no depende de causa alguna, ya no es un hombre.* Si separamos el valor de la libertad de los condicionamientos que están en su base, caeremos de nuevo en esa racionalidad “formamateria” que los autores franceses habían criticado de un modo tan brutal. Se impondría un concepto de libertad que nada tiene que ver con el mundo y se obligaría a todos los seres humanos a adaptarse a tal concepto, si es que no quería ser tildado de irracional. Las cosas no son así. Los seres humanos podemos funcionar de otra manera. De una manera no absolutista ni metafísica, sino relacional: nuestra exigencia de libertad surge no de un *topos uranos* platónico, sino de las situaciones de opresión y de marginación bajo las que nos encontramos. Así, lo racional no es tanto la búsqueda de algún trascendente, sino la reunión de los materiales necesarios para reforzarnos en la lucha por la vida y por la dignidad. Y este es, precisamente, el concepto que queremos plantear de proceso cultural.

Es hora ya de que definamos qué entendemos por tal proceso. Como ya hemos comentado en repetidas ocasiones, nosotros asumimos un concepto que llamamos “relacional” (no relativista) de lo cultural que necesariamente debe tener en cuenta las relaciones que dicho concepto tiene con otras esferas de lo real y las interacciones que dichas esferas mantienen entre sí. El proceso cultural aparece así como la reacción humana que pretende articular globalmente los discursos aparentemente inconmensurables de la política, el arte, la filosofía, la economía y/o la religión. El proceso cultural, como conjunto de artificios, mitos, leyendas, construcciones científicas, artísticas, políticas o económicas, supone el marco, el ámbito donde todos estos discursos y narraciones hallan una forma de expresión y de comunicación. Pero ¡cuidado!, ni lo cultural está separado de la realidad en la que vivimos, ni, por supuesto, es toda la realidad que nos rodea.

* Debemos analizar, pues, qué es lo que subyace bajo esa idea de lo cultural y determinar, en este momento de la argumentación, si con él podemos ir eliminando la tendencia a abusar del concepto de cultura como si fuera un lecho de Procusto, es decir, un concepto que puede ser alargado o reducido en función de lo que queramos justificar o legitimar ideológicamente en beneficio de nuestros intereses. Si, por ejemplo, se quiere eliminar todo contenido político-estatal a las actividades económicas, automáticamente se habla de la “cultura del mercado”; si queremos separar las cuestiones sociales: pobreza, desempleo, desigualdades...a la hora de explicar la inseguridad ciudadana, se habla de “cultura de la delincuencia”, e inmediatamente parece que estamos ante un ámbito autónomo de la realidad que

Estamos en condiciones ya de adelantar una afirmación muy importante para los objetivos de este libro: la gran obra cultural es aquella que nos propone una nueva imagen de nosotros mismos (Freud), de la naturaleza (Darwin) o de los otros (Marx). Es la obra que nos aporta los materiales necesarios para darnos fuerzas a la hora de desplegar nuestras capacidades humanas genéricas de hacer, hablar, recordar o preyectar. Cuando, por tomar un ejemplo, Platón al final del Libro II de *La República* cuestiona el papel de los poetas como narradores de historias de dioses, por un lado, está exponiendo su teoría de la peligrosidad cultural de las obras de arte y con ello su desconfianza hacia los seres humanos concretos; pero, por otro, al ironizar sobre los poemas en los que a los dioses se atribuyen las mismas cualidades de los humanos, está negando la participación divina en la construcción de la ciudad, es decir, en la actividad política. En esos párrafos finales de su obra magna, Platón comienza a diseñar la imagen necesaria para que los seres humanos puedan independizarse de los seres trascendentes. Los dioses están más allá de lo humano. ¡Dejémosles tranquilos!. La ciudad se construye con y por seres humanos, con todas sus grandezas y todas sus miserias. Imagen cultural que alcanza la suficiente objetividad como para orientarnos en la continua e inacabada construcción social de la realidad. En este sentido, y como venimos defendiendo en estas páginas, la cultura es, para bien o para mal, siempre un proceso de humanización.

Si interpretamos, como veremos en el Tema 3, *La fierecilla domada* de Shakespeare como una reacción, positiva o negativa, frente a los valores de la sociedad patriarcal, o la representación estética de la revolución que subyace al *Acorazado Potemkin* de Eisenstein, o la lucha que los escritores Juan Goytisolo y Amin Maaluf llevan manteniendo en sus novelas y ensayos contra toda forma de racismo y xenofobia, y, por poner un punto final, *El Quijote* como texto que inaugura el valor de la tolerancia en la España de la intolerancia, estamos utilizando la gran obra cultural como un ejemplo de la racionalidad “materiales-fuerzas” que veíamos más arriba de la mano de Deleuze y Guattari.

rechaza intervenciones globales –sean sociales, económicas o políticas- y que sólo puede ser abordado con medidas exclusivamente policiales. Si queremos evitar afrontar las migraciones como un problema que tiene su causa en los desequilibrios de desarrollo entre países ricos y pobres, utilizamos el concepto de “cultura de la inmigración”, y todos esos movimientos parecen tener un origen simbólico o tradicional que poco tiene que ver con la problemática del subdesarrollo en la que están abandonados tantos y tantos países antaño colonizados por las potencias europeas que ahora se ven obligadas a cerrar sus fronteras.

Pero, si interpretamos esos “textos culturales”, y el resto de obras políticas, estéticas, económicas o sociológicas, sin ponerlas en contacto con los contextos políticos y económicos desde los que han sido escritas o filmadas, puede conducir al extendido error que ve al proceso cultural como un conjunto de textos que funcionan sin mantener su conexión con sus contextos.

Asumiendo, pues, esa “densidad” de relaciones en las que consiste el proceso cultural, tenemos que dar un paso más para acercarnos a su definición y a sus características fundamentales. Pero, primero, vamos a acudir a la siguiente frase del físico de principios del siglo XX Werner Heisenberg: *“Si se puede hablar de una imagen de la naturaleza en las ciencias naturales exactas no se trata de una imagen de la naturaleza, sino de una imagen de nuestras relaciones con la naturaleza”*. De la frase de Heisenberg se pueden sacar, por lo menos, tres consecuencias aceptables:

1) sólo entrará a formar parte de nuestra realidad aquello de lo que podamos “hablar”, es decir, aquello que podamos nombrar y, por consiguiente, introducir en nuestra forma determinada de explicar, interpretar e intervenir en la realidad. Pero, tal y como ya hemos defendido, el lenguaje, el texto está entretejido “densamente” con las relaciones sociales, políticas y económicas que predominan en un contexto y en un momento histórico determinados. La cultura de un pueblo, defendía el líder africano Amílcar Cabral, se va conformando a través de las preguntas y respuestas que dicho pueblo plantea a las crisis con las que tiene que enfrentarse. No habrá posibilidad de liberación de, por seguir con el ejemplo de Cabral, las garras colonialistas si no encontramos las palabras necesarias para “dudar” de, y “no creer” en las justificaciones del régimen imperialista que mantiene a las poblaciones y a las ideas colonizadas en el silencio y la dominación. El lenguaje es uno de los instrumentos, quizá el más importante, del proceso cultural como proceso humano de emancipación. Pero hay que añadir que esas respuestas no surgen del vacío. No podemos hablar de lo que no hemos experimentado teóricamente o prácticamente. Decía el filósofo Wittgenstein que los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo.

Por tanto, sólo frente a lo que podemos decir, hablar o nombrar, tendremos la posibilidad de reaccionar culturalmente. Cualquier respuesta a las crisis por las que atraviesan nuestras sociedades está profundamente condicionada por respuestas anteriores. No se habla desde el vacío, sino desde las tradiciones y los contextos sociales, económicos y políticos del pasado que son los que nos permiten aceptar o criticar el presente. Como enanos, nos subimos a hombros de la historia y de los

contextos para poder expresar nuestras aceptaciones y rechazos, nuestros acuerdos y nuestras disidencias. Nuestra relación con el mundo vendría, pues, mediada, tal y como desarrollaremos con mas detalle, en primer lugar, por la historia, por “nuestra” historia, por la historia que podemos nombrar y articular culturalmente.

2) En el proceso de conocimiento no construimos descripciones objetivas y neutras, sino “imágenes” de la naturaleza, de nosotros mismos y de la sociedad. No hay conocimiento neutral. Nos hacemos imágenes de los hechos en función de nuestra pertenencia a “espacios culturales” propios y diferenciados. Afirmaba Nietzsche que no existen hechos, sino interpretaciones de hechos. Culturalmente vamos construyendo la imagen de nosotros mismos, de la naturaleza y de los otros en función -no de alguna naturaleza humana intemporal, de alguna racionalidad absoluta o siguiendo leyes inmutables del desarrollo histórico (como categorías filosóficas cercanas al autoritarismo y al totalitarismo), sino-, de interpretaciones acerca de las relaciones sociales en las que hemos sido formados y bajo las que actuamos cotidianamente. Pero estas interpretaciones, al igual que el lenguaje, no se dan en el vacío. No surgen “inocentemente” de la mente del filósofo o del científico. Cuando Descartes intenta convencernos de que la única evidencia clara y distinta es que pensamos individualmente y que nuestra relación con el mundo sólo puede darse a través de la intervención de Dios, no está filosofando únicamente para sí mismo, sino está reaccionando frente al surgimiento de un nuevo modo de relación social que es la derivación capitalista de los valores de la modernidad: está justificando, consciente o inconscientemente, el contexto, la nueva forma de producción del valor social que, posteriormente, asegurará Leibniz con sus argumentos acerca de “la armonía preestablecida” y, finalmente, por Adam Smith, con su “mano invisible del mercado”.

* La tendencia reguladora de la realidad funciona, primero, *deshistorizando* los fenómenos sociales, o sea, la visión que se quiere imponer se presenta como si estuviera fuera de la dinámica histórica. Se ha logrado institucionalizar una determinada forma de acceso y de interpretación de la realidad, y, a partir de ahí, se le considera, primero, como si hubiera nacido del vacío, es decir, si no dependiese de circunstancias históricas concretas, y, segundo, se niega cualquier posibilidad de cambio y transformación. Ejemplo de ello lo encontramos en las tristemente famosas tesis del “fin de la historia” que vienen prevaleciendo desde la caída del Muro de Berlín. Al haber triunfado en la llamada Guerra Fría, el capitalismo se nos presenta como la única forma organizativa y el único marco de interacción social, con lo que parece quedar fuera de los cambios históricos y sociales. Una visión cultural emancipadora actuará, por el contrario, *historizando* siempre los fenómenos sociales. La caída del Muro en 1989 no consistió en una victoria del capitalismo sobre el socialismo. En realidad, fue el producto de un conjunto de circunstancias históricas, económicas, sociales y culturales que se venían gestando, por lo menos, desde la primera gran revuelta contra el orden político comunista que fue la Revolución Húngara de 1956, aplastada por los tanques del Pacto de Varsovia con el asentimiento de las potencias occidentales que vieron con buenos ojos la destrucción de una revolución popular que, desde el inicio, fue planteando una alternativa tanto al comunismo como al capitalismo

Nuestras interpretaciones y reinterpretaciones del mundo están siempre mediadas por el contexto social.

Y 3) Esas imágenes no reflejan inmediatamente el mundo. Más bien, son imágenes de “nuestras relaciones con el mundo”: no vivimos en soledad, estamos insertos en nudos de relaciones, sean éstas de producción, de comunicación, de amor, de intercambio, o de conflicto. El conocimiento, sea filosófico como científico-natural, está fuertemente imbricado en dichas relaciones sociales. Y lo está, como afirma George Steiner, al expresar en cada momento histórico y en cada contexto social, la tensión entre los seres humanos y las relaciones sociales dominantes en uno o en otro. Toda respuesta cultural de altura, continúa Steiner, es siempre “una crítica de la vida”. Ya sea realista, satírica, fantástica, institucional o utópica, la respuesta cultural a las relaciones dominantes constituye de un modo u otro una “contradecларación al mundo”, una afirmación de que las cosas podrían ser, han sido y serán, diferentes. Nuestra relación con el mundo estaría, pues, mediada, en tercer lugar, por la posibilidad de la crítica, de la alternativa, de la lucha contra todo tipo de dogmas y todo tipo de cosificación de la

* La cultura como regulación funciona *descontextualizando* los hechos sociales, es decir, separándolos de las situaciones concretas donde se dan y se desarrollan. La forma occidental dominante de ver el mundo tiene mucho que ver con la llamada Paradoja de Zenón de Elea: Aquiles, el de los pies ligeros, nunca podrá alcanzar a la lenta Tortuga. Por más que aquél corra, si ésta ha hecho un movimiento milimétrico, Aquiles para alcanzarla tendrá que correr la mitad de ese milímetro, y si en ese intervalo la Tortuga avanza la mitad de otro milímetro, Aquiles tendrá de nuevo que recorrerlo y así hasta el final de los tiempos. Todos sabemos que de un solo salto el griego pasará sonriente por encima del enojado animal. Pero, dado que Zenón y su maestro Parménides pretendían demostrar la imposibilidad del movimiento, que el Ser estaba aristocráticamente detenido en el espacio y el tiempo, el enojado es Aquiles y todos los que de un modo u otro creen que no son las formas, sean estas geométricas, matemáticas, metafísicas o jurídicas, las que miden el mundo. Que la medida de todas las cosas, como afirmó el sofista Protágoras, es el ser humano. Y este ser humano vive en el espacio y el tiempo reales, no el de las patrañas filosóficas. Sin embargo, una actitud cultural de emancipación está empeñada desde el principio en *contextualizar* los hechos y las teorías. Si queremos entender lo que significa el hecho de la deuda externa tenemos que dirigir la atención a sus causas reales, a los obstáculos reales que hacen del mecanismo del pago de la deuda un instrumento de control y de dominación del Norte rico sobre el Sur pobre, a las situaciones concretas que viven y sufren los pueblos condenados por un endeudamiento propiciado por el afán de lucro de instituciones privadas dedicadas al préstamo con interés y por la tendencia a la rapiña y la corrupción de las elites que tradicionalmente han ocupado el poder tras los ideológicamente llamados procesos de descolonización. Esto no significa, como denuncia Jürgen Habermas, en su libro *Pensamiento post-metafísico*) que ya no haya lugar para la reflexión filosófica distanciada de los hechos. Contextualizar no significa que no se pueda pensar la realidad más que desde lo que ocurre en los lugares concretos, como si la realidad fuera algo que se nos presenta inmediatamente, sin mediaciones culturales. Contextualizar no quiere decir que estamos absolutamente determinados por los hechos; sino que toda reflexión –como nos recuerda constantemente el maestro Edward Said-, está estrechamente entrelazada con “un horizonte mundano concreto” que, como dijimos en el Prólogo, tiene mucho que ver con los procesos de creación de riqueza (y pobreza), de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, y con las tendencias funcionales o antagonistas ante los dos fenómenos anteriores. Pensar es siempre pensar críticamente. De ese modo, al reflexionar culturalmente trascendemos –no abstraemos- lo inmediato para poder generalizar y tener visiones más abarcadoras de la realidad concreta

vida humana.

Recapitemos antes de aportar el concepto y las características del proceso cultural. Lo cultural, como metodología de acceso a la realidad nos pone, en primer lugar, en contacto con la *historia*, con lo que se ha construido en el pasado y que constituye el cimiento de nuestra forma de ver, comprender y actuar en el mundo

* Citemos un largo texto de la obra de Nietzsche *Así hablaba Zaratustra*, concretamente el capítulo denominado “Las tres metamorfosis”:

Os indicare las tres metamorfosis del espíritu: el espíritu, en camello; el camello, en león, y finalmente el león, en niño. Muchas cargas pesadas hay para el espíritu; para el espíritu paciente y vigoroso en quien domina el respeto. Su vigor reclama la carga pesada, la más pesada. El espíritu robusto pregunta: ¿Quién hay de más peso?, y se arrodilla como el camello y quiere una buena carga. ¿Qué hay de más pesado? –pregunta el espíritu robusto-. Dilo, ¡oh héroe!, a fin de que cargue con ello sobre mí ñy mi fuerza se alegre...Todas estas pesadas cargas echa sobre sí el espíritu vigoroso; y así como sale corriendo el camello hacia el desierto apenas recibe su carga, él se apresura a llevar la suya. La segunda metamorfosis se cumple en el más solitario de los desiertos: aquí el espíritu se transforma en león, pretende conquistar la libertad y ser amo de su propio desierto. Busca aquí su último dueño; quiere...luchar contra el dragón para alcanzar la victoria. ¿Cuál es el dragón a quien el espíritu no quiere seguir llamando ni dios ni amo?. Tú debes, se llama el gran dragón. Pero el espíritu del león dice: Yo quiero...¿para qué necesita el espíritu al león? ¿No es suficiente el animal robusto que se abstiene y es respetuoso? Todavía no puede crear el león valores nuevos, pero sí tiene poder para hacerse libre, oponer una divina negación...(y conquistar) el derecho a crear nuevos valores...Más decidme, hermanos míos, qué puede hacer el niño que no pueda hacer el león? ¿Por qué es preciso que el león se transforme en un niño?. El niño es inocente y olvida; es una primavera y un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer movimiento, una santa afirmación...necesaria para el juego divino de la creación. Quiere ahora el espíritu su propia voluntad; el que ha perdido el mundo, quiere ahora ganar su propio mundo. La figura del “camello”: el que asume la carga de lo existente y camina doblando su espalda bajo el peso de lo que otros han creado. El león: el espíritu indómito que lucha contra el dragón de la moral establecida, el dragón del “yo quiero” que se niega a conformarse con lo que “somos” y con lo que “tenemos” que hacer. El león vence e instaura el “yo quiero”, la rebeldía, la libertad pero únicamente para hacerse dueño de su propio desierto, para saber dominar el entorno, aun cuando no se salga de los límites marcados por las dunas de la ideología dominante. Sin embargo, el león es el paso necesario para la conversión en niño, en figura inocente que no sólo reacciona frente al dragón, que no sólo se contenta con el derecho a crear sus propios valores, sino que es capaz, en el juego, de *crear su propio dragón* y, por consiguiente, de *crear nuevos valores*, es decir, nuevas formas de enjuiciar la realidad y nuevas formas de imaginar el mundo que lo rodea, jugando, experimentando, creando realidades. Ésta es, sin duda, la simbología de la cultura emancipadora: la instauración de la imaginación y la acción creativas. Sin embargo, las metáforas nietzscheanas, en este caso, son insuficientes. Dicha creatividad tiene que incorporarse a la lucha política para *afrontar responsablemente el conjunto de la experiencia viva*. No vale ser león solitario ni niño ingenuo que crea mundos en su mente. Como defiende Pierre Bourdieu la cultura emancipadora no es la que acepta el orden de cosas dominante, ni siquiera la que se resiste individual y trágicamente al mismo, sino la que contribuye a crear las condiciones sociales para la producción colectiva de utopías realistas, de prospecciones de futuro partiendo de las condiciones del presente. Es decir, lo emancipador no es la aceptación pasiva del mundo, pero tampoco la huida de la realidad. Más bien, consiste en buscar -interactiva y articuladamente- nuevas formas de acción política, nuevas maneras de movilizar y de hacer trabajar conjuntamente a los actores sociales obligados por sus circunstancias a ser creativos; en definitiva, lo cultural-emancipador nos induce a propiciar nuevas formas de elaborar proyectos y realizarlos en común. Como dijimos más arriba, lo causal y lo metamórfico de lo cultural no se encontrarán nunca si no actuamos e interactuamos colectiva y socialmente en aras de la recuperación de la dignidad humana. Sin lo interactivo, sin la acción política colectiva, sólo nos queda aceptar la pesada carga de lo heredado (el ser camellos), convertirse en nuevos dueños y señores del desierto (leones) o dar saltos utópicos (niños) sin pisar los contextos reales en los que nos movemos. Sólo comenzaremos, pues, a vislumbrar los caminos de la emancipación real cuando asumamos y actuemos colectivamente en función de un entendimiento y una percepción de la realidad que sea histórica, contextual y crítica, vale decir, articulada en aras de la transformación y la creación de vías nuevas de acción social

(¿cómo comprender de un modo racional los atentados terroristas contra las Torres Gemelas y el Pentágono sin conocer las raíces históricas de los fundamentalismos islámico, sionista o capitalista?). En segundo lugar, la cultura, como modo de acceso a la realidad, nos exige estar atentos al *contexto*, es decir, al conjunto de relaciones sociales, políticas o económicas que rigen la forma de producción y extracción del valor social en el periodo histórico que nos ha tocado vivir (¿Cómo entender *El Quijote* sin situarlo en el contexto de intransigencia e intolerancia que se vivía en la España de inicios del siglo XVII?). Y, en tercer lugar, la cultura, entendida como forma de aprehender y cuestionar la realidad, nos exige superar los dogmatismos y construir la posibilidad de la *crítica* al conjunto de interpretaciones dominantes, del cambio de perspectiva, del dinamismo y la pluralidad de opciones (¿hubiera sido posible la ciencia moderna sin la rebeldía de Galileo?).

Capítulo 3- La *definición*: el proceso cultural como la “metodología de la acción social”

3.1.- La construcción del concepto: Sigmund Freud y John Huston entran en el *Sargent Pepper’s Lonely Heart Club Band*

The Misfits, película dirigida en 1961 por John Huston, con guión de Arthur Miller y protagonizada en sus papeles principales por Clark Gable (Gay), Marilyn Monroe (Roslyn), Montgomery Clift (Perce) y Eli Wallach (Guido), va a servirnos para centrar nuestro esfuerzo por hallar una definición de “lo cultural”. Estamos ante un guión que intenta mostrarnos rudamente las consecuencias de la inadaptación al mundo en que se vive.

En *The Misfits*, película, contradictoria y paradójicamente tildada por la crítica de *Eastern western* dada su propia inadaptación al concepto tradicional de western moderno, los personajes se encuentran perdidos en un mundo que está cambiando y en una sociedad que ya no es la sociedad en la que ellos fueron socializados. Viven cotidianamente en un tiempo que ya está comenzando a no ser su tiempo, sino el tiempo de otras formas de vida cada vez más alejadas de las cacerías de caballos, de los rodeos y de las borracheras en bares de mala muerte. La realidad está siendo otra sin contar con ellos y, lo que es más grave, *a pesar* de ellos.

Los cuatro personajes, sobre todo los tres hombres, intentan conectar entre sí y con el mundo, pero no pueden. Gay, Perce y Guido son unos románticos cazadores de caballos salvajes que aún creen en la aventura de su profesión y que aún les brillan los ojos cuando escuchan que por las montañas se han visto algunos ejemplares hermosos. Sin embargo, lo que hacen con estos bellos animales es vender su carne para que las empresas de comidas para animales fabriquen alimento para perros. En el transcurso de los 124 minutos de duración, los tres compañeros van viendo como el mundo *de la frontera* que ellos creen sólido e inmutable se va desmoronando ante los nuevos tiempos y las nuevas costumbres que invaden las antaño solitarias praderas del Oeste norteamericano.

De pronto aparece Roslyn –interpretada por Marilyn Monroe- y sus vidas comienzan a dar un giro. Por supuesto, es Gay quien la conquista. ¿Qué mujer del celuloide ha podido resistirse ante la mirada de Clark Gable?. Pero es la vida de los tres la que comienza a girar alrededor de ella, dada la ingenuidad y la dulzura con que Roslyn-Monroe contempla y vive la vida cotidiana. Sólo el amor que Gay comienza a sentir por Roslyn hace que este personaje se libre de la autodestrucción a la que sí parecen condenados Montgomery Clift y Eli Wallach. Y es que Marilyn fue usada por Hollywood como el arquetipo de mujer que promete el paraíso a cualquier hombre.

En un momento de la película, Gable-Gay, percibiendo que el mundo en el que cree vivir está terminando, le cuenta una historia a una atenta y sonriente Roslyn. En la historia se habla de un ejecutivo que viaja perdido por las carreteras secundarias de las llanuras centrales de los Estados Unidos. Nadie sabe por qué razón, nuestro ejecutivo ha abandonado la línea segura y reconocible de la *highway*. Pero ahí está, sin saber adónde ir ni cómo orientarse. De pronto, ve en el porche de una casa a un campesino sentado en su hamaca. Se acerca y airado contra el mundo le pregunta:

–“Oiga señor. ¿Sabe dónde puedo encontrar un teléfono para llamar a la policía de tráfico?”

. El campesino, lentamente se sube el sombrero que le protegía de los rayos del ocaso, y le dice: “No señor. No sé dónde hay un teléfono”.

“Por lo menos –dijo nuestro ejecutivo, ya un poco molesto- sabrá usted adónde hay una gasolinera para preguntar el camino que debo seguir para llegar adonde voy ¿no?”

“Pues, no señor. Creo que por aquí no hay ninguna gasolinera” -contesta displicentemente el campesino.

“¿Y alguien que pueda informarme cómo regresar a la autopista?. Eso lo sabrá usted...por lo menos., eso me lo podrá decir ¿verdad?-.

El campesino, cada vez más recostado en su hamaca contesta en voz baja:

“Pues no, señor. Tampoco sabría decirle eso”.

“Pues, ¡sí que sabe usted bien poco!” –dijo despechado el ejecutivo.

“Sí señor, sé poco...-contesta desvaidamente el campesino- pero ocurre que yo no soy el que se ha perdido”.

La cultura, la erudición y las tarjetas de crédito sirven de poco cuando uno abandona los caminos trillados y las ideas preconcebidas. Lo mismo sucede cuando asistimos, sin percibirlo adecuadamente, a un cambio de época. Éste siempre coge desprevenidos a los que en ese tiempo se consideran como en su casa, los convierte en unos inadaptados, gente que sobra en un mundo que ya no funciona con las mismas reglas y principios en que fue socializada. Como bien intuyera Tom Wolf en su *Hoguera de las vanidades*, alguien que triunfa en el mundo de los negocios y de la especulación financiera puede sentirse un “amo del mundo” circulando por las calles de Manhattan; pero se siente absolutamente desamparado cuando por alguna mala sucesión de hechos se sale de la autopista por donde cotidianamente hace circular su vida y se encuentra metido en otro mundo, en el mundo de la pobreza, de la marginación, de la delincuencia.

El ejecutivo, por más que viaje por todo el mundo, es un sedentario, alguien que en realidad no abandona nunca los lugares comunes- los *no lugares*, en términos de Marc Augé- en los que se siente a sus anchas. Su mirada acostumbrada a los destellos de neón de los *downtown* y a las escaleras mecánicas que pueblan esos “no-lugares”, llega incluso a sonreír cuando ve a un campesino dando tumbos por algún aeropuerto o hipermercado. Nuestro “amo del mundo”, piensa que todos deben saber las mismas cosas que él, pues cree firmemente que su forma de pensar es la racional y su forma de vida lo más natural.

Los que han vivido a pleno pulmón las ventajas y también, ¿por qué no? los inconvenientes de una época, creen que sus estrategias vitales siempre perdurarán, nunca cambiarán, tendrán vigencia ocurra lo que ocurra. Y esto no es así. El ejecutivo del cuento y los personajes de la película de Huston andan perdidos por el mundo, mientras que el campesino, resguardado por sus pautas culturales y sus conocimientos del entorno de relaciones en el que vive, por muy pequeño y cerrado que este mundo sea, no está perdido. Sabe dónde está. Conoce los límites de su conocimiento y de su desconocimiento. Y no tiene necesidad de moverse del lugar donde ha sido colocado por la tradición y las costumbres.

No hagamos, por el momento, juicios de valor. Estamos ante un hecho, el campesino sabe donde está.

Los otros no. Ellos viven en un mundo en transformación. Y un día perciben que ya no encuentran la entrada a las autopistas por las que circularon antaño. De pronto, comienzan a sentirse perdidos e inadaptados; sobre todo si no son capaces de poner en práctica lo que los hace ser “seres humanos” completos: la capacidad genérica de establecer nuevas significaciones frente al mundo en continuo cambio en el que viven y en el que vivimos todos.

Lo mismo le ocurrió a aquel cazador primitivo que aparece en el libro de Freud *El Malestar en la Cultura*. Un cazador paleolítico que día tras día corre pegado al animal que debe atrapar para alimentarse, oliéndolo, sintiéndolo cerca, no separándose nunca de él, pues sabe que si deja de olerlo, si sale de la órbita de su sentido del olfato, no comerá esa noche. Este cazador pisa todos los días un trocito de madera al que no presta la más mínima atención. Día tras día, mira, pero no ve, que tras doblar el primer árbol del bosque adonde se ha adentrado su potencial víctima, una rama ha caído al suelo. Más adelante, allí donde el bosque se hace más espeso, observa, sin saber qué hacer con lo que tiene delante, que hay otra rama que ha sido rota por la carrera furiosa de su presa...Un día, ese cazador, casi sin aliento por la carrera inútil que ha tenido que realizar hasta perder a su presa, vuelve a mirar al suelo y mira de nuevo la rama rota...

Tuvieron que pasar millones de años para que ese cazador comprendiese que dicha ramita *significaba* algo, que allí, en medio de la espesura del bosque, ese trocito de madera cortado y caído al suelo, le quería comunicar algo, que *representaba* algo...De pronto, ese cazador comienza a *relacionar* la rama rota con la carrera de su presa. Nuestro cazador primitivo ha abandonado, por así decirlo, la “autopista” por la que ha circulado desde la eternidad. Y en ese momento, en ese preciso instante, nos dice Freud, dos cosas aparentemente desconectadas se han unido en su conciencia, formando lo que decenas de miles de años después algún lingüista llamará *un signo*.

A partir de la construcción del signo, de la representación, es decir, del establecimiento de la relación (*simbólica*) entre el objeto (la rama cortada) y la acción (la carrera de la presa y la persecución del cazador), comienza el proceso cultural; ese proceso que nos irá haciendo cada vez más humanos, cada vez más conscientes de la capacidad genérica que tenemos de “simbolizar el mundo” en que vivimos y de saber utilizar esos símbolos en la lucha por la supervivencia en entornos siempre cambiantes. En ese sentido es cómo hay que entender lo cultural: esa guía metodológica que conduce nuestra acción en medio de una realidad proteica y metamórfica. Sólo si somos capaces de reapropiarnos de nuestra capacidad genérica de construcción de signos culturales es como podremos huir de la inadaptación y de la pérdida de los sentidos tradicionales.

Arthur Miller, hace que el personaje que “representa” Clark Gable vea ese “signo” que lo salvará de la inadaptación. Es el momento en que Roslyn llora desconsoladamente cuando los hombres logran cazar al caballo salvaje, que parece ser el jefe de la manada, para convertirlo en comida para perros. Gay, percibe la relación que existe entre el imponente animal libre que es cazado y la situación que viven él y sus compañeros de “aventura”: ellos, como el bello animal, han sido cazados por los nuevos tiempos que se vislumbran en el horizonte. A partir de ese momento, ya no puede alegar inconsciencia de lo que les ocurre a él y a sus compañeros de viaje. Ha construido un símbolo, una representación del mundo, un signo que le permitirá reorientar su vida, al igual que aquel cazador primitivo que ya no tiene que correr detrás de su presa oliéndola y sintiéndola. A partir de la construcción del signo, de la “huella”, ese cazador se detiene, yergue su cuerpo, va perdiendo el sentido del olfato pero, al mismo tiempo, agudiza su mente y observa el suelo siguiendo los signos, siguiendo *las huellas* (algo que *no existe* en la naturaleza, pero que él ha construido en su mente *relacionando* los objetos que les son necesarios para la existencia y las acciones que

debe realizar para disfrutar de ellos). Al establecer *simbólicamente* la huella, da un paso enorme en la evolución de la especie. De animal social va pasando paulatinamente a ser el *animal cultural* que todos y todas somos.

Muchos miles de años después de las aventuras *culturales* de nuestro cazador, y unos cinco años más tarde de que John Huston dirigiera *The Misfits*, Los Beatles componen su álbum *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band*.

En la portada del famoso disco aparecen los rostros de varias decenas de personajes de la historia de la humanidad que se dedicaron, desde sus diferentes especialidades, a construir *signos y símbolos* culturales nuevos, a diseñar nuevas maneras de enfocar y percibir el mundo en que vivían, a difundir nuevas formas de resistencia frente a las anquilosadas estructuras culturales de la primera mitad del siglo XX. Hasta tal punto tuvo éxito este álbum, que él mismo se ha convertido en un *signo cultural*, en un “símbolo”, en un icono cultural, que *une*, que *relaciona* la música rock - y la estética en general- con la posibilidad de transformación de la realidad a través de la política, de la espiritualidad, de la poesía, del arte en general. Como dijo George Martín, productor del disco (y quizá el quinto miembro del grupo), Los Beatles derrocharon toda su curiosidad e ingenio para hacer algo *completamente diferente* a lo que se había hecho hasta el momento en la música y en la presentación de la música. No quisieron ser unos inadaptados frente al mundo que se venía encima de la juventud a finales de los años sesenta del siglo XX.

Y lo lograron. Las coordenadas sociales en las que se sitúa la realización del disco, es decir los 129 días que van desde el 6 de Diciembre de 1966, hasta el 1 de Abril de 1967, estaban maduras *culturalmente* para el triunfo y la difusión de ese “algo completamente diferente”, o, lo que es lo mismo, de esa nueva forma de mirar y escuchar la música popular. El “Club de los Corazones Solitarios del Sargento Pepper”, constituyó, y aún hoy, sigue constituyendo, un “signo”, una huella a seguir para los que no se conforman con lo establecido y desean construir nuevas metodologías y nuevas guías para la acción y la creación.

Teniendo en cuenta todo esto, creemos que tenemos ya el suficiente bagaje para enfrentarnos a la definición de lo cultural. Aventurémonos en un concepto y desmenucémoslo. A ver adónde llegamos. Ahí va. Lo cultural puede definirse, pues, como *el continuo proceso humano de construcción, intercambio y transformación de signos a partir de los cuales los individuos y los grupos orientan sus acciones en los entornos de relaciones en que viven*.

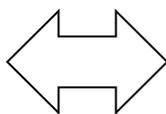
Del *Sgt. Pepper's Lonely Hearts Club Band* puede decirse que es un icono cultural imprescriptible porque se inserta en ese proceso humano de construcción, intercambio y transformación de signos, de símbolos, de representaciones desde las cuales muchas generaciones han orientado sus percepciones del mundo en el que viven. Los Beatles no sólo cambiaron la forma de hacer y escuchar música, sino que pusieron en la portada de su disco a figuras tales como Karl Marx, Charles Baudelaire, Karlheinz Stockhausen, Bob Dylan, William Burroughs, Stan Laurel y Oliver Hardy, Oscar Wilde, Albert Einstein, Mae West, Mohandas Karamchand Gandhi... todos ellos, creadores y creadoras de mundos, de nuevas significaciones, de nuevos sentidos, en definitiva, de nuevas formas simbólicas a partir de las cuales todas y todos hemos podido orientar y reorientar nuestra acción cotidiana, es decir, de percibir y transformar el entorno de relaciones en el que nos han socializado y en el que podemos introducir –si tenemos voluntad para ello y disfrutamos de condiciones de poder suficiente- nuevas huellas, nuevos signos y nuevas interpretaciones surgidas de nuestra capacidad humana genérica de hacer y deshacer.

Cuatro son los elementos fundamentales que surgen de esta definición de lo cultural: 1- la idea de “procesos culturales”; 2- la categoría de “signos culturales”; 3- la construcción del *imaginario radical*; y 4- el circuito de *reacción* cultural. El cuadro a partir del cual desarrollaremos toda la definición será el siguiente.

DEFINICIÓN DE LOS “PROCESOS CULTURALES” FUNCIONAMIENTO: **circuito de reacción cultural**

Producciones culturales

1- contenidos de la acción social
(economía, religión, arte, teorías... “CAS”)
2- metodología de la acción social (“MAS”)
(elección, en función de relaciones de poder
de uno o varios CAS
como “guías básicas de la acción social”)



Entornos de Relaciones

(que mantenemos con los “Otros”;
con “Nosotros mismos” y con la
“Naturaleza”)

CARACTERES: Tendencias políticas y sociales

Procesos culturales <i>emancipadores</i>	Procesos culturales <i>reguladores</i>
Apertura de los circuitos de <i>reacción</i> cultural: procesos culturales en los que todos los actores sociales pueden reaccionar creando producciones culturales en función de los entornos de relaciones en que están situados (<i>procesos culturales “propiamente dichos”</i>)	Cierre de los circuitos de <i>reacción</i> cultural: procesos culturales en los que se impide a algunos o a todos los actores sociales la creación de producciones culturales, bloqueando la posibilidad de intervenir en los entornos de relaciones en que están situados (<i>procesos ideológicos</i>)
Apertura a otros procesos culturales: procesos culturales abiertos a la interacción con otros procesos culturales; procurando la creación de espacios de encuentro basados en la igualdad de acceso a bienes y en la igual capacidad para hacer valer sus convicciones (<i>procesos interculturales</i>)	Cierre a otros procesos culturales: procesos culturales cerrados a la interacción con otros procesos culturales en régimen de igualdad económica y negando la igual capacidad para hacer valer sus propias convicciones (<i>procesos coloniales</i>)
Apertura al cambio social: procesos en los que los actores sociales pueden construir “contenidos de la acción social” que vayan transformando las “metodologías de la acción social” hegemónica (<i>procesos democráticos radicales: complementariedad entre los aspectos formales y participativos de la democracia</i>)	Cierre al cambio social: procesos en los que los actores sociales no pueden construir “contenidos de la acción social” alternativos a los dominantes ni, por consiguiente, alterar la “metodología de la acción social” hegemónica (<i>procesos totalitarios o procesos democráticos reducidos a sus aspectos formales</i>)

3.2.- La construcción dinámica de lo cultural: los procesos culturales.

3.2.a).- De nuevo sobre la diferencia entre la Cultura y el *Proceso Cultural*.-

Y lo hacemos para distinguir nuestra concepción de “lo cultural” de las posiciones que utilizan la excusa cultural para homogeneizar el mundo desde una sola metodología de la acción social o desde algún “cierre identitario”. Aunque culturalmente vamos socializando nuestras vidas orientados por la metodología de la acción social que domina en un momento espacio/temporal concreto, al hablar de “procesos”, podremos percibir que hay otras formas de guiar nuestra praxis individual y colectiva, otros modos de actuar y de entender el mundo, otras posibilidades de entendernos a nosotros mismos y a los entornos naturales en los que vivimos. Es lo que siente Gay-Gable cuando consigue “ver” que su mundo se está acabando y que gracias al amor y la ternura de Roslyn-Monroe se puede construir otra forma de relación humana. Del mismo modo, es lo que pretendieron los Beatles al experimentar con otras formas de crear y reproducir la música rock.

En definitiva, cuando utilizamos el término “proceso cultural”, lo hacemos para distanciarnos de aquellas posiciones que observan lo cultural desde “la” cultura, como si viviéramos encerrados en una única forma de orientar nuestras acciones y nuestras percepciones del mundo. Más que ante “culturas”, vistas como entidades independientes, autónomas e incommunicables entre sí, en las que se despliegan las identidades cerradas e incommunicables de los individuos y de los grupos, hablamos, pues, de “procesos culturales”, es decir, de estructuras dinámicas, abiertas a la interacción, plurales y, por supuesto, inmanentes a los diferentes contextos sociales, económicos, políticos e ideológicos en los que se desarrollan. En fin, hablamos de procesos abiertos a la interacción entre diferentes y plurales formas de vida, en el seno de los cuales construimos, intercambiamos y transformamos signos que nos van a permitir conectar los objetos con los que nos encontramos en el proceso de socialización: ideas, teorías, ideologías, símbolos (una bandera, un himno...) y las acciones humanas que desplegamos (económicas, políticas, sociales, militares...)

Siendo conscientes de que las posiciones ideológicas que ostenten la hegemonía van a intentar convencernos de que su metodología de la acción social y sus productos u

objetos culturales son los únicos disponibles para la acción,; nosotros interpretaremos lo cultural como un proceso a partir del cual nos dotamos de materiales adecuados para construir *otras* metodologías de la acción y de la interacción sociales más dispuestas a transformar el mundo, a crear nuevas significaciones y nuevas realidades, partiendo de la constatación de que han existido y existen otras formas de percibir y de incidir en el entorno de relaciones en el que vivimos.

3.2.b).- El papel trasgresor de lo simbólico: caminos de emancipación.-

Como veremos en el siguiente capítulo hay dos formas de enfocar los procesos culturales: desde una perspectiva reguladora, en función de la cual aceptamos un orden de cosas como si fuera el único realizable y posible, o desde una perspectiva emancipadora, desde la que negamos que sólo exista una posibilidad de percibir y actuar en el mundo. Baste por el momento apuntar que al usar el término “proceso cultural” como alternativa al de “cultura”, pretendemos apuntar en dos direcciones: 1ª- escapar de las concepciones hegemónicas de lo cultural que pretenden uniformizar el mundo desde una sola metodología de la acción social; y 2ª- impulsar la voluntad humana de construcción de nuevas realidades, de nuevas significaciones que vean las sociedades y los individuos como “haciéndose a sí mismos”, de potenciar el anhelo de transformación, de auto-institución explícito y lúcido que nos permita, no sólo darnos las leyes que nos rijan, sino también, y fundamentalmente, posibiliten tomar conciencia de nuestra capacidad humana genérica de hacer, de construir nuevos valores y nuevos sentidos insurgentes frente a toda concepción estrecha, cerrada y excluyente de la vida humana en sociedad.

Entender lo cultural como un proceso nos conduce, pues, a reconocer el papel subversivo de lo simbólico como tarea propia de todo proceso cultural. El cazador primitivo construye un signo –la huella- para que funcione como un símbolo, es decir, como una representación de la realidad que le permita relacionar los objetos del mundo y sus acciones. Y en esta tarea, en este proceso, reconstruye su propio mundo desde otra perspectiva menos gregaria y más humana, o lo que es lo mismo, cultural. La huella no existe en la naturaleza. Nosotros la construimos para orientar nuestras acciones. Construir un símbolo *presupone*, por tanto, la capacidad de ver en una cosa *lo que no es*,

de verla y percibirla *otra* de lo que es. Un trozo de trapo, se convierte en una bandera; un conjunto de palabras, en un alegato por la tolerancia; una sucesión de ecuaciones, en una práctica económica, etc.

Lo importante para nuestra concepción de lo cultural es que los fenómenos o las cosas no son algo en sí mismos considerados, sino que son algo que “es” y, al mismo tiempo, “pueden ser” otra cosa. Nada reposa en sí mismo, en su identidad. Todos los fenómenos del mundo humano son múltiples y son porque *devienen*, porque los construimos históricamente en las luchas por la dignidad. Para nosotros, lo cultural afirma la pluralidad y la creatividad, frente a la unidad y la pasividad; el devenir, frente al ser, la capacidad de transformación por encima de las tendencias a la adaptación a los órdenes existentes. Culturalmente no hay nada que “sea” en sí mismo. Culturalmente las cosas son “siendo” construidas, intercambiadas y transformadas. Ser un animal cultural significa asumir el riesgo, el vértigo del movimiento, de la creación, de la propuesta de nuevas realidades y nuevas significaciones.

Estamos insertos en procesos en los que *somos en tanto que creamos*, en tanto que *hacemos para* transformar el mundo. Somos animales culturales en tanto que continuamente *construimos signos* para recrear nuestras vidas con nuevos sentidos y nuevos significados. Por esta razón, simbolizar –crear signos culturales- tiene un fuerte componente subversivo frente al orden de cosas dominante. Desde lo cultural, huimos, pues, de la in-significancia a la que nos quiere conducir toda pretensión hegemónica de ver el mundo desde una sola perspectiva, desde un solo significado, banalizando y reduciendo nuestra existencia a obedecer y a prestar consentimientos implícitos a todo lo que no viene de fuera.

3.2.c).- Criterios del Proceso Cultural como proceso de emancipación.-

Lo cultural, por tanto, es un proceso continuo de construcción, intercambio y transformación de signos que orientan nuestra acción, reguladora o emancipadoramente, en el mundo. Como decimos, hablar de procesos culturales nos acerca más a orientaciones emancipadoras que utilizar el término más estático de cultura. Y ello en función de tres criterios.

1º- Como ya vimos más arriba, la realidad en la que vivimos se presenta ante nosotros, no tanto como un conjunto de “estados de hecho” (la erupción de un volcán, el aumento del desempleo...), sino, más bien, como las diferentes formas de relacionarnos con dichos estados de hecho (como vulcanólogos, como turistas, como campesinos aterrados, como padres de familia sin posibilidad de encontrar otro trabajo, como estadísticos, etc.) En tal sentido, la realidad es el resultado de la *materialización* de un conjunto de significaciones que dotan de entidad cultural a los fenómenos con que nos encontramos en nuestras vidas cotidianas.

El mundo, la realidad en la que vivimos, no es una entidad ontológica preexistente ante la cual sólo cabe asentir. El mundo es más bien el conjunto de signos a partir de los cuales relacionamos tales estados de hecho con nuestras acciones, nuestras expectativas y nuestras experiencias. La realidad es procesual y, por tanto, la forma cultural de percibirla no puede ser de otro modo. Es decir, la realidad es siempre para un sujeto que la interpreta *significativamente* a la hora de orientarse en el entorno de relaciones en el que vive y en el que va “*subjetivizándose*”. En otros términos, un entorno de relaciones en el que va haciéndose humano a partir de la continua construcción, intercambio y transformación de signos y símbolos que lo conectan con el mundo.

Estamos ante el criterio “relacional” de cultura que opone una visión *dinámica* a una percepción estática de lo cultural; una visión *creativa*, frente a la tendencia a subordinarse voluntariamente a lo hegemónico; y una visión *plural*, frente a toda pretensión de homogeneidad y eliminación de las diferencias.

2º- Estamos ante procesos que se dan en determinados contextos sociales, económicos, naturales y políticos. En tal sentido, utilizar el concepto de “proceso” nos lleva a la exigencia del “materialismo cultural”. En otras palabras, a estar atentos a los orígenes y efectos materiales de los signos que vamos construyendo, intercambiando y transformando y, al mismo tiempo, atendiendo a los modos cómo tales signos se imbrican con las tendencias de dominación o de resistencia políticas.

Como defendió Raymond Williams, ser materialistas en el campo de lo cultural supone, primero, situar el análisis en el terreno de la producción, distribución y consumo de los productos culturales, es decir, analizarlos en términos de las diferentes relaciones de poder que condicionan el modo de acceso a tales productos (es decir,

situar a lo cultural en el marco de los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano); y, segundo, ser conscientes de los efectos que tales productos culturales, insertos en tales relaciones de poder, producen en la vida de los individuos, grupos sociales y pueblos (relaciones de opresión, de explotación o de justicia o solidaridad) El criterio materialista coloca a lo cultural en el ámbito de una teoría de la producción y la reproducción social, especificando los modos a partir de los cuales los productos culturales sirven para la dominación o para la resistencia contra la misma.

En ese sentido materialista, el proceso cultural tiende a la *construcción* de signos frente a la adaptación pasiva ante los ya construidos; al *intercambio* cultural frente a los cierres identitarios; y a la *transformación* cultural del mundo frente a todo tipo de colonialismo que impida pensar en la posibilidad de otros mundos y otras formas alternativas de organización y funcionamiento.

Y 3º- Utilizar el término de proceso cultural nos induce a negar toda posición difusionista que afirma la existencia de un centro cultural que irradia sus efectos miríficos sobre toda la realidad y sobre todas las formas de vida. Esta ha sido la base de toda posición colonialista: el centro por encima de la periferia. La exaltación de las esencias y purezas, en detrimento de los lugares culturales contaminados por las diferencias y las pluralidades.

Hablar de procesos, nos induce, por el contrario, a ver lo cultural desde el “criterio de la convergencia” de diferentes y plurales formas de reacción cultural frente al mundo. Este criterio parte de un principio general: *todos los seres humanos sin excepción son animales culturales que reaccionan diferenciadamente frente a los entornos de relaciones en los que viven*. No hay centros culturales naturales o absolutos. Todo centro cultural es producto de una invención que tiene como objetivo dominar a los que no coincidan con sus premisas. Su objetivo, pues, será la difusión y la hegemonía. Desde nuestra concepción, apostamos mejor por las periferias culturales, por prestar atención a esas zonas de ambigüedad, de incertidumbre, en las que los productos culturales de al menos dos formas distintas de reacción cultural interactúan transformándose unos a otros en función de las continuas y ancestrales dinámicas de mestizaje e hibridez. ¿No fue *El Quijote* el producto del encuentro de las reacciones culturales judías, erasmistas y árabes? ¿Escapa a nuestra comprensión cultural que la obra de Cervantes pone en evidencia una lucha de clases soterrada entre una aristocracia

decadente que desprecia la diferencia y una burguesía ascendente que comienza a valorar la tolerancia como forma de regular las discrepancias ideológicas? *El Quijote* es una obra de periferias, de fronteras, de límites. De ahí, su capacidad de excitar imaginaciones por todos los rincones del mundo.

Ahora bien, tal y como puso en evidencia la sinuosa vida de Cervantes, situarse en las periferias culturales exige que despleguemos una voluntad de traducción cultural, es decir, un esfuerzo subjetivo por lograr *construir* “zonas de contacto” y “espacios de encuentro” que nos permitan la traducción de las producciones culturales de una forma de vida a otra. Estas zonas y espacios de interacción no hegemónicos que potencien el mestizaje y la hibridez no van a darse por sí solas. Como decimos, es preciso el despliegue de una actitud favorable para su creación y una praxis que asuma los riesgos que presupone dejarse contaminar por las propuestas que vienen de la otra orilla. Para nosotros, éste será el único camino para profundizar en la esencia de lo cultural como emancipación; es decir, para transformar y crear nuevas realidades reconociendo las diferencias culturales como recursos positivos –no como obstáculos infranqueables- que nos permitirán ir más allá de todo intento de dominación colonial.

Como defiende Zygmunt Bauman, el proceso cultural, pues, lejos de ser “el arte de la adaptación”, puede definirse como el intento más audaz de la humanidad para romper los grilletes de las visiones dominantes y hegemónicas de la cultura, en cuya esencia está oponer la mayor cantidad de obstáculos para bloquear las posibilidades de creatividad humana. Lo cultural, que es sinónimo de existencia humana específica, es más bien un osado movimiento por liberarse de la necesidad impuesta como límite para la creatividad. Implica, pues, un rotundo rechazo a la oferta de una vida animal segura, cierta y homogénea.

El filósofo George Santayana lo dijo de un modo más metafórico: *lo cultural como proceso es como un cuchillo cuyo filo aprieta siempre contra el futuro*. Un cuchillo, un arma simbólica, a partir del cual comenzamos a distinguir entre lo que nos permite crear e innovar y lo que nos impide ejercitar nuestra capacidad genérica de hacer y deshacer los entornos de relaciones en los que nos movemos.

3.3.- La construcción de “signos culturales”.

Como decimos, lo cultural consiste en el proceso de construcción, intercambio y transformación de **signos**, es decir, de los símbolos y representaciones que unen los objetos del mundo con nuestras “acciones”.

3.3.a).- La relación objetos-acciones.-

Lo que interesa destacar en este punto, es que los signos constituyen esa *relación* que se establece entre los objetos, sean estos materiales (una huella, una bandera, una montaña, un río) o inmateriales (un principio, una teoría, un valor) y las acciones de los individuos y los grupos. Así, por ejemplo, la huella relaciona el objeto material (la rama cortada) con la acción del cazador; la bandera, un trozo de tela pintado de colores con la entrega a la patria de los que juran defenderla hasta con su vida; el principio de legalidad, entendido como un conjunto de normas que *guían* la acción de los juristas; la intolerancia, que interrelaciona la acción de los diferentes y los productos culturales dominantes que los excluyen; una teoría económica o política, que simboliza un conjunto de acciones individuales y colectivas con una forma de mirar y de actuar en el mundo, etc. *Sgt. Pepper* logró relacionar el objeto (música popular) con las acciones rebeldes de una generación emergente. Como tal, y entre otros elementos, sirvió de base para mostrar a la juventud de mediados de los sesenta del siglo XX que podía hacerse algo diferente, que podía construirse una nueva metodología de la acción social y que nuestras acciones sociales, artísticas y personales podían rellenarse de contenidos nuevos. En ese sentido, *El Club de los corazones solitarios del Sargento Pimienta*, se convirtió en un “signo cultural”, en una representación del mundo con un sesgo emancipador, rebelde, insurgente frente a las formas tradicionales de percibir y actuar en el mundo. Y éste es el fiel de la balanza que nos indica, que nos guía, que encauza nuestra capacidad humana genérica de hacer y deshacer los entornos de relaciones que heredamos.

Por tanto, cuando hablamos de “lo cultural” no nos estamos refiriendo únicamente al conjunto de productos culturales que predominan en un momento espacio-temporal concreto: por ejemplo, las producciones discográficas de finales de los

años sesenta del siglo XX. Nos referimos, más bien, a las relaciones que se dan entre esos productos y las acciones de los seres humanos que las reciben, asimilan y usan para llevar adelante sus vidas cotidianas. El grado cultural de una época o de un país no debe medirse *únicamente* por la cantidad de productos culturales que se ofrecen en el mercado, sino por la forma en que tales productos influyen en las acciones de los actores sociales que los “consumen”, “producen” y “usan”. Si el consumo, la producción y el uso se queda en mera asimilación o tienden a bloquear la capacidad de creatividad, en dicha forma social o en dicha época primará un tipo de cultura reguladora o ideológica. Ahora bien, si se consumen, producen y usan tales productos en aras de la potenciación de las capacidades humanas de creación y transformación, en dicha forma social o en dicha época primará un tipo de cultura emancipadora. Una persona puede conocer sólo una pequeña cantidad de productos culturales que se ofrecen en el mercado de la cultura; ahora bien, si sabe usarlos para potenciar su capacidad humana genérica de transformación y de cambio del entorno de relaciones en el que vive, esa persona ostenta un grado elevado de “cultura”. Por el contrario, conocer muchos productos culturales, únicamente con el objetivo de la erudición o de la acumulación de datos (novelas, discos, películas, ensayos filosóficos...), sin esforzarse por construir nuevos signos ni otorgar nuevos sentidos a su vida, dicha persona tendrá un grado mínimo de formación cultural. La verdadera tragedia cultural no reside en la gran cantidad de productos culturales que tenemos a nuestra disposición y las dificultades para su asimilación. Cotidianamente, todas y todos vamos eligiendo las producciones culturales que nos van sirviendo para llevar adelante nuestras vidas, dada la imposibilidad material y, quizá, la indeseabilidad psicológica de abarcar todo lo que se produce artística, científica o económicamente. La tragedia cultural reside, por el contrario, en los obstáculos mediáticos y políticos que se interponen a la hora de que la mayoría de los seres humanos podamos utilizar las producciones artísticas, literarias, científicas, económicas o jurídicas –no sólo como objetos de ostentación, armas de legitimación o consumo indiscriminado- sino como instrumentos adecuados para aumentar la potencia humana de transformación y cambio. La gran producción artística (sea novelística, pictórica, musical o filmica) y la gran producción científica (sea económica, política, jurídica o científico-natural) será aquella que nos capacite para actuar de un modo creativo frente al mundo. La producción cultural con mayúscula es la

que nos ofrece la guía más adecuada para nuestra propia humanización: es decir, para que sepamos actuar creativamente en el mundo y para que nos esforcemos en luchar por alcanzar el suficiente poder político, económico y personal que nos capacite para la resistencia y la producción de alternativas a lo que consideramos injusto. Todo lo demás, no será más que objeto de –y para- el mercado.

3.3.b).- Hay que volver a repetirlo: *lo cultural no lo es todo.*-

Si queremos descubrir cuál es la metodología que guía la acción social de determinados colectivos o de específicas formas de vida, deberemos analizar los signos culturales que han sido contruidos por los actores de las mismas. Es lo que de un modo abusivo, pero muy generalizado, llamamos “cultura de los yanomami”, “cultura universitaria”, “cultura de la droga” “cultura política” o “cultura jurídica o económica”. Actuamos política, jurídica, económica, social o medioambientalmente *guiados* por los signos que componen los diferentes y plurales procesos culturales que la humanidad ha ido construyendo a lo largo de la historia de un modo diferenciado y plural en función de los diferentes y plurales entornos de relaciones en los que se sitúan los sujetos de las acciones. Estos signos culturales no son *la* economía, *la* política, *el* derecho o *la* ecología. Lo cultural, en nuestro caso, los signos culturales no lo son todo: junto a ellos, complementándolos, están la acción económica, política, jurídica o medioambiental. No confundamos nunca los contenidos de la acción con la metodología cultural que la guía.

Pero lo cultural parece abarcarlo todo porque constituye, como decimos, la metodología que guía tales acciones. Aunque, como ya hemos comentado, haya ocasiones en que sea muy difícil separar ambos elementos -es decir, los contenidos de la acción y la metodología cultural que los encauza-, hacerlo es de vital importancia para no confundirnos y pensar que con sólo cambiar la metodología de la acción (los signos y representaciones culturales), los contenidos de ésta cambiarán necesaria e ineluctablemente.

Las cosas no son tan fáciles. Para que el mundo cambie no basta sólo con un cambio cultural. También hay que *actuar materialmente* en el campo de lo económico, político, social, religioso, etc. Esta idea no le quita importancia a lo cultural; más bien, lo sitúa en su justo lugar y nos induce a no confiar en demasía en los signos y

representaciones culturales y abandonar las luchas concretas en los campos concretos donde se materializan tales signos y representaciones. En muchas ocasiones se oyen argumentos como éste: sin un cambio cultural *previo* no podremos tener una economía, una política o un derecho alternativos. Y esto es un gran error, puesto que, en primer lugar, separa lo que convencionalmente se llama por cultura (el grado de asimilación de los productos culturales que se ofrecen en el mercado) y los contenidos concretos de la acción (la economía, la política o el derecho); y, en segundo lugar, porque le otorga demasiada importancia a esa cultura separada de sus contenidos y nos induce a abandonar la lucha por transformarlos y encaminarlos en otra dirección. No debemos obviar que lo que tampoco se pretende es absolutizar o idealizar algún contenido concreto de la acción social como el único, el universal y el racional;. No es esta nuestra intención: los contenidos de la acción (económica, religiosa...) son contenidos que vienen mediados por los productos y objetos culturales que los guían y encauzan. Tan absurdo es pensar que un cambio cultural puede producir una revolución total de los contenidos de la acción, como creer que con sólo cambiar, por ejemplo, la economía sin intervenir en la metodología cultural que la guía, puede llevar a cambios relevantes en el comportamiento humano.

Por tal razón, y como decíamos más arriba, todo parece ser cultural. Pero cuando decimos eso, lo que hacemos es confundir la forma de utilizar el cuchillo, el mismo cuchillo y el objeto que pretendemos cortar. Al decir que todo es cultura, metemos en el mismo saco la metodología que guía la acción social (el cuchillo y la forma hegemónica de usarlo) y los contenidos de dicha acción social (lo que queremos cortar: lo económico, lo político, lo social...) como si todo fuera lo mismo. Cuando Cervantes escribe *El Quijote* o Marx *El Capital* no están haciendo cultura propiamente dicha, como si la cultura se hiciese individualmente por parte de grandes personalidades: Cervantes y Marx lo que hacen es escribir libros acerca del mundo que les ha tocado vivir. Pero, claro está, los escriben, no en el vacío, sino *encauzados culturalmente*. Es decir, Cervantes y Marx están realizando acciones guiadas por un conjunto de signos que les inducen a plantear la necesidad de transformar el entorno de relaciones en el que viven.

Los procesos culturales nos ofrecen los cuchillos y las formas de uso de los cuchillos –las metodologías de la acción social–, pero lo que cortamos no tiene que ser

considerado como cultural: puede ser una acción literaria, económica, política o religiosa, las cuales, aunque, desde nuestra concepción no puedan ser consideradas directamente como “la cultura”, *sí* están guiadas –cortadas- culturalmente por la metodología de la acción social -elegida en un momento espacio temporal concreto en función de las relaciones de poder doominantes- como la más adecuada para representar y simbolizar el mundo. Como proceso, lo cultural *guía* dichas acciones, sea para legitimar el sistema de relaciones dominante, sea para transformarlo. Nosotros apostamos por un proceso cultural que afile su cuchillo teniendo en cuenta las posibilidades y las capacidades humanas de transformación y cambio, no meramente de adaptación y conformidad. Un proceso cultural que aporte materiales para el despliegue de la potencialidad humana de creación y trasgresión. En definitiva, una metodología de la acción social que revolucione los órdenes establecidos de una vez para siempre, y que guíe sus contenidos (económicos, políticos, sociales, artísticos e, incluso, religiosos) en aras de la consecución del factor que compone la categoría de la dignidad: el hacer humano en todas sus variantes y diferencias. Para nosotros, pues, una obra artística, una teoría económica o científica, una teoría política o jurídica o una concepción religiosa será definida como *cultural* cuando potencie dicha capacidad de apertura y dicha potencialidad de creación de condiciones para la dignidad. Si la bloquea, incapacitando a los seres humanos para buscar las condiciones que les permitan vivir una vida digna, no estaremos ante cultura, sino ante *ideologías* cuyos cuchillos aprietan siempre contra el pasado, impidiendo, no sólo apuntar hacia el futuro, sino comprender el propio presente en el que se vive. Pero para entrar en este tema debemos analizar el segundo elemento de nuestra definición .

Raymond Williams en su famoso ensayo sobre *El campo y la ciudad* pone en evidencia tales mecanismos de apropiación por parte de los que tienen el poder de crear y modificar las conciencias. El móvil que empujó a nuestro crítico cultural a analizar los poemas de casa solariega que poblaban el imaginario literario del siglo XVII en Inglaterra, no se centraba únicamente en lo que dichos poemas “representaban” permaneciendo con ello en un análisis interno y formal de los *textos*. En su libro, Williams trató de descubrir, no sólo lo que dichos poemas representaban directamente: el paisaje, el verdor, los huertos, los cielos azules..., sino sobre todo lo que dichos poemas *excluían* como consecuencia de su inserción en un determinado y específico

entramado de relaciones sociales, económicas y políticas en pugna por dominar los contenidos de la modernidad.

Como nos recuerda Edward Said en su análisis del texto de Williams, las descripciones que hace el autor inglés de los poemas sobre las casas solariegas inglesas no debían ser entendidas únicamente como la expresión de una melancolía o de una añoranza por alguna armonía perdida, como tampoco deben ser leídas como un estudio erudito acerca de las estructuras poéticas del siglo XVII.

El objetivo de Williams era más bien propinar un fuerte mazazo a nuestras conciencias al revelar que el arte cumple funciones políticas e ideológicas, incluso en el ámbito de églogas y poesías intimistas. Todo lo cual queda suficientemente claro cuando lo que analizamos es lo que ha sido excluido de los versos: el trabajo que está en la base de las relaciones amo-siervo, los procesos sociales de los cuales tales relaciones son una culminación, las desposesiones y los robos que realmente supusieron.

Al igual que el Tolstoi de *Guerra y Paz* y de *Resurrección* —obras en los que algunos personajes centrales intentan devolver la tierra a los campesinos y éstos no saben qué hacer con lo que se les da, pues no tienen la formación cultural suficiente como para siquiera entender lo que intentan sus “caritativos” amos—, Williams lo que nos propone es un desplazamiento de nuestra mirada *desde* el análisis puramente culturalista y formal de los productos culturales *hacia* la comprensión de que tales productos están insertos en procesos hegemónicos que intentan eliminar toda referencia a las razones de por qué existen siervos y amos, de por qué unos tienen un acceso más fácil y garantizado a los bienes materiales e inmateriales y a otros se les dificulta política y socialmente el mismo. Es decir, el arte utilizado hegemónicamente como una forma de olvido de las razones de la injusticia básica sobre la que se sostienen las premisas de la modernidad capitalista.

Una lectura como la que hizo Williams nos muestra la exigencia de no confundir los signos culturales con los contenidos concretos de las acciones plasmadas en los poemas. Como decimos, los signos y representaciones culturales no lo son todo: conviven con lo económico, con lo político, con lo social, etc. Pero sin ellos, estos campos de acción no tendrían guía alguna que los encauzase. Los cambios en los contenidos de la acción exigen cambios de significación cultural y los cambios en la metodología que guía la acción individual y social exigen trabajar en lo económico, en

lo político y en lo social. Sin esa interrelación lo cultural queda impotente y la acción queda huérfana.

3.3.c.- Las tres funciones de los signos culturales.-

Ahora bien, ¿cómo funcionan esos signos culturales?. En primer lugar, el proceso cultural de construcción, intercambio y transformación de signos nos permite *explicar*, “dar cuenta” de los signos a partir de los cuales se actúa de un modo y no de otro en una u otra formación social (aspecto “causal” o “estructural” de lo cultural, dado que hablamos de los signos culturales que recibimos y en los que nos vamos socializando). En segundo lugar, lo cultural nos capacitará para *interpretar* tal conjunto “recibido” de signos y, como consecuencia de tal interpretación, el trabajo cultural puede capacitarnos para modificar y transformar los contenidos de la acción (aspecto “metamórfico” o “proteico” de lo cultural). Y, en tercer lugar, tales “explicaciones” y tales “interpretaciones” serían imposibles si no nos permitieran *intervenir* colectiva y grupalmente en la realidad en que vivimos.

Si el aspecto “causal” (lo recibido) nos coloca en un contexto cultural recibido, y el “metamórfico” (la interpretación) nos capacita para la crítica de dicho contexto, el aspecto “interactivo” de lo cultural nos informa de que toda asimilación y todo acto de interpretación culturales son posibles y obtienen su fuerza de su inserción en una comunidad interpretativa, en un colectivo desde el que luchamos por huir de la insignificancia que se nos propone desde las relaciones dominantes de poder. Es en la interacción, en la articulación social donde, no sólo podemos exponer y describir lo que recibimos, sino, fundamentalmente, donde podemos formular y llevar a la práctica nuestra capacidad humana genérica de hacer y deshacer los entornos de relaciones en los que, y para los que, vivimos.

Como hemos dicho, los signos culturales ponen en relación los objetos con las acciones y a partir de ellos se constituyen las guías que encauzan la acción social. Así, para descubrir la metodología que domina la acción social en una determinada formación social (nación, pueblo) o comunidad (equipo de fútbol o claustro de profesores de derecho o de economía) no nos basta con conocer los aspectos causales y metamórficos. Es preciso indagar en el aspecto interactivo de dichas reacciones

culturales y ver si los sujetos tienden a utilizar los signos y representaciones culturales para imponer lo que hemos recibido de la tradición como si fuera algo inamovible, o bien, tienden a potenciar las posibilidades de transformación de lo dado en función de alternativas reales y concretas. De este modo, el aspecto *interactivo* se constituye como una especie de “matriz cultural” de interconexión entre lo causal y lo metamórfico. Ni recibimos la tradición, ni construimos alternativas en soledad. Todo lo hacemos insertos en comunidades interpretativas, en movimientos sociales, compartiendo cauces de diálogo y de reivindicación, en definitiva, luchando contra la “in-significancia” de un mundo en el que las posiciones de poder intentarán desesperadamente convertir sus metodologías de la acción social en las únicas racionales y universalizables.

3.3.d).- Dos formas de encarar la acción social (el efecto *Tertuliano* y el efecto *Karl Marx*):-

Del modo y de los fines que subyazcan a las diferentes formas de interrelación e inter-actuación colectivas, es como podremos descubrir si en tal colectivo o en tal comunidad priman signos culturales que tienden a considerar el mundo como algo estático e inamovible, o lo que ostenta primacía son los signos culturales que nos inducen a la insurrección y la insubordinación frente a lo establecido. Estaríamos, pues, ante dos tipos de signos culturales, es decir, dos formas diferentes de relacionar los objetos materiales e inmateriales con las acciones de los sujetos, siendo el criterio diferenciador el papel que se le otorgue a la acción y al consecuente proceso de subjetivación de los actores sociales en liza.

Citemos dos frases de dos personajes bien distintos que nos muestren estas dos tendencias antes de definir las más concretamente como último paso de nuestra caracterización de los signos culturales: Decía Tertuliano, uno de los Padres de la Iglesia Cristiana: *Después de Jesucristo* –podemos cambiar perfectamente de figura histórica- *no necesitamos la curiosidad; así como después del Evangelio* –podemos usar cualquier otro libro o dogma de los muchos que pululan por la historia- *no necesitamos la Indagación*. Y, bastantes siglos después, encontramos la siguiente frase de Karl Marx: *Las ideas nunca llevan más allá de la sociedad establecida, sólo conducen más allá de las ideas de una situación establecida* –con lo que Marx comienza distinguiendo

entre la metodología y los contenidos de la acción social-. *Para convertirse en reales, las ideas necesitan a los seres humanos, los cuales aplicarán para ello “una fuerza práctica”* –con lo que lo interactivo se configura, en nuestro modelo de proceso cultural, como el nexo entre lo causal y lo metamórfico.

. El efecto “Tertuliano” es el que ha predominado en la ciencia social contemporánea. Eliminar la curiosidad y la indagación porque ya existe “el” sujeto histórico y en nuestras manos ya se balancea “el” libro o “la” teoría definitiva, subyace a las consideraciones de aquellos fundadores de la sociología que pretendían tratar los hechos sociales como si fueran cosas naturales. Una vez abandonadas al campo religioso las fundamentaciones teológicas de lo cultural, la acción humana comenzó a ocupar un lugar subordinado con respecto a la objetividad de los “hechos” sociales. El funcionalismo prosiguió con tal tarea reduciendo la acción a dar respuestas a necesidades comunes de la población (alimento, bebida...) separándola de toda “función” crítica creadora de nuevas realidades. Todo lo cual quedó refrendado por el estructuralismo y su tendencia a considerar la dinámica social como un juego de oposiciones entre los objetos producidos culturalmente, sin tomar en consideración la acción de los que los han creado y tienen, asimismo, la posibilidad de transformarlos..

Estaríamos, pues, ante una especie de *principio de evitación* de la acción y, por consiguiente, del rechazo de la intervención humana en los asuntos que le competen. Potenciar lo objetivo sobre lo subjetivo nos conduciría a un tipo de sociedad sin sujeto absolutamente determinada por los objetos “racionales y universales” que heterónomamente les son impuestos por alguna entidad trascendente a los actores sociales: sea la Historia, o el Sujeto universales. Es lo que Freud denominó el “imperativo de repetición” basado más en la categoría de muerte que en la de vida creativa y transformadora.

Por el contrario, el “efecto Marx” nos induce a tomar en consideración otra forma de entender los signos y representaciones culturales como modo de interrelación entre los objetos y las acciones. Como dice Marx, con las meras ideas nunca iremos más allá de lo establecido; pero sin ellas de poco va a servir la fuerza práctica de los movimientos. Es decir, lo cultural, como metodología de la acción social es más un “proceso” que un “topos”, una dinámica que un lugar cerrado.

Como defendió Richard Poirier a principios de los años setenta del siglo XX, lo cultural como proceso tiene que ver más con formas de liberar energías creativas que con las tendencias de los círculos literarios y académicos por cerrar sus perspectivas teóricas a las acciones y a los contextos. Todos los intentos por entender los signos culturales *como si* fueran objetos que recibimos por herencia de nuestros antepasados, han acabado, según Poirier, en la supresión del tipo de *energía en movimiento* necesario para los procesos culturales creativos y trasgresores. Esa “energía móvil” supone, por el contrario, lo que el autor norteamericano denominaba el “yo en actuación” (como alternativa al “yo que piensa en soledad”), es decir, un tipo de subjetividad que reniega tanto del imperativo de “repetición” denunciado por Freud, como del principio de “evitación” de la acción que veíamos más arriba.

Una característica de la muerte –escribía Poirier– es la “conformidad”; la característica de donde hay vida es el quebrantamiento de la “conformidad”, la manifestación de las diferencias y de la tensa variedad que constituye cada elemento...Nuestra sociedad prosperará...sólo si fomenta la excentricidad...somos aquello de lo que estamos hechos (all of what we are in what we are). Y de lo que estamos hechos es de lo “que hacemos”, de por qué y para qué actuamos, de las posibilidades de actuación libre y creativa, es decir, de la consideración de los signos culturales como las representaciones de procesos en los que la acción humana ocupa el papel central.

Nosotros entendemos lo cultural, pues, como una metodología para la acción social creativa, como la negación de toda opción de pensar el orden dominante como definitivo e inmutable. Como afirmó George Balandier, lo cultural, entendido como el proceso de construcción de signos que nos permiten explicar, interpretar e intervenir en el mundo, *pone de manifiesto configuraciones sociales trastocadas, reorganizaciones en marcha, apariciones de lo inédito; rompe la ilusión de la larga permanencia de las sociedades, que toman además el aspecto de una obra colectiva ‘jamás lograda y siempre por continuar’*. La vida social no se reduce a asimilar lo heredado, sino que se concreta culturalmente en la potenciación de otras configuraciones sociales, en propuestas alternativas de acción y proyectos colectivos. Nada puede atenazar la inventiva de los seres humanos en su proceso de construcción, intercambio y

· Balandier, G., *El Desorden*, Barcelona, 1988, p. 62

transformación de signos culturales“. Sean cuales sean los riesgos que corramos, no podemos huir de la capacidad humana genérica de creatividad y de postulación de nuevas realidades. Creamos, luego existimos. Existimos porque actuamos.

3.4.- El proceso cultural y la construcción del imaginario radical

i) *Si Dios ha muerto, hablemos de nosotros mismos.-*

Dios ha muerto, gritaba el Zaratustra nietzscheano mientras bajaba la montaña donde se había recluso para poder pensar en una salida de esos sistemas cerrados al mundo. Después de visitar al “Guardián de las Tumbas” -ese hombrecillo al que le habían ordenado que vigilase las tumbas donde no había nadie enterrado pero seguía vigilándolas únicamente porque así se lo habían mandado-, Zaratustra llega al valle y comunica al mundo, a los hombres y mujeres que quieran escucharlo, que las tumbas están vacías, que eso que la sabiduría popular siempre ha sabido y que ha ridiculizado en los carnavales y en muchas de sus manifestaciones culturales, ahora se muestra como *la realidad*. Por muy coherentes y lógicas que sean sus demostraciones formales, no hay cadáveres ni fantasmas en esas tumbas del pensamiento. No hay nada trascendental. No hay nada que sea ajeno a nuestras experiencias cotidianas, a nuestras imperfecciones, a nuestras contradicciones y paradojas y a nuestras grandezas. No hay nada que no haya sido construido culturalmente por la humanidad en su continuo e inacabado proceso de humanización. No hay algo así como una entidad divina, histórica o política que condicione absolutamente nuestras vidas. Nunca nos cansaremos de repetir una y otra vez que “dios ha muerto”, que ese “sujeto trascendental”, del que se deducen todos los conceptos y normas, ha pasado a mejor vida. O, más claramente, que, en realidad, nunca ha existido más que como fantasma, pero que ha impedido a los hombres y mujeres de *este* mundo pensar y actuar libre y creativamente.

De la “voluntad de verdad” hay que pasar a la “*voluntad de poder*”, es decir, del dogma y de la metafísica tenemos que pasar a lo cultural y a lo político para abrir la posibilidad de transformación del mundo y empoderarnos para luchar por otras verdades, todas parciales y particulares, pero todas legitimadas para entrar en un diálogo

· Bauman, Z., *In Search of Politics* Polity Press, Cambridge, 1999

de iguales. Una igualdad que no es “el” hecho, sino la norma. Un objetivo a conseguir, una vez superadas las desigualdades y desequilibrios –políticos, sociales, económicos y culturales- que el sujeto trascendental ha negado siempre bajo la apariencia de igualdad “fáctica” de todos los seres humanos ante “la forma” –sea la Historia o la Ley-.

Desigualdades y desequilibrios que, en realidad, constituyen la base sobre las que se ha sustentado la hegemonía de ese sujeto trascendental desde los tiempos remotos de los griegos hasta nuestro presente. Sólo desde esta perspectiva es cómo podemos analizar esa relación de nosotros *con nosotros mismos* como base para la construcción del *imaginario radical*. Y, quizá, sea esa la respuesta a la pregunta que insistentemente nos plantearon dos filósofos alejados de toda posición trascendental, Spinoza y Etienne de La Boétie: ¿por qué los seres humanos prefieren la servidumbre a la libertad? ¿no será que se les ha acostumbrado a delegar en instancias que están fuera de su control? Ni siquiera la filosofía es inocente en el incesante proceso de humillación y explotación del ser humano por el ser humano.

ii)- Caracteres básicos del *imaginario radical*: Michel Foucault y el pensamiento grecorromano.-

El trabajador cultural, según las tesis defendidas al final de su vida por Michel Foucault, no debe dedicarse a modelar la voluntad política de los otros a partir de alguna fuente trascendental. Su tarea consiste más bien en *volver a interrogar las evidencias y los postulados, sacudir los hábitos, las maneras de actuar y de pensar, disipar las familiaridades admitidas, recobrar las medidas de las reglas y de las instituciones y, a partir de esa reproblematicación...participar en la formación de una voluntad política (donde ha de desempeñar su papel de ciudadano.*

Cuando nos disponemos a hablar del “imaginario radical”, es decir de las relaciones culturales emancipadoras que mantenemos con nosotros mismos, esta frase de Foucault nos coloca en el camino adecuado. Pensar en las relaciones con nosotros mismos conlleva siempre, además de la labor de interrogación de lo que se nos presenta como evidente, “recobrar las medidas de las reglas y de las instituciones”. Es lo que defendió siempre la mejor sofística: el ser humano es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son.

Esa sofisticada *democrática* es la que, según Georges Corm, contaminaba todo el pensamiento grecorromano, el cual, y a diferencia del modelo judeo-cristiano, se enfrentaba directamente contra toda forma de homogeneización del mundo de la cultura y contra toda forma de autoritarismo político e institucional. Estamos ante los dos modelos enfrentados que han luchado por convertirse en la metodología del proceso cultural occidental. Por un lado, un modelo *dominante* monoteísta, basado en una teoría de la salvación mesiánica, sustentado por el nacionalismo y la eliminación de las diferencias (el modelo judeocristiano); y, por otro, un modelo *marginal* de origen y postulados normativos paganos, panteístas y pluralistas que rechazaba las consecuencias políticas y psicológicas del monoteísmo y sus consiguientes propuestas de salvación a través de la religión hegemónica (el modelo grecorromano). Como afirma Corm, “las raíces grecorromanas son, en efecto, paganas, panteístas, pluralistas. El paganismo clásico (consistía) en la pluralidad institucionalizada y garantizada, en el mestizaje de los dioses y de las culturas y no en su mutua exclusión. (Fueron) los primeros fundamentos de la democracia, del razonamiento lógico que no recurre a lo mágico...el escepticismo, el amor por el diálogo socrático al servicio de la búsqueda de la verdad. No (era) la raíz de la violencia ni de la tolerancia al servicio de la fe religiosa, ni la de una concepción única de la salvación del hombre, fuera de la cual no hay sino tinieblas. No (era) el mundo de la Tierra prometida, de los profetas, de la caída y la predestinación, (ni) de las guerras de exterminio con fines sagrados?”. En definitiva, un pensamiento que nos puede servir para construir un imaginario radical de nosotros mismos sin tener que acudir a ninguna esfera trascendental, homogénea y totalitaria.

En efecto, tal y como Corm y Foucault se apropian y *reinventan* ese modelo marginado de guía de la acción social occidental que fue el pensamiento grecorromano, nos permite a nosotros recuperar la esencia de lo humano sin tener que remitirnos a un

· Corm, G., *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre oriente y occidente*, Tusquets, Barcelona, 2004, pp. 111-112; y, del mismo autor, *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles. Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux dans le Bassin méditerranéen*, Geuthner, Paris, 1998. Para Corm, la supremacía del modelo judeocristiano sobre el grecorromano fue producto de un *golpe de estado cultural* que ha sumido al proceso cultural occidental en las tinieblas de una forma religiosa de percibir y actuar en el mundo, aunque para su expansión haya asumido la forma de una laicidad engañosa siempre añorante de la vuelta del “mesías” salvador. Ver también, Marcel Gauchet, *La Religión dans la démocratie*, Flammarion, Paris, 1993; François Thual, *Géopolitique de l'orthodoxie*, Dunod, Paris, 1994; Manuel de Diéguez, *Et l'homme créa son Dieu*, Fayard, Paris, 1984 y *El mito racional de Occidente: esbozo de una espectografía*, Pre-Textos, Valencia, 1997; y, por supuesto, el texto de Carl Schmitt, *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000, y *Teología política*, Ed. Doncel, Madrid, 1975.

sujeto estratosférico y milagroso que sobrevuela el mundo, sino a un sujeto que, instalado en un determinado entorno de relaciones, construye la realidad otorgando siempre nuevas significaciones y nuevas medidas a lo real. Ahora bien, para que ese sujeto pueda relacionarse creativamente con los demás y, además, de un modo no explotador con la naturaleza que lo rodea, debe saber relacionarse consigo mismo de un modo emancipador. ¿Cómo llevar adelante esta tarea? Las últimas clases que Michel Foucault impartió en Berkeley nos ponen en el camino. Veamos cómo lo desbrozamos.

1er. Paso.- Conseguir que el sujeto de la enunciación, es decir, el sujeto que piensa y que habla, coincida con el sujeto de la conducta, o en otros términos, el sujeto que actúa interactivamente con otros. Si en la relación con la ciudad, el sujeto de la enunciación debe coincidir con el “nomos”, con la normatividad democrática surgida del ágora; en la relación consigo mismo, ese sujeto que piensa y que habla debe coincidir con el sujeto *que vive*. Esta es la “piedra de toque” a partir de la cual distinguir entre una relación consigo misma “reguladora” y otra “emancipadora”: el grado de desacuerdo o de acuerdo que existe entre el modo de vida de una persona (su *bíos*) y su principio de inteligibilidad, sus razones, sus argumentos, su lógica, su racionalidad (su *lógos*).

Foucault nos coloca frente a frente a dos figuras clásicas de nuestro proceso cultural: el sofista Sócrates y el cínico Diógenes. Ambos personajes aparecen como figuras centrales de nuestra forma de percibir y de actuar en el mundo. Los dos, cada uno a su manera, constituyen dos paradigmas de la relación que mantenemos con nosotros mismos, y desde ahí nos proyectan sobre el resto de relaciones que mantenemos con los otros y con la naturaleza. Tanto Sócrates, en sus paseos filosóficos por las calles de Atenas, como Diógenes, sentado en su barril y tomando el sol de la mañana, nos inducen, no sólo a decirles la verdad a los demás, sino, sobre todo, a decirnos la verdad a nosotros mismos.

Pero hay una diferencia fundamental entre ellos. Para Sócrates el criterio de medida de la verdad de cada uno de nosotros está en el reconocimiento de la ignorancia; mientras que para Diógenes, ese criterio de medida se sustancia, no tanto en el conocimiento o la falta de él, sino en el modo de vida que cada uno lleva adelante. Tanto para uno como para otro, la relación con nosotros mismos debe ser tematizada y reflexionada; pero para Sócrates todo se reduce a la dialéctica entre la ignorancia y el

conocimiento, mientras que para Diógenes, el criterio se centra abiertamente en las contradicciones entre nuestra forma de hablar y de argumentar y los modos de vida que llevamos, los cuales, en la mayoría de las ocasiones, y así se lo hizo saber crudamente al Emperador Alejandro Magno, difiere mucho de lo que pensamos y decimos que somos.

Foucault, más cercano en sus últimos años de vida a Diógenes el Cínico que a Sócrates el Filósofo, afirma que la primera característica de eso que nosotros llamamos “imaginario radical” consiste en la búsqueda de la armonía entre la *mathêsis* (el conocimiento teórico y abstracto) y la *askesis* (el entrenamiento práctico para la vida). No se trata de la armonía entre el “lógos” y la exigencia cristiana de renuncia (ascesis); sino entre lo que conocemos, lo que decimos de nosotros mismos y las exigencias del “arte de vivir”, del modo de vida que elegimos y, a partir del cual, nos proyectamos hacia los demás y hacia la naturaleza. Debemos tener el coraje y la valentía de, como primer paso, decirnos la verdad acerca de esa relación entre “lógos” y “bíos”, entre lo que pensamos y decimos y lo que, en realidad, somos.

2º paso.- Una vez planteado el primer criterio: la reflexión sobre la necesaria relación entre el “lógos” y el “bíos”, hay que dar un segundo paso; un paso que abra nuevas posibilidades de experimentar la propia existencia. Foucault, esta vez de la mano del gran estoico hispano-romano Séneca, nos plantea la exigencia “radical” de otorgar a nuestra vida un nuevo *estilo*. No pensemos en algo relacionado con la moda. Pensemos mejor en un nuevo estilo de vida que se base más en la “lucha por la verdad” que en la aceptación pasiva de lo recibido. Una lucha por la verdad que no consiste en “decirlo todo acerca de todo y de todos”, sino en “ponerlo todo en lo que decimos”. Es decir, en relacionar lo que decimos con nuestro hacer, con nuestra praxis en el mundo. Ya no estamos únicamente en la búsqueda de la armonía entre “lógos” y “bíos”, entre conocimiento y arte de vivir, sino en la conexión entre lo que decimos y lo que hacemos. O, en otros términos, en el papel educativo de la construcción cultural de nosotros mismos (y, como consecuencia, de los otros y de la naturaleza)

En este segundo paso abandonamos, por un momento a Foucault, para encontrarnos con el gran pedagogo brasileño Paulo Freire. Encontrar un nuevo estilo de relación con uno mismo, supone formarse en el hacer, en las vivencias cotidianas a

partir de las cuales poder alcanzar un status distinto al que teníamos previamente. Así frente al “estilo *bancario*” de vida, un estilo basado en la jerarquía y en la dependencia entre opresores y oprimidos, Paulo Freire nos induce a adoptar un “estilo *problematizador*” y enriquecedor de lo vital, un estilo de vida alejado de las dependencias y las heteronomías que siempre nos empequeñecen; un estilo de vida que nos “empodere”, que refuerce nuestra capacidad de lucha por la autonomía y por la dignidad, por, en términos de Freire, *ser más*, “ser cada vez más” a medida que vamos incorporando un modo de vida problematizador y antagonista frente a las opresiones que nos inducen siempre a “ser cada vez menos” en el marco de las divisiones social, sexual o étnica de nuestro hacer.

Citemos, para terminar este segundo paso, a Freire y al mismo Foucault. Primero Freire: *si admitiéramos que la deshumanización es vocación histórica de los hombres, nada nos quedaría por hacer..., la lucha por la liberación, por el trabajo libre, por la desalienación, por la afirmación de los hombres como personas, no tendría significación alguna. Ésta solamente es posible porque la deshumanización, aunque siendo un hecho concreto en la historia, no es, sin embargo, un destino dado, sino resultado de un orden injusto que genera violencia de los opresiones y consecuentemente (nos lleva a) ser menos.* Y, ahora a Foucault: *liberad la acción de las paranoias universalistas y totalizantes...Preferid lo que es positivo, múltiple y diferente a la uniformidad, los flujos a las unidades, las articulaciones móviles a los sistemas...serviros de la política...para multiplicar los espacios de intervención pública...no os enamoréis del poder.*

3er. Paso.- Hemos recorrido ya mucho terreno en ese viaje de nosotros mismos a nosotros mismos en que consiste el “imaginario radical”: ya sabemos que tal relación requiere, para ser emancipadora, poner en relación, en primer lugar, el conocimiento con el modo de vida, y, en segundo lugar, el decir lo que sabemos con una práctica problematizadora y alternativa de lo real-hegemónico. Ahora toca poner en relación otros dos momentos necesarios para la construcción de dicho imaginario radical: el cuidado y gobierno de sí (de nosotros mismos) y el cuidado y gobierno de los otros.

Como han defendido las teóricas feministas más conscientes de la situación patriarcal bajo la que viven las mujeres (citemos, entre muchas otras a Carol Gilligan y

Chela Sandoval) la ética del oprimido exige supeditar los argumentos formales y racionales, con pretensión de universalidad, al necesario cuidado de los otros. No basta con argumentar, hay que cuidar la generosidad, la solidaridad, el contacto, los afectos...en definitiva, cuidar *la vida* como paso necesario para cuidarnos a nosotros mismos.

Pero para dar ese paso es preciso, como dijo Foucault a sus enardecidos alumnos californianos, fluidificar las relaciones de poder que nos separan a unos de otros e, incluso, a nosotros de nosotros mismos. Para tal fin, acudimos a lo que Homi Bhabha denomina la construcción de espacios *in between*. Es decir, espacios que se producen en la articulación de las diferencias culturales y en la lucha contra las desigualdades sociales, económicas y políticas. Cuidarnos supondría, pues, elaborar estrategias de identidad no absolutas, no cerradas a los problemas de los demás, sino estrategias que inician nuevos signos de identidad, sitios o espacios de colaboración y cuestionamiento, emergencia de intersticios desde donde negociar nuestras experiencias intersubjetivas de pertenencia y de posición social.

El “cuidado de sí” conectado al “cuidado de los otros”, supone situarse en el límite, entendiendo por tal no el lugar donde el movimiento se detiene, sino como el espacio donde algo comienza su presentarse: la construcción de una nueva forma intersticial, híbrida, articulada y comprometida de relacionarnos entre todos. Como decía el gran luchador por la independencia argelina Frantz Fanon, poner en práctica lo cultural-emancipador exige la creación de espacios de intervención emergente en que todas y todos, en contacto recíproco, inventemos creativamente nuestra existencia. *Pido que se tome en cuenta* –decía Fanon, concretando nuestro tercer paso hacia el “imaginario radical”- *mi actividad negadora...en la medida en que combato por la creación de un mundo humano, que es un mundo de ‘reconocimientos recíprocos’.* *Debo recordarme constantemente que el verdadero salto consiste en introducir invención en la existencia. En el mundo en que viajo estoy incesantemente creándome. Y es yendo más allá de las hipótesis históricas e instrumentales que iniciaré mi ciclo de libertad.*

4º paso.- En ese viaje de nosotros mismos a los otros y de ellos, de nuevo, a nosotros mismos hemos ido definiendo y desarrollando todo un modo de vida, a través de un examen de nosotros mismos y de las formas de gobernar nuestra acción en el

mundo en un sentido creativo, problematizador, anti-bancario. Estamos, pues, no ante una forma nueva de conocimiento, sino ante una nueva forma de actuación, ante una imposición de tareas que implican “responsabilidad”, “riesgo”, “crítica” y, por último – siendo ésta la esencia del cuarto paso- “asunción de *deberes*” tanto con uno mismo como con los demás.

Como afirma Foucault en su análisis de la *parresía* griega (el decir la verdad asumiendo los riesgos que ello conlleva), es una forma de auto-imponerse un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo) *En la ‘parresía’ –dice Foucault a sus alumnos- el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y de la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral.*

En otros términos, al asumir el deber moral de decir la verdad aun a riesgo de su propia vida, el trabajador cultural emancipador se inserta en una práctica de *derechos humanos*, ya que estos se materializan en compromisos y deberes que asumimos en las luchas por la dignidad humana. Si todos tuviéramos los derechos humanos por el mero hecho de nacer, de nada valdrían para la construcción del “imaginario radical”: los tendríamos y punto. Pero, como en realidad esto no ocurre así, sino que tenemos que luchar por conseguir los bienes materiales e inmateriales necesarios –y negados por los procesos de división social, sexual y étnica del trabajo- para una vida digna, no tenemos otro remedio que comprometernos oficialmente, política y, por supuesto, jurídicamente con esas luchas con el objetivo de garantizarlas lo mejor que podamos en las situaciones en que nos encontremos. La asunción *en las luchas* de esos compromisos y deberes es la esencia de los derechos humanos.

Como defendió Hans Jonas –y ha retomado magistralmente Boaventura de Sousa Santos en su construcción de un *nuevo sentido común-*, toda asunción individual de responsabilidad es siempre co-responsabilidad con la situación de los otros, ya que el máximo grado de compromiso con nosotros mismos, con los otros y con la naturaleza, es decir, el máximo grado de responsabilidad al que podemos aspirar –el compromiso con los derechos humanos- es el de crear las condiciones y posibilidades sociales, económicas, culturales, políticas y jurídicas de tener, exigir y garantizar las responsabilidades que asumimos en ese proceso que Paulo Freire denominaba como el

proceso de humanización de lo humano. ¿No era esto lo que pedía Gandhi cuando desde sí mismo se dirigía al corazón de la nación india? ¿Acaso Martin Luther King no luchó porque los blancos en su reivindicación propia de libertades civiles extendieran dichas garantías a los hombres y mujeres de color?...

Capítulo 4. El Circuito de *reacción Cultural*.- la diferencia entre los “procesos ideológicos” y los “procesos culturales”.-

4.1.- Definición del “circuito de *reacción cultural*.-

Fijémonos bien, no decimos que lo cultural consista necesaria e ineludiblemente en la transformación del otro, de nosotros o de la naturaleza como si fueran elementos “ajenos” a nuestra forma de interpretar, explicar e intervenir en el mundo. Entender, por ejemplo, a los otros o a la naturaleza como entes extraños a nosotros mismos, es la base para justificar las situaciones de dominio y de explotación que intentan “transformar” a los demás en seres homogéneos a nosotros o a la naturaleza en algo funcional a nuestros propios intereses. Siendo coherentes con nuestra visión relacional de lo cultural, hablamos, más bien, de la posibilidad de transformar *las relaciones* que mantenemos con la sociedad (imaginario social instituyente), con nuestro interior (el imaginario radical) y con los entornos naturales (el imaginario ambiental biodiverso). Es decir, no nos sentimos deudores de esa concepción ilustrada de la omnipotencia de lo cultural (occidental) sobre el resto de procesos, sean naturales, psíquicos o sociales, con los que convivimos cotidianamente, y que ha apostado siempre por la destrucción de todo lo que no coincida con sus presupuestos.

No hablamos, por consiguiente, de una razón absolutista que puede y debe dominar todo lo que se le resista o todo lo que se le diferencie. No. Estamos intentando hablar desde una perspectiva *relacional* que nos observe y nos interprete como seres inmersos en redes de relaciones.

Ahora bien, también aquí es preciso poner distancia con las posiciones estructuralistas que tienden a considerar esas relaciones como algo independiente de las acciones humanas. Estas redes de relaciones no están dadas de una vez para siempre, ni se nos imponen -una vez superadas las fundamentaciones metafísicas y teológicas del

mundo-, como si fueran nuevas determinaciones trascendentales, es decir, ajenas a nuestra actividad como actores sociales. Estamos ante redes de relaciones que son *construidas* por los seres humanos en su continuo proceso de interacción consigo mismos, con los otros y con la naturaleza. *Son redes de relaciones que por supuesto y en un primer momento, nos determinan, pero que, a su vez, nosotros, dado que las hemos construido históricamente, podemos transformar y cambiar:* en esto reside específicamente la condición del proceso cultural, entendido como la construcción y reconstrucción, plural y diferenciada, de metodologías de la acción social que surgen como “reacción” a dichos entornos de relaciones.

Los problemas surgen, primero, cuando sólo nos vemos como “constructores” de dichas redes de relaciones y no como sujetos determinados mutuamente por ellas, o, segundo, cuando nos vemos como seres absolutamente determinados por los sistemas de relaciones, como si estos fueran sistemas que se crean y se reproducen *autopoiéticamente*, es decir, sin interferencia de las acciones de los seres humanos. A partir de estas visiones reductoras de los procesos culturales, los otros, nuestra propia psique y, claro está, la naturaleza se convierten, bien en objetos en los que podemos intervenir a nuestro antojo y pretendidamente someterlos a nuestros intereses, bien como algo sobre lo que no podemos interferir, ya que tanto lo social, como lo psíquico y lo natural, funcionan como entes autónomos *sin* sujetos. Y estas tendencias van contra lo que hemos denominado el proceso cultural.

Somos humanos, pues, en tanto que nos vamos rodeando de artificios culturales en los que nos apoyamos a la hora de explicar, interpretar e intervenir en el conjunto de relaciones en el que nos movemos. Todo producto cultural de sesgo emancipador, sea una teoría, una novela o un disco de los Beatles, constituye, por tanto, una puerta que nos abre el acceso a la realidad. Es decir, nos sitúa ante *una* forma de *explicar, de interpretar e intervenir en las relaciones con la naturaleza, con la sociedad y con nosotros mismos*. En definitiva, como hemos repetido ya en varias ocasiones, lo cultural nos ofrece una guía, una metodología de la acción social que será diferente en función del entorno de relaciones que está en su base, o, en otros términos, en función de cómo nos relacionamos con los otros seres humanos, con nosotros mismos y con los procesos naturales en el marco de las diferentes e históricas formas de producción y extracción del valor social.

Cuando, por ejemplo, el volcán Etna abre su cima a las fuerzas telúricas que guarda en su interior y derrama lava por sus laderas, estamos ante un “estado de hecho”, es decir, ante un fenómeno que está ocurriendo en Sicilia. Sin embargo, el “fenómeno” puede ser explicado e interpretado de un modo muy diferente en función de la diferente relación que mantengamos con él. Será muy distinta la explicación, la interpretación y la intervención en el fenómeno que se realice desde un campesino siciliano que depende de su cosecha, desde un vulcanólogo interesado en esta clase de fenómenos, o desde un turista urbano deseoso de reencontrarse con la naturaleza embravecida. La enfermedad o el dolor, como estados de hecho, es decir, como fenómenos que ocurren en nuestro interior, serán percibidos de un modo muy diferente desde un acceso occidental a la realidad, en el que la prisa y la competitividad nos exigen un estado de salud conveniente para el éxito rápido en el mundo en que vivimos, o desde un acceso taoísta a la realidad, en donde la enfermedad y el dolor sirven como mecanismos que van a ayudarnos en el camino hacia el auto-conocimiento y el auto-perfeccionamiento, no como trabas que obstaculizan nuestra vida cotidiana.

La realidad, no el fenómeno, no el “estado de hecho”, será muy distinta en función de la percepción cultural de la misma. Por eso, la realidad no debe confundirse con los estados de hecho o con los fenómenos biológicos o geológicos. La *realidad* no es más que el conjunto de relaciones que mantenemos con la naturaleza, con los otros y con nosotros mismos. Para un turista, la erupción del Etna es un fenómeno estético a contemplar; su relación con la naturaleza y con los otros le insta a contemplar la naturaleza como paisaje susceptible de ser fotografiado. Mientras que para un campesino, la naturaleza es el terreno de la supervivencia; su relación con la naturaleza y con los otros le insta, de un modo genérico, a ver la naturaleza en su sentido productivo, no meramente paisajístico.

No hay otra realidad que la que nos proporciona el sistema de relaciones en el que estamos integrados. Nuestro “mundo” está constituido por el sistema de relaciones que recibimos al nacer, al que nos adaptamos con el tiempo y al que dirigimos nuestras críticas o nuestras alabanzas al ir observando que existen otros sistemas de relaciones y otras formas de vida a nuestro alrededor.

Ahora bien, tampoco estamos ante la posición filosófica “perspectivista”, la cual condujo a Ortega y Gasset a afirmar que una manzana no era la misma fruta

contemplada desde diferentes puntos de vista. El perspectivismo es un solipsismo, es decir, un punto de vista aislado e individualista de los fenómenos, que funciona como si hubiera tantas formas de mirar el mundo como habitantes individuales existen. Lo que estamos defendiendo aquí, es que la diferente concepción de la realidad -no de los estados de hecho- que mantenemos, depende de nuestra posición en, y nuestra percepción de, las relaciones sociales, psíquicas y naturales en las que vivimos. El perspectivismo es una concepción individualista y solipsista, es decir, relativista, bajo la cual parece defenderse que nuestra visión del mundo está condicionada por la posición personal e intransferible que nos hace ver el mundo desde diferentes e inconmensurables –no comunicables, ni traducibles- sistemas de valores. Por el contrario, ver la realidad “relacionalmente”, nos lleva a afirmar que *accedemos a la realidad “reaccionando” de un modo cultural*, ya que dichas relaciones son explicadas, interpretadas y transformadas desde los instrumentos y los medios –en otros términos, desde los productos culturales: un dogma religioso, una teoría económica, una institución política o jurídica, una obra de arte...- que surgen en la tensión, siempre latente, entre los signos culturales y el sistema de relaciones en que vivimos. Accedemos, pues, al conjunto de relaciones que mantenemos con la naturaleza, con los otros y con nosotros mismos, de un modo *cultural*, no de un modo natural o alejado de nuestra praxis como seres humanos que interactuamos siempre en un sentido social y colectivo.

Esto no quiere decir que los productos culturales creen *ex nihilo*, desde la nada, la realidad en la que vivimos. Más bien, decimos que a través de los productos culturales vamos *accediendo* a la realidad que nos envuelve; y esa realidad, entendida como el sistema de relaciones sociales, psíquicas y naturales es algo previo a las intervenciones culturales. Si pensamos que *todo es cultura*, es decir, que *todo no es más que un conjunto de textos que nada tienen que ver con los contextos sociales*, estamos cayendo en un culturalismo de graves consecuencias. Los productos culturales que la humanidad va creando: arte, literatura, ciencia, instituciones políticas, jurídicas, económicas, etc., no dicen nada por sí mismos, no tienen significado –“para nosotros”-, *si no los integramos en el contexto de relaciones en los que cumplen sus funciones*. Son algo así como un idioma que nos permite entender, explicar, interpretar, e intervenir en las relaciones que heredamos, ya sea para reproducirlas o para transformarlas. Un

idioma en el cual se *representan simbólicamente* —es decir, son convertidos en “signos”— las relaciones sociales, políticas, rituales, económicas...

Un ánfora hallada en una excavación arqueológica no expresa nada en sí misma considerada. A un objeto de cerámica o de cualquier otro material o a una inscripción encontrada en alguna cueva del periodo glacial, solamente puede atribuírsele un sentido si somos capaces de conocer las relaciones en las que esa pieza o ese dibujo constituían un objeto de uso o de representación. O sea, se convierte en un signo cultural si y sólo si podemos integrarla en el conjunto de relaciones que constituye la realidad de las personas que la usaban. Los productos o artificios culturales son como metáforas: *su contenido real está en otra parte*. Sólo consiguen servirnos como puertas de acceso a la realidad cuando podemos explicar, interpretar y, en su caso, intervenir en las relaciones que ellos expresan. Sabemos, por ejemplo, que en el antiguo Egipto determinadas vasijas se enterraban al lado del cuerpo yacente de su dueño. Esos “trozos” de cerámica o metal sólo comienzan a tener sentido cultural cuando somos capaces de explicarnos, por supuesto a través de ellos, las relaciones que en dicha época y en dicho territorio se daban entre los vivos y los muertos, lo cual nos informa muchísimo acerca del tipo de comunidad de creencias que en tal formación social se compartían. *Las vasijas en sí no nos dicen nada*. Asimismo, si en esas vasijas se encontraban inscritas algunas frases, sólo podremos descifrarlas si conocemos las relaciones bajo las que vivían los que usaban dichas palabras para comunicarse, expresarse o imponerse normas de conducta. Un producto cultural, como por ejemplo una lengua, permanecerá oculto a nuestra visión y a nuestra comprensión si no podemos integrarlos en el conjunto de relaciones sociales, psíquicas y naturales en que los habitantes que lo usaban desarrollaban sus vidas.

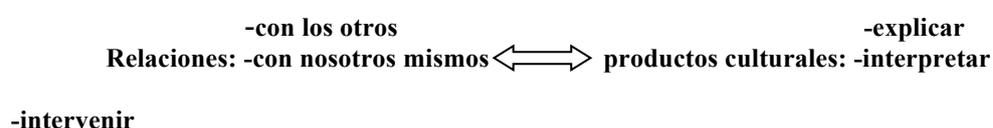
Entre 1905 y 1911 el historiador de la Universidad de Erlangen Adolf Schulten, junto a arqueólogos ingleses y españoles, excavaron en el sudoeste español y encontraron ruinas de edificaciones de piedra muy antiguas, así como un relieve en mármol y un anillo portando signos desconocidos que vagamente recordaban la escritura rúnica. Muchos se lanzaron a afirmar que estábamos ante restos de la tan deseada y buscada Atlántida. Sin embargo, al no conocerse el sistema de relaciones en los que hipotéticamente se integraban tales hallazgos, de nada han servido para darnos a conocer sus funciones y sus contenidos. Sólo han quedado como reminiscencias de ese

fata morgana, de esa alucinación colectiva que produce constantemente el deseo de hallar las huellas del paraíso perdido. Los productos o artificios culturales son como metáforas, nada hay en ellos que sea literal, todo dependerá de lo que no está en ellos, de lo que está más allá de ellos, del sistema de relaciones frente al cual son reacciones, aunque ellos sean el “idioma” que lo expresen.

Valgan algunos otros ejemplos: la conquista del fuego, las pinturas rupestres, el enterramiento de los muertos, la vida sedentaria y agrícola, las artes de la navegación, el pensamiento formal, la idea de justicia, el arte por el arte, la computadora...todas estas “cosas” son *instrumentos culturales* que sólo nos permiten acceder a nuestra realidad o a realidades pasadas si los integramos en el conjunto de relaciones que se vivían en el pasado o se viven en la actualidad. “Culturalmente” no interesan tanto las piedras de las pirámides, sino la manera en que fueron construidas y los fines que se les asignaban a las construcciones, es decir, la inserción de dichas pirámides en el conjunto de relaciones en las que vivían los egipcios de la época. Lo mismo puede decirse de las computadoras o de la música electrónica: importa menos saber el dato de cuántas computadoras personales existen en las casas del mundo desarrollado, que saber por qué razón tenemos en cada una de nuestras casas un instrumento que nos induce a creer que estamos conectados, desde la soledad del apartamento repleto de objetos electrónicos, con el mundo. El hecho de la generalización doméstica de los computadores personales sólo puede ser entendido en un entorno de relaciones en los que prima más el individualismo y la atomización consumista que las conexiones comunitarias.

Estamos ante lo que podemos denominar el *circuito de “reacción” cultural*. La cultura no es el rasgo primario de lo humano. Antes de que surja la cultura ya hemos entrado en determinadas relaciones. Cuando el hombre de Cromagnon dibuja en las cuevas del norte de España bisontes y ciervos, está representando las relaciones que surgen de la necesidad de la caza. Del mismo modo, el primer enterramiento de un miembro de la tribu, supone una relación previa en la que ya se va definiendo el modo en que los componentes de la comunidad se relacionan con la muerte y con sus congéneres.

Podríamos entonces definir el “circuito” utilizando el siguiente cuadro:



-con la naturaleza

Primero son, pues, las relaciones y, después, llegan las representaciones –los signos- culturales, las cuales servirán para que los individuos que las construyen puedan explicar, interpretar y establecer modos de intervención sobre dichas relaciones. La cultura no funda nada, ni está en el origen de nada. Es una intervención de segundo orden sobre el conjunto de relaciones que mantenemos con la naturaleza, los otros y nosotros mismos. Ahora bien, lo cultural no es una actividad pasiva que se dedique a representar estáticamente dicho conjunto de relaciones. Al procurarnos medios e instrumentos que nos van a permitir explicar, interpretar e intervenir en las relaciones, vamos modificándolas ya sea en un sentido regulador o emancipador. Por esa razón, más que de “culturas”, hablamos de *procesos culturales*, y más que de humanismo abstracto y metafísico, hablamos de *proceso cultural de humanización*, el cual nos permitirá, si es que queremos buscar una alternativa al orden de cosas existente, acceder a la realidad de un modo emancipador y solidario.

El *proceso* cultural supone siempre ese camino de ida y vuelta entre las reacciones culturales –individuales y colectivas- y las redes de relaciones que las provocan. Esto es lo que hemos denominado como el *circuito de ‘reacción’ cultural*.

4.2.- Los mecanismos “ideológicos” de bloqueo del circuito de *reacción* cultural: las bases del racismo.-

Pongamos un ejemplo real ocurrido en un autobús de Niza entre Anatole, un estudiante procedente de Burkina Faso, y un revisor de la compañía de transportes públicos de dicha ciudad. Los hechos ocurrieron de este modo:

Un día Anatole volvía a casa en un autobús con un colega de la Universidad. Entre sus preocupaciones de ese día estaba la de haber olvidado en casa su tarjeta de estudiante. En un momento del trayecto entra en el bus un revisor. Anatole ya había ‘picado’ gratis su pasaje al ser estudiante de la Universidad. El revisor le pide la tarjeta para confirmar que efectivamente es estudiante y no tiene que pagar el bus.

“Lo lamento –le dijo Anatole- olvidé mi tarjeta en casa esta mañana”.

Entonces el revisor dijo: “Tiene que pagar”.

· Poutignat, P., Streiff-Fenart, J., Vollenweider, L., *Être un étudiant africain dans l’université française*, Programme interministériel ‘Université et Ville’, IDERIC, Nice, 1993

Y Anatole contestó: “Lo siento mucho, pero no voy a pagar nada. Voy para casa, cojo mi tarjeta de estudiante y se la muestro a usted. No defraudé a nadie”.

Entonces el revisor le gritó: “De ninguna manera. ¿Usted cree que está en Cabo Verde?”

A lo que Anatole replicó: “No permito que me hable de esa manera. Olvidé mi tarjeta de estudiante, lo que usted puede hacer es ponerme una multa. Con la multa apelaré aportando el pasaje que tengo conmigo y lo único a lo que usted está obligado por la ley es a poner en la multa que se trata exactamente de este pasaje”.

El inspector le espetó a Anatole: “Sus documentos”.

Tranquilo, aunque comenzando a preocuparse, Anatole respondió: “no tengo mis documentos por la misma razón que no tengo mi tarjeta de estudiante. Para comenzar, usted no tiene ningún derecho de pedirme los documentos”.

En ese punto de la discusión, el inspector amenazó a Anatole, delante de todos los ocupantes del autobús, con llevarlo a la comisaría de policía, pues estaba harto de la insolencia de los inmigrantes que, según él, estaban invadiendo Francia.

Ante la amenaza de la policía, Anatole terminó la disputa con un: “Está bien, vamos allá, eso no me asusta”.

Estamos ante una escena cotidiana, banal, en la que un revisor de autobús sospecha de quien no cumple los requisitos exigidos para viajar en el transporte público. Una escena, en este caso, construida alrededor de un profesional de la compañía de buses y un estudiante de derecho que conoce bien los procedimientos administrativos. Hasta ahí todo bien. El problema es que lo que comenzó siendo una escena banal, se va complicando momento a momento a causa de las afirmaciones cada vez más racistas del revisor. Las cuales, desgraciadamente, se están extendiendo como la pólvora por los países europeos, a pesar de haber sido ellos los que secularmente se han dedicado, en tiempo de crisis sociales y económicas, de enviar su gente afuera, a las colonias; o —en momentos de bonanza económica— a recibir obreros y gente no cualificada de países que, eso sí, comparten, en mayor o menor medida, los mismos presupuestos culturales y *raciales*.

En primer lugar, el revisor “eticiza” la escena. El hombre interpreta el acontecimiento realzando la pertenencia racial de Anatole como elemento definidor de lo que ocurre. Le imputa, incluso, un origen caboverdiano al estudiante de Burkina

Fasso, ya que por las calles de Niza pululan muchos inmigrantes de Cabo Verde en espera de un trabajo. De nada le valen a nuestro revisor los conocimientos de francés de Anatole (en Cabo Verde se habla portugués), ni sus referencias exactas a los procedimientos administrativos del derecho francés.

En segundo lugar, al adjudicarle la identidad caboverdiana, a Anatole le caen encima todos los prejuicios acerca de la pobreza, de la ignorancia, de la violencia, de la marginalidad y del carácter fraudulento que la sociedad de Niza impone a los inmigrantes ilegales. Aunque debe saber que Anatole no entra dentro de esa categoría, le da igual, acaba “caboverdizándolo” por las buenas o por las malas.

En tercer lugar, actúa de un modo público, sin ocultarse, sabiendo que Anatole, por mucho derecho francés que conozca, siempre será alguien *out-group*, alguien que viene de afuera.

Y, en cuarto lugar, nuestro revisor actúa deslegitimando todo lo que haga Anatole, dado que su pertenencia étnica –agudizada por la imposición de estereotipos y prejuicios racistas- no puede otorgarle un estatuto social adecuado para poder discutir las reglas del derecho francés en pie de igualdad con él, aunque, como revisor de autobús, no tenga ni idea de lo que es el derecho administrativo.

El revisor está poniendo en duda que Anatole pueda reaccionar culturalmente como él y como todos los demás ciudadanos blancos que viajan en el autobús. Es decir, está bloqueando, desde la perspectiva “ideológica” del racismo, la posibilidad de que Anatole, y todos los que se le parezcan por su tono de piel, ejerzan su capacidad humana genérica de interpretar e intervenir en el entorno de relaciones en el que viven: en el caso de Anatole, en la Europa de las leyes de extranjería.

Tres son los mecanismos que subyacen a tal ruptura ideológica de los circuitos de *reacción* cultural:

1ª.- *Sacar al racismo de lo cultural y presentarlo como algo natural, lógico o cuasi-biológico.* El racismo, como contenido de la acción social que guía, desafortunadamente, a gran parte de una Europa temerosa de perder privilegios y homogeneidad étnica, no parece ser una “reacción” cultural, sino algo implícito en la naturaleza o en la esencia humana. Con lo que las actitudes racistas ante los otros seres humanos quedan, en lo profundo de las mentalidades, como algo que no puede ser transformado. Por su propia esencia, el ser humano –en nuestro ejemplo, el revisor del

autobús- puede despreciar y humillar a los que no son como él. De este modo, el racismo es un ejemplo de ese bloqueo ideológico del circuito de *reacción* cultural, pues guía *ideológicamente*, es decir, naturalizando o esencializando una forma de “reacción” cultural como si no fuera producto de una relación social, sino de una naturaleza biológica o *cultural* inmodificables.

2^a.- *Oscureciendo u ocultando el contexto en el que las situaciones de encuentro se dan.* Al no comprender el fenómeno de la migración a Europa, por parte de los habitantes de los países antaño colonizados, como una consecuencia de dicha colonización y de un proceso de descolonización absolutamente controlado a favor de las antiguas metrópolis, acabamos hablando de los migrantes como pobres diablos que huyen de sus regímenes corruptos y que no han sabido aprovechar las oportunidades que se le brindaron en los tiempos de la colonia. Sin esta conciencia, difícilmente podremos convencer a una Europa ahíta de bienes de consumo que su riqueza no procede de sus valores culturales ni de sus actitudes religiosas de ascetismo y entrega al trabajo, sino de la apropiación del hacer humano en todas sus vertientes. Por mucho que nos duela, el valor social sigue siendo producido por el hacer humano, siendo los inmigrantes los que nos están ayudando a realizar tareas tan necesarias como rechazadas por los nativos de los países receptores de inmigración. Las bases de la explotación y de las jerárquicas y desiguales divisiones social, sexual y étnica del trabajo siguen ahí. Son los inmigrantes los que nos lo recuerdan. Y será de ellos, y con ellos, de los que pueden surgir, si se articulan con otros movimientos y asumen su condición de explotados –no meramente de excluidos-, nuevas y renovadas formas de antagonismo y rebeldía.

3^a.- Al aparentar no ser una reacción cultural y presentarse como una práctica sin contexto, *el racismo parece ser el contenido básico de toda acción social.* Es decir, se confunde el contenido básico que se presenta como la metodología de la acción social (guiada “realmente” por los procesos de acumulación del capital), con uno de dichos contenidos –en este caso, el racismo que materializan espacial y temporalmente la metodología dominante. Es decir, se confunden –y con esta estratagema se oscurece el contenido básico real- dicha metodología y el resto de contenidos de la acción social. Por lo que no cabrán contenidos alternativos “no” racistas. Todo está –aparentemente- contaminado por el racismo, por lo que ni siquiera parecerán racistas las propias reacciones xenófobas de los ciudadanos y de algunos de sus representantes políticos.

Esa esencia racista que parece que llevamos incorporada a nuestro corazón y nuestros pulmones, no puede admitir que Anatole haya olvidado su tarjeta de estudiante. La metodología no sólo se sale de lo cultural (bloqueando el circuito) sino que se aplica indiscriminadamente a todo: si no tiene en ese momento la tarjeta de estudiante es que nos está engañando y, por tanto, esto es asunto de la policía. Lo que no sería más que objeto de una multa a alguien que no ha pagado el pasaje sin más consideraciones culturales, se convierte en un problema étnico, racista, y plagado de estereotipos y prejuicios. El racista –como todo aquel que confunde las metodologías de la acción social (pongamos ahora otro ejemplo, el patriarcalismo y el machismo) con todos los contenidos de dicha acción (por ejemplo, el trato con su esposa o novia)- no puede diferenciar ambos planos, los confunde en su mente y en su actividad diaria. Y al hacer esto *nunca podrá hacer nada para cambiar tal proceso ideológico que bloquea la capacidad humana de reaccionar culturalmente frente a los entornos de relaciones en los que vive*. Los dos planos están confundidos y superpuestos íntimamente: ¿cómo cambiar la forma racista de actuar en el mundo –pagando menores salarios a las personas de otro color o de otra religión, no dejándolas entrar en determinados lugares- si no podemos cambiar la forma propia de reaccionar culturalmente? ¿Es que acaso para un racista el racismo es una reacción cultural o no es más que el producto del despliegue de una esencia humana que lo exculpa de sus acciones de discriminación y de violencia? ¡Cuánta perspicacia derrochó Homero cuando coloca a uno de los primeros símbolos de la *xenofobia*, al gigante Polifemo, en una cueva oscura y con un solo ojo en la frente que le impide la perspectiva, la visión en relieve, densa, plural y multiforme de la realidad!.

Todo proceso ideológico se basa, pues, en confundir (u ocultar la distinción entre) *una* estructura o configuración de productos culturales y *una* forma específica de producción de tales productos culturales. Una confusión que oscurece los contextos reales en los que se da el encuentro entre Anatole y el revisor.

Al no distinguir entre ambos momentos, los productos culturales que conforman una determinada estructura cultural parecen independizarse de sus modos sociales de producción. Es como si se hurtasen a lo humano, es decir, a las formas diferenciadas y plurales de reacción frente a los entornos de relaciones bajo los que se vive. En definitiva, desde los procesos ideológicos, lo que se plantea es que dicha estructura de productos culturales es algo previo a su propio proceso de producción. Es decir, *como si*

dichos productos culturales que guían la acción social *no hubieran surgido* de ese circuito de *reacción* cultural, o, en otros términos, que tales productos culturales no hubieran sido producidos por los seres humanos en su constante tarea de reacción cultural, que fueran trascendentes a la acción humana, y que no supusieran una reacción frente a un concreto, específico e *histórico* entorno de relaciones.

Si nos situamos en el “circuito de *reacción* cultural”, no podemos entender los productos culturales como algo que precede a los entornos de relaciones, pues todo producto cultural, incluido el racismo, es, en primer lugar, una forma de reacción al establecimiento de dichas relaciones; y, en un segundo momento, tales producciones o signos culturales influyen decisivamente en las relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza.

De una determinada, específica e histórica configuración de relaciones sociales (por ejemplo, la capitalista), no tienen por qué surgir inevitablemente un determinado conjunto de productos culturales. Pueden darse otras posibilidades de reaccionar frente a las mismas, e, incluso, pueden surgir *otros* productos culturales que intenten transformar tales relaciones dominantes en otras diferentes. Por consiguiente, considerar la cultura bajo la categoría de proceso cultural que se construye desde el “circuito de *reacción* cultural”, supone negar la existencia ideal de alguna teleología o de alguna filosofía de la historia que encadene nuestra acción al cumplimiento y aceptación pasivos de lo que ideológicamente se nos impone como ineluctable.

. Un *proceso ideológico* se definirá, pues, por los intentos de bloquear los circuitos de *reacción* cultural, haciéndonos caer en la trampa de confundir los “procesos de producción” cultural (las reacciones frente al mundo) con las “estructuras culturales ya consumadas” (los productos culturales dominantes en un momento espacio-temporal concreto) De este modo, los productos culturales y las relaciones sociales, psíquicas y naturales hegemónicas o dominantes, se presentarán como las *únicas posibles, racionales y universales*, ya que son la consecuencia necesaria de la imposición de una “causa” de un “sentido” o de un “fin” trascendental que se pierde en la nebulosa del origen de los tiempos. Con ello, toda posición alternativa se relegará al margen, a la irracionalidad o al particularismo cultural.

Como defendió a principios de los años sesenta del siglo XX el teórico alemán Kurt Lenk, los procesos ideológicos cumplen las siguientes características (todas ellas dirigidas a bloquear los circuitos culturales): 1ª- prestar sanción teórica a las fuerzas de dominación social; 2ª- promocionar el orden hegemónico como el orden necesario e ineludible; 3ª- mantener a los dominados en su situación de “minoridad” espiritual, ya que deben asumir acríticamente la metodología de la acción social dominante como si fuera la más favorable para ellos mismos; Y 4ª- dividir la acción social en dualismos aparentemente irreconciliables: subjetividad-objetividad, yo-mundo, blancos-negros...para, en un segundo momento, proponer su metodología de la acción social como la única forma de mediación entre los polos de las dicotomías. Los procesos ideológicos, pues, parten de la imposición de *una forma* previa a cualquier contenido concreto. Una “forma” que es ajena, exterior y trascendente a las acciones humanas. Una “forma” que ha ido cambiando a lo largo de la historia, en función de los contextos y de las necesidades de la dominación ideológica: en un principio fue Dios, después pasó a ser el “derecho natural”, después la Historia, después el Procedimiento Legal y, hoy en día, es el Mercado.

Por el contrario, un *proceso cultural* consistirá en la apertura y desbloqueo constante del circuito de *reacción* cultural. Los productos culturales *son* de un modo, pero *podrían perfectamente ser de otro*, pues dependen, no de causas, sentidos o fines *idealizados*, sino de las diferenciadas y plurales formas de reacción humana frente a los entornos de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza.

Un proceso cultural, pues, partirá de tres principios básicos:

1) *el principio de la distinción* entre los objetos de conocimiento (los productos o signos culturales) y los objetos reales (las relaciones en los que nos movemos) y en la primacía de estos últimos sobre aquellos. Lo cultural es una reacción frente a la realidad, no una fundación de la realidad.

2) *el principio de complejidad*. Es decir, culturalmente no hay causas simples y homogéneas que hayan dado origen a los fenómenos: Dios, Historia, Razón, Procedimiento, Mercado. No existen causas, sentidos o fines originarios que hayan

· Lenk, K., *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires (1961)-2001.

determinado *estáticamente* todos los contenidos posibles de la acción social. Culturalmente nos encontramos con fenómenos complejos, con fenómenos que están en la historia, con fenómenos con los que nos relacionamos *dinámicamente*, que nos vienen dados y con los que podemos interactuar imponiéndoles contenidos, nuevas metodologías, nuevas direcciones. Al ser complejos, las estructuras de productos culturales no son ni unidireccionales ni homogéneas. Están compuestas de pluralidades, de heterogeneidades, de diferencias y de posibilidades de ser de otro modo.

Y 3) *El principio de interacción* entre los dos principios anteriores: el primero influye sobre el segundo y el segundo sobre el primero. La complejidad nos lleva a la distinción entre estructuras consumadas y procesos de producción; y esta distinción nos conduce a la continua posibilidad de transformación y de puesta en práctica de nuestra capacidad genérica de hacer y de deshacer el mundo que nos ha tocado vivir.

Hay que añadir algo más a todo lo que venimos diciendo: al no hablar de cultura como algo cerrado o estático, sino de “proceso cultural”, siempre dinámico y sometido a los vaivenes de la historia, los productos culturales no pueden considerarse como artificios neutrales. Todos los artificios o productos culturales están comprometidos con una interpretación del pasado, con una comprensión del presente y con una proposición de futuro. Los productos culturales pueden proporcionarnos, pues, un *acceso regulador* –restrictivo, excluyente, monológico, “ideológico”- o *emancipador* –comprometido con la ampliación de lo que entendemos por humano, y que sea incluyente y plural, es decir, “cultural”.

Un ejemplo de entendimiento regulador-ideológico lo encontramos en las resistencias planteadas por algunos etnólogos contemporáneos al “hecho” histórico de los viajes transaharianos que, según Heródoto, llevaron a cabo, hace casi unos tres mil años, cinco jóvenes emprendedores bereberes del Norte de África a las regiones del Níger. ¿Cómo admitir que los considerados bárbaros (de ahí el término bereber, aún hoy en boga) por excelencia, es decir, los norteafricanos pudieran cruzar el desierto del Sáhara sin más ayuda que su voluntad por conocer y contactar con otras formas de vida distintas a las suyas? ¿Cómo pudieron atravesar el mar de dunas y arenas movedizas unos “primitivos” si no fue hasta mediados del siglo XIX, en una expedición dirigida por el gran explorador Heinrich Barth, que se pudo desvelar el misterio del desierto y en cuya travesía murieron tantos europeos? La negativa a aceptar la posibilidad del viaje se

hizo sin tomar en consideración hechos geográficos como, por ejemplo, que el Sáhara no tenía la misma configuración de mar de muerte que tiene hoy, sino que, aún cuando las arenas avanzaban a causa del abandono humano de las fuentes de agua debido a las constantes incursiones de cartagineses en busca de esclavos, había zonas boscosas y húmedas que permitieron a la avanzadísima cultura norteafricana construir vías que comunicasen el actual Magreb con las regiones del lago Tchad y la actual ciudad de Timbuctú. Esas vías de comunicación, y la inmensa cantidad de objetos, grandes monumentos funerarios, pinturas rupestres e inscripciones que se han encontrado en el corazón del Sáhara, nos hablan de un pueblo capaz de relacionarse “culturalmente” de un modo muy avanzado consigo mismo, con la naturaleza hostil que los rodeaba y con otros pueblos muy diferentes de él en cuanto percepción cultural de la realidad. La visión reguladora ha impedido a gran cantidad de etnólogos occidentales *incluir* como pueblos de cultura a aquellos norteafricanos tan audaces como sabios. Para la visión reguladora, esos pueblos sólo podían vivir en el *caos* y producir caos; nada podían hacer para salir de él, salvo entregarse al *orden* que el científico occidental o el político y el empresario coloniales imponían militarmente.

Por el contrario, cuando en plena revisión de la visión medieval de lo humano, el pensador renacentista Giovanni Pico redactó su *Oración por la dignidad humana*, en la que define al hombre no por lo que *es*, sino por lo que *hace*, se está dando un giro cultural emancipador-cultural de una gran magnitud. La naturaleza humana ya no va a girar alrededor de la voluntad divina, ni tampoco se reduce a la pasividad de la creencia en alguna Causa originaria, Sentido trascendente o Fin predeterminado, sino que se sitúa alrededor de las obras y acciones que mujeres y hombres vayan realizando a lo largo de sus vidas. Lo humano empieza a erigirse por encima de lo sobrenatural, lo trascendente y lo predeterminado. La obra de Giovanni Pico permite acceder de un modo emancipador, vale decir, *cultural*, a la realidad que se va construyendo en el Renacimiento, dado que se enfrentaba formal y materialmente a los colonialismos trascendentales que mantenían a los seres humanos en la pasividad y en la confianza ciega en fuerzas que ellos no dominaban. Por esa razón, la obra de Pico supuso un cambio de percepción brutal con respecto a las relaciones que los seres humanos mantenían consigo mismos, con los demás y con la naturaleza.

Lo que nos define, desde entonces, no es la pasividad, sino las posibilidades de “hacer con los demás” un mundo que sólo nos pertenece, para bien o para mal, a los animales culturales. Asimismo, cabría citar aquí el esfuerzo de denuncia del filósofo y científico Henri Poincaré de las inconsistencias de la geometría euclidiana, bajo la cual estaba “colonizado” el conocimiento científico desde Euclides hasta bien entrado el siglo XIX. El teorema cerrado funcionaba como base de la investigación científica desde hacía, como decimos, dos milenios, y Poincaré fue capaz de exponer públicamente, asumiendo los consecuentes riesgos para su carrera académica, la falta de universalidad lógica de la geometría y de las matemáticas tradicionales. Con Poincaré, *volvemos a asistir a otro giro cultural*, a un proceso cultural de sesgo emancipador, éste referido al conocimiento, que va a posibilitar “medir” y “percibir” con mayor precisión la naturaleza que nos rodea, incidiendo substantivamente en todos los desarrollos científicos y filosóficos del siglo XX.

Lo humano, con todas sus contradicciones y ambigüedades, comienza a erigirse por encima de los razonamientos formales y de autoridad. Así, cuando Cervantes, tras la estela de su admirado Erasmo, coloca en el centro de nuestro interés a alguien que se considera diferente y que anhela y exige reconocimiento, inaugura una nueva forma cultural de vernos a nosotros mismos en relación con el poder y la dominación. Lo humano, como ámbito de las diferencias, se erige por encima de la sinrazón del totalitarismo.

Añadamos a esta lista a Karl Marx, Mihail Bakunin o Rosa Luxemburgo por intentar humanizar, cada uno a su manera, las relaciones impersonales impuestas por el modo de producción capitalista; a Ghandi y su desobediencia civil frente a los imperativos del colonialismo inglés que llevaba un siglo expoliando las riquezas de la India e impidiéndole gobernarse a sí misma; a Mary Wolstonecraft, Olimpe de Gouges y, la más reciente, Toni Morrison por su vindicación de las luchas de las mujeres injustamente excluidas de los derechos reconocidos al hombre y al ciudadano y, consecuentemente, explotadas y maltratadas en los ámbitos privado y doméstico; al sudafricano Stephen Biko y su lucha a favor de la extensión de la *black consciousness* y contra toda forma de *apartheid*; al cubano José Martí y su reivindicación de la existencia de América Latina como una entidad geográfica, política y cultural

autónoma; al brasileño Chico Mendes y su sacrificio por la protección de la naturaleza salvaje de la Amazonía...

En definitiva, el proceso cultural como un proceso de sesgo emancipador –o, en otros términos *cultural-*, que es el que va a estar presente en las páginas que siguen, supone siempre la tendencia de ampliación de “lo humano”, lo cual nos va a permitir *acceder a la realidad* de un modo que se abra a la solidaridad, a la lucha por la dignidad humana, al conocimiento contextualizado, al intercambio, al diálogo y a la convivencia. Pero, para tal tarea es preciso situarnos en ese “circuito de *reacción* cultural” evitando, en la medida de lo posible, los continuos bloqueos de dicho circuito por parte de procesos ideológicos reguladores. Veamos más detenidamente otros dos ejemplos de bloqueo ideológico de nuestro circuito:

4.2.a).- Dos ejemplos de “bloqueo” ideológico del circuito de *reacción* cultural.-

i)- El proceso ideológico patriarcal.-

El conjunto de relaciones (de “entornos”) en los que vivimos hace que los seres humanos reaccionemos “culturalmente” para poder “explicarlos”, “interpretarlos” e “intervenir” sobre los mismos. Por ello hablamos de “circuito” y no de procesos lineales de reacción cultural. Ahora bien, dicho circuito se bloquea, primero, cuando “cosificamos” determinados productos culturales, ya sea la literatura, el derecho o la ciencia de una determinada forma de vida, por ejemplo, la occidental y la elevamos a la única forma posible de reacción cultural. Este bloqueo supone la “naturalización” – o conversión en “cosas”- de dichos productos al quedar separados de las redes de relaciones en las que necesariamente están insertos. Y, asimismo, el circuito se bloquea cuando a determinados y específicos conjuntos de relaciones se les considera inmutables y eternos, es decir, cuando, como en el caso anterior, se los “naturaliza” desgajándolos de la intervención humana que es precisamente la que los crea y los transforma. Estamos ante los procesos de “reificación” –convertir fenómenos sociales en *cosas* naturales- de todo aquello que no es sino producto de la creación de la actividad del ser humano.

Nuestra posición ante esta tendencia es radical: Cuando se da alguno de estos bloqueos del circuito de reacción cultural –cosificando, bien, determinados productos culturales, bien alguna configuración concreta de relaciones sociales-, ya no estamos ante procesos culturales relacionales, sino ante *procesos ideológicos* homogeneizadores que ocultan un conjunto de intereses particulares, que se presentan disfrazados de universales y absolutos (o lo que es lo mismo, no sometidos o ajenos al circuito cultural en el que están insertos)

Explicemos un poco más esta distinción entre procesos culturales y procesos ideológicos. Del mismo modo que las literaturas, las artes, las instituciones sociales, económicas y políticas, las *ideologías* son productos culturales, es decir, producciones humanas que se han construido reaccionando frente a un determinado conjunto de relaciones sociales, psíquicas y naturales, y que, en un segundo momento, condicionan decisivamente tales relaciones. Lo que diferencia las ideologías, por ejemplo, de las teorías, es que, mientras éstas son siempre un punto de vista *entre otros* muchos a partir de los cuales explicamos, interpretamos e intervenimos en un mundo (sistema de relaciones) plural y multiforme, las ideologías *bloquean el circuito de reacción cultural* al presentarse como *el único* punto de vista a partir del cual explicar, interpretar e intervenir en la red de relaciones que constituye la realidad.

Cuando consideramos las producciones culturales (literarias, científicas, socio-políticas, económicas) como una reacción *entre otras muchas posibles* frente a una realidad que nos determina y, a su vez, es determinada por nuestra acción cultural, se está ante lo que hemos denominado *procesos culturales*. Ahora bien, cuando consideramos que dichas producciones culturales son la *única forma* de reaccionar frente a un *único y cerrado* sistema de relaciones (el cual se auto-reproduce a sí mismo –“autopoiéticamente”- sin intervención subjetiva alguna), estamos ante lo que denominamos *procesos ideológicos*. A partir de este bloqueo, nos vemos obligados a aceptar y a adaptarnos a un conjunto de productos culturales (por ejemplo, los productos culturales occidentales) como si fueran la *única y universal* forma de entender, interpretar e intervenir en las redes de relaciones, considerándolas como algo totalmente separado de nuestra acción y de nuestra capacidad de formular alternativas. Es decir, el proceso ideológico bloquea el circuito de reacción cultural al *impedir formas distintas de reacción cultural*, deteniendo con ello el proceso de humanización de la naturaleza

humana.

Véase, por ejemplo, la *naturalización* de las funciones atribuidas a las mujeres como si fueran algo que surge de la propia esencia de su sexo. Esta tendencia patriarcal de clausura de las mujeres en el ámbito doméstico se presenta como si no fuera el producto de una determinada reacción ideológica que bloquea el circuito de reacción cultural, es decir, que impide a las mujeres o, por extensión, a todos los que luchamos por un tipo de metodología de la acción social antipatriarcal, proponer nuevas formas de relación y nuevos signos culturales en los que primen otros modos de explicar, interpretar e intervenir en los entornos de relaciones en los que estamos insertos.

El patriarcalismo es el ejemplo más claro de bloqueo “ideológico” del proceso de reacción cultural: un solo sistema de valores es impuesto, como si fuera universal e inmutable, a todas y todos los que no coincidan con sus presupuestos básicos: lo masculino, lo blanco, lo cristiano-protestante. Todo lo que no coincida con tales presupuestos *ideológicos*, es considerado inferior y, por consiguiente, susceptible de ser objeto de dominación o de violencia. De ese modo, las producciones culturales de mujeres, de negros, de islámicos, de budistas, etc., quedan relegadas a un plano de subordinación y de inferiorización. Lo cultural se reduce a un solo punto de vista, quedando cerrada la reacción cultural a todos los que no coincidan con él.

Ir desgranando política, axiológica y sociológicamente lo que el patriarcalismo ha provocado en nuestra visión del mundo no pretende ofrecernos una imagen total de nuestras relaciones sociales, pues, es preciso afirmarlo desde el principio, no podremos entender cabalmente el patriarcalismo sin relacionarlo con el capitalismo y tampoco comprenderemos bien a éste sin relacionarlo con aquél. En términos más exactos, deberíamos hablar de un *capitalismo patriarcal racial, étnica, sexual y clasistamente estructurado*. Es imposible –y ésta es una treta con la que cuenta siempre el patriarcalismo capitalista- entender los problemas de género sin relacionarlos con los raciales, étnicos y de clase social. El patriarcalismo no es homogéneo. En él entran no sólo cuestiones de género, sino, *asimismo*, cuestiones raciales, étnicas y de clase social. De este modo, más que de patriarcalismo a secas, deberíamos hablar de *heteropatriarcalismo*, pues, en él entran tanto la subsunción formal del hacer humano en el sistema de relaciones capitalista (la relación laboral), la subsunción material (las relaciones sociales determinadas por la producción), como lo que podríamos denominar

la subsunción *diferencial* del hacer humano en el monolitismo impuesto por las relaciones mercantiles capitalistas (el ocultamiento de las diferencias realmente existentes, tanto por un liberalismo extremo absolutamente ciego ante las distinciones sociales, como por un marxismo cerril que sólo ve el mundo desde la propiedad de los medios de producción). Este bloqueo “patriarcalista” del circuito de *reacción* cultural se sustancia en los cuatro principios siguientes::

1º- el principio de *dominación*, que nace de diferenciaciones discriminatorias, entre mujeres y hombres, entre obreros y capital, entre inmigrantes y ciudadanos...Lo uno relega a lo otro, lo excluye, lo nombra como inferior por lo que lo hace invisible, lo anula y lo esclaviza. Este principio de dominación, tal y como lo formula Boaventura de Sousa Santos, constituye una realidad muy antigua que encuentra su raíz en la biología, la política y la ética aristotélica basadas en el presupuesto de la inferioridad de la mujer. A través de la dominación, las experiencias dominantes (experiencias de una clase, sexo o etnia dominante) se plantean como experiencias universales (verdades objetivas) Lo masculino se transforma en una abstracción universal que se sale de la naturaleza y lo femenino “es tan sólo un mero punto de vista cargado de particularismos y de vinculaciones naturalistas”

2º- el principio de *complementariedad*, también denominado por Alain Touraine el “principio de individuación”, a partir del cual el dominado acepta la situación de inferioridad, reforzando su identidad a través del sentimiento inevitable de pertenencia a algo o a alguien. La identificación del grupo oprimido con el poderoso le hace carecer de una interpretación propia de su opresión. Como afirmó Zillah Eisenstein, es preciso estudiar este principio de individuación dado que el feminismo burgués no ha sabido resistirse al individualismo liberal, adoptando, quizá inconscientemente, la ideología competitiva y atomista de aquél. “Mientras no se haga una diferenciación consciente – afirma Eisenstein en *The Radical Future of Liberal Feminism*- entre una teoría de la individualidad que reconozca la importancia del individuo en la colectividad social y la ideología del individualismo que acepta una visión competitiva del individuo, no tendremos una imagen clara del aspecto que debe tener una teoría feminista de la liberación en nuestra sociedad occidental”.

3º- el principio de *necesidad*. Como defienden Celia Amorós y Luce Irigaray, las mujeres, los indígenas, los negros... al verse como un grupo “naturalizado” e

“inferiorizado” que acepta su pertenencia al patrón abstracto universalizado política, axiológica y sociológicamente, parece que no tienen otra alternativa que vivir “desde su naturaleza”, lo cual les impide articular puntos de vista *propios* razonados y, como consecuencia, plantear alternativas que se salgan de los dos principios anteriores. “Bajo el capitalismo –nos recuerda bell hooks- el patriarcado está estructurado de modo que el sexismo restringe el comportamiento de las mujeres en algunos campos, mientras en otras esferas se permite una liberación de estas limitaciones. La ausencia de restricciones extremas lleva a muchas mujeres a ignorar las esferas en las que son explotadas o sufren discriminación; *puede incluso llevar a imaginar que las mujeres no están siendo oprimidas*”

Y 4º- el principio de *victimización*. A causa de la asunción de los tres principios anteriores, los colectivos sometidos a la lógica del patriarcado se perciben “estáticamente” bien como pobres, ciudadanos de segunda clase, o sujetos estigmatizados por el mero hecho de pertenecer a grupos política, axiológica y sociológicamente inferiorizados. El patriarcalismo les hace asumir la calificación de “víctimas”, es decir, de sujetos pasivos destinados a sufrir irremediamente las consecuencias negativas del sistema. El *proceso ideológico patriarcal* ha naturalizado su posición subordinada, pues, al desconectar los productos culturales que sancionan su interiorización –concepciones formalistas del derecho, concepciones procedimentalistas de la política, donde las mujeres sólo están comenzando a integrarse...- del proceso que conecta tales “productos” con los sistemas de relaciones sociales, psíquicas y naturales, obstaculizan cualquier pretensión de alternativa. ¿Cómo reaccionar “culturalmente” contra algo que ha sido desgajado de los procesos culturales y se ha instalado como el único modo de percibir e intervenir sobre el mundo?

Sin embargo, sentirse víctimas no es lo mismo que verse como “explotados”. Se es un explotado, no por pertenecer a una categoría ontológica inamovible, sino por ser sujeto de una relación social concreta. Una relación de subordinación y de marginación que se “sacraliza” en los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano. Tales situaciones de subordinación y marginación ya no se ven como naturales e inamovibles, sino como productos de signos culturales (es decir, formas de relacionar los objetos –por ejemplo, los bienes necesarios para la vida- y las acciones de los sujetos a la hora de apropiarse o de distribuir tales bienes) que –con el objetivo de sacralizar

una determinada visión de las relaciones sociales-, han sido desvinculados de su necesaria e inevitable conexión con las formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo. Por lo que toda búsqueda de alternativas, es decir, todo intento de desplegar nuestra capacidad genérica de construir, de de-construir y de reconstruir signos culturales, queda bloqueada e impedida. Partir de la categoría social de explotación y abandonar la de víctima, supone abandonar criterios estáticos de entender lo cultural y recuperar para todas y todos la capacidad genérica de crear y transformar el mundo- A partir de esta inserción en el circuito de *reacción* cultural, la realidad en la que hombres y mujeres negros, trabajadores y trabajadoras precarias e indígenas de cualquier orientación sexual viven, estará determinada, no natural, trascendental o cosificadamente, sino que por fin podrá ser percibida como algo construido por el modo hegemónico de interpretar, explicar e intervenir en el mundo. Es decir, por la metodología de la acción social que los que tienen el poder hegemónico elaboran para deificar una única forma de percibir y afrontar -política, axiológica y socialmente- las diferencias y las desigualdades que se instauran a través de los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano.

ii)- El proceso ideológico de explotación de la naturaleza.-

Y esto es lo que ocurre en el caso del bloqueo, asimismo característico de la “ideología” occidental, de la relación entre los productos culturales (p.e., la racionalidad) y la naturaleza. O bien se *absolutiza* la racionalidad, como si no fuera un producto cultural, es decir, como algo que es producto de determinadas reacciones “sígnicas” frente a los conjuntos de relaciones en los que estamos insertos; o bien, se *absolutiza* la naturaleza, como si no estuviera mediada por las reacciones culturales de los actores sociales. Pero siempre “absolutizamos”, es decir, “absolvemos” a determinados productos culturales o a determinadas relaciones de su estrecha dependencia de los mutuos condicionamientos socio-culturales. En estos casos, uno de los polos de lo que tiene que ser un circuito constante de reacción cultural se separa del otro y se cosifica, es decir, se desgaja de la interacción en la que se dan siempre las relaciones y las producciones culturales. Es la Ilustración frente a al Romanticismo. O, en otros términos, la justificación de la dominación o explotación de la naturaleza por

parte de una racionalidad imperialista que se considera independiente de las relaciones con sus entornos –reacción ideológica absolutamente funcional al despliegue del modo de producción capitalista-; o, por el contrario, la justificación de un ecologismo de reserva natural o paisajística en el que al ser humano sólo le cabe la contemplación y el éxtasis: la naturaleza se considera algo totalmente ajeno a las intervenciones culturales humanas. En ambos casos se da un bloqueo del circuito de reacción cultural de graves consecuencias: por un lado, el planteamiento de un determinado tipo de racionalidad como si fuera la única posibilidad existente de ser y actuar racionalmente; o, por otro, la consideración de la naturaleza como si nada tuviera que ver con la intervención humana. En ambos casos, estamos ante procesos ideológicos y no ante procesos culturales, pues éstos se basan en las continuas interacciones e interrelaciones entre las producciones culturales y las formas de vida, tanto sociales como naturales.

El geógrafo Milton Santos nos ha ofrecido un ejemplo de cómo debe entenderse la estrecha interconexión entre las acciones humanas y los contextos naturales y espaciales ofreciéndonos, al mismo tiempo, una guía para distinguir entre procesos culturales y procesos ideológicos. El geógrafo brasileño, comienza por definir el mundo, no como algo cerrado y terminado, sino como un *conjunto inacabable de posibilidades abiertas a la diversificación*. Basándose en las tesis de Alfred North Whitehead, el mundo natural vive en un movimiento perpetuo y bajo una presión constante de diversificación. Ahora bien, esos cambios y mutaciones constantes resultan de las diversas relaciones del mundo con determinados acontecimientos, bien naturales (un rayo, un periodo de sequía, una inundación), bien humanos (un determinado tipo de producción, el incendio intencionado de parte de la floresta para criar ganado, el tratamiento adecuado a determinados árboles para que den fruta de calidad...); conjunto, o ejes de relaciones, que están en continua tensión con la tendencia “natural” de todo proceso, sea cultural o natural: la diversidad y pluralidad.

En tanto que naturales, los acontecimientos sirven de vehículos para implementar alguna de esas posibilidades existentes en el mundo, y resultan del propio movimiento de la naturaleza, es decir, de la manifestación diversificada de la energía natural. Y *en tanto que humanos*, los acontecimientos se caracterizan por ser vectores, impulsores o transformadores de unas determinadas posibilidades ya existentes en los entornos naturales en los que nos desarrollamos. En ambos casos, los acontecimientos

(puesta en práctica, u obstaculización, de alguna posibilidad existente en el mundo) producen un conjunto de innovaciones –mejor sería decir, *exnovaciones*, ya que proceden de fuera del mundo natural- en los entornos. Desde el momento en que interviene la acción humana, estas “exnovaciones” ya no son puramente naturales ni puramente culturales, sino que la naturaleza y la cultura, o, lo que es lo mismo, los procesos naturales y los procesos culturales se mezclan produciendo determinadas consecuencias sobre la tendencia, natural y social, a la diversificación, la pluralidad y la reproducción diferenciada de los elementos –de nuevo, naturales y sociales- que conforman nuestra vida post-paraiso. De ahí la importancia que tienen para un conocimiento adecuado del entorno natural y social las narraciones y mitos que los pueblos vierten sobre el mismo con el objetivo de encauzar sus acciones, humanizar el entorno y promover la diversificación, verdadera condición de la reproducción de la vida humana y natural.

Si somos conscientes de esa interacción compleja de lo humano en lo natural y de lo natural en lo humano en aras de la bio(socio)diversidad ambiental, necesitamos alguna especificación más acerca de las diferentes formas de innovar (*exnovar*) en el entorno. En primer lugar, es preciso reconocer que las innovaciones (*exnovaciones*) que los acontecimientos, tanto naturales como sociales, imponen sobre los entornos en los que vivimos siempre se dan en un “tiempo” –eje de secuencias-, pero también en un “espacio” –eje de coexistencias-. Por ello, toda política de intervención sobre los mismos debe tener en cuenta los dos aspectos de la cuestión: el temporal y el espacial. En el proceso cultural occidental, el espacio, el lugar, el contexto siempre ha sido marginado con respecto al tiempo. Nuestra forma cultural de percibir el mundo es más temporal que espacial. Todo lo “medimos” en unidades de tiempo y duración: ciclos productivos, etapas históricas, procesos civilizatorios que van desde lo primitivo y salvaje hasta el desarrollo capitalista y apuntan a futuros inciertos, el trabajo como cantidad de tiempo empleado en la realización del objetivo (la regulación del tiempo de trabajo es fundamental para entender nuestra concepción “temporal” del mundo: el capital y el salario se miden por unidades de tiempo empleadas para su obtención)

El paso del tiempo es nuestra obsesión. Las grandes obras literarias de nuestra cultura de un modo u otro tienen mucho que ver con el tiempo: desde, por poner tres ejemplos ilustres, San Agustín y su concepción del tiempo espiritual, hasta Marcel

Proust y su “búsqueda del tiempo perdido”, o la obsesión del Doctor Fausto de Goethe por conseguir más tiempo y poder aplicar su erudición a los problemas reales del mundo. Esta visión temporal de la vida, ha tenido enormes consecuencias sociales. El Occidente capitalista ha conseguido una hegemonía global gracias a su desprecio de los espacios y contextos y la imposición de su modo temporal de explicar, interpretar e intervenir en el mundo. El mismo Fausto, en la segunda parte de la obra de Goethe, se queja ante Mefistófeles de la ocupación del espacio que provocaba una familia que había vivido desde siempre en los lugares que él estaba intentando colonizar. El mismo Mefistófeles se sorprende de la ansiedad de Fausto por eliminar al “indígena”. Sin embargo, cumple con los deseos de Fausto y asesina a los dos viejos que se interponen frente al progreso y la colonización capitalista llevados a cabo por el protagonista del mito occidental por excelencia. El progreso, la constante acumulación de capital, necesitan y exigen tiempo y, al mismo tiempo, necesitan y exigen vencer los condicionamientos de la geografía, de los lugares, de las formas de vida que tienen una relación “espacial” que temporal con la naturaleza y con ellos mismos.

No sólo vivimos en el tiempo, sino que lo hacemos anclados en lugares, en espacios, en sitios que también requieren de nuestra atención. Vivir *en el tiempo* ha sido una de las causas por las cuales el Occidente capitalista ha destrozado el medioambiente. Acumular y acumular, sin percibir que el entorno es finito, frágil y de él dependemos para reproducir, temporal y espacialmente, nuestra vida. Al lado del eje de secuencias: siempre determinado desde fuera de los entornos (de ahí el concepto de “exnovación”), está el *eje de coexistencias*, es decir, la fusión entre lo humano y lo natural, lo mítico y lo biológico, en los lugares y contextos, tanto culturales como naturales. Cuando el pueblo indígena de los *Tikuna* narra el origen del mundo como un árbol que unos seres míticos derriban para dejar entrar la luz en el mundo y, en su caída, dicho árbol forma los meandros de los ríos que compondrán el Amazonas, lo temporal y espacial, lo cultural y lo natural, van unidos de la mano: toda transformación humana tendrá consecuencias naturales, las cuales, a su vez, supondrán un peligro o una bendición para la reproducción de la vida biológica y social.

Ahora bien, tales aconteceres innovadores y exnovadores pueden ser de varios tipos en función de esa relación espacio-temporal: a) *homólogos*, cuando se respetan las formas tradicionales de producir y se moderniza en función de la reproducción de la

diversidad natural y social: estamos ante el tiempo y el espacio locales; b) *complementarios*, cuando se establecen formas sustentables de interacción entre dichas escalas espacio-temporales locales y escalas espacio-temporales nacionales, regionales o globales: estas formas sustentables de interacción no olvidan nunca que lo regional o lo global dependen de lo local y que lo local/nacional sólo se despliega en estrecha interacción con lo regional/global, posibilitando un sistema “complementario” de distribución de recursos y de intercambios de técnicas y procedimientos entre colectivos situados en los diferentes ejes de los sistemas productivos, culturales y socio-económicos (p.e., entre la ciudad y el campo); y c) *jerárquicos*, tercer tipo de “acontecer” que influye centralizada y, en muchos casos, distanciadamente, sobre el conjunto de posibilidades que llamamos mundo. El acontecer jerárquico actúa de un modo reductor y homogeneizador, desde el momento en que tanto la producción como el intercambio son conducidos centralizadamente a partir de algún tipo de racionalidad que se considera la universal y la indiscutible: una racionalidad en la que prima la escala temporal (el tiempo exigido para la obtención de beneficios económicos) sobre la espacial (consideración de los lugares y espacios como objetos de mera explotación comercial).

Siguiendo esta teorización del geógrafo brasileño, estaremos ante *procesos culturales* en relación con la naturaleza, cuando los acontecimientos tengan en cuenta los siguientes caracteres: la diversificación, la relación temporal-espacial (eje de secuencias y eje de coexistencias), y el conjunto de innovaciones que primen los aspectos homólogos y complementarios de la acción humana en el entorno natural. Desde esta opción, las diferentes formas productivas y distributivas de intervención en la naturaleza (es decir, los diversos productos culturales a partir de los cuales *nos relacionamos* con los entornos naturales) estarán siempre condicionados por las relaciones en las que se reproduce la vida y, por tanto, habrá una contigüidad esencial entre la actividad cultural y la actividad natural. Sin embargo, estaremos ante *procesos ideológicos*, cuando se bloquee esa relación horizontal entre lo cultural, es decir, entre la metodología de la acción social que surge como reacción frente al entorno de relaciones que constituye la “realidad” de los seres humanos concretos, y la naturaleza, imponiéndose una única forma de ver y actuar en el mundo: una forma homogeneizadora en la que siga primando la relación temporal (el tiempo para la

obtención de beneficios) sobre la espacial, sin tener en cuenta las exigencias de los ejes de coexistencias que funcionan con escalas temporales más amplias y con formas distintas de territorialización, es decir de concepción y uso del espacio. Dichas formas homogeneizadoras supondrán siempre innovaciones jerarquizadas desde puntos de vista situados más allá de la necesidad de “homologación” y de “complementariedad” entre la actividad humana genérica de construcción de signos culturales y los entornos naturales en los que *somos*.

4.2.b).- Del modelo *hilomórfico* (Forma-contenido) a las tres leyes de la *termodinámica cultural*: dos citas, un diálogo y dos aforismos.-

La crítica al patriarcalismo y las enseñanzas geográfico-metodológicas de Milton Santos nos colocan, pues, ante la esencia de lo que aquí denominamos el circuito de *reacción* cultural. Lo que entendemos por *realidad* (no por “estados de hecho”), no es más que el resultado de la “materialización” de un conjunto de significaciones imaginarias (social-instituyente, radical y ambiental-biodiversa) que dotan de entidad humana –vale decir, cultural- a lo real. Ahora bien, esas significaciones carecen de una existencia independiente o autónoma respecto de las relaciones en que se concretan. El mundo no es una entidad ontológica preexistente a la acción de los seres humanos: el mundo, la realidad en la que vivimos –quede claro, no los estados de hecho con los que nos encontramos cotidianamente-, no es más que el efecto de la forma de relacionarnos con él, es decir, del modo a partir del cual *nos relacionamos* con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza desde una particular, diferenciada y plural manera de explicarlo, de interpretarlo y de intervenir en él.

La realidad es, pues, siempre una realidad para un sujeto que *deviene* sujeto, es decir, que se “subjetiva”, que se hace humano, a la hora de explicarla, interpretarla e intervenir en ella *significativamente*, culturalmente. Por ello, toda *teorización sobre la cultura* no es más que un medio, entre otros, para transformar las prácticas de los sujetos, aportándoles los materiales necesarios para salir de la pasividad a los que le conducen los “procesos ideológicos” y entrar en el dinamismo de los “procesos culturales”.

Para fundamentar tal “tarea cultural” de humanización del propio ser humano, vamos a utilizar dos citas, un diálogo y dos aforismos que podrían constituir el frontispicio de todo este libro.

Primera cita.-

La palabra clave en el pensamiento poético de Lao Tzu se pronuncia ‘Tao’ y ‘propriadamente’ significa ‘camino’. Pero al representarnos en modo superficial el camino como el recorrido que une dos lugares, el término ‘camino’ ha sido precipitadamente descartado...Por ello ‘Tao’ ha sido traducido por Razón, Espíritu, Sentido, Logos. Sin embargo, el Tao podría ser el camino que todo lo en-camina (der alles be-wëgende Weg);...Quizá en la palabra ‘camino’, Tao, se oculta el misterio de todos los misterios del decir pensante...todo es camino’.

En este texto, escrito por Martin Heidegger en su obra *Unterweg zur Sprache* (traducida al castellano como *De camino al habla*), se ilustra la esencia del proceso cultural y los peligros de caída en la ideología. Al reducir el *caminar* al recorrido que hay entre dos puntos, se construye un origen que lleva en sí mismo su propia finalidad, con lo que se bloquea la posibilidad *cultural* de buscar otros caminos y otros resultados.

Lo cultural consiste, mejor, en la “metodología que *en-camina* (que pone en marcha, en camino, en movimiento) la acción social. Metodología que *en-camina* las plurales y formas de organizar la casa (la economía), la ciudad (la política), el espíritu (la psicología, la religión, la ética) Al igual que “todo no es camino”, *la cultura no lo es todo*; pero, “todo está en camino”, en marcha, en movimiento, guiado –de un modo regulador o emancipador- por una metodología que *en-camina* la acción, el movimiento, la marcha.

En todo momento, los seres humanos han tenido que relacionarse para organizar la caverna, la casa, la región, el país, el globo; relacionarse para procurar ser ellos mismos y para comprender y saber actuar con la naturaleza que los alimenta. Lo cultural, como lo propriadamente humano, surge, pues, para encauzar, plural y diferenciadamente, tales relaciones *previas* en función de las exigencias y necesidades de producción y reproducción de la vida biológica, espiritual y social. Pero, como se deduce también del texto de Heidegger, el proceso cultural no se reduce al *caminar*, sino que, dado su potencial de hegemonía, tiende a cerrarse sobre algún tipo de contenido,

algún tipo de recorrido que conecta “necesariamente” un punto elegido a priori con otro al que sin quererlo vamos a llegar. Y esto se consigue elevando uno de los contenidos de la acción social a “*el*” *contenido* de la misma.

A lo largo de la historia de la humanidad, y en el marco de las diferentes metodologías que han en-caminado la acción social, han sido elegidos algún (o algunos) contenidos de dicha acción social (lo mítico, la religión, lo económico, lo político...) como el contenido fundamental de la metodología construida y usada. Como afirmó Maurice Godelier, el contenido elevado a *contenido*, no será producto de una casualidad o de un azar, sino de un proceso a partir del cual uno de esos contenidos concretos de la acción comienza a funcionar como la guía que orienta la forma de producción y de distribución de los bienes materiales e inmateriales necesarios para la vida. El contenido que se eleva a *contenido* de la acción social, será, pues, aquel que funcione como el criterio que controla el acceso “jerárquico” –sometido a relaciones de poder- a los bienes materiales e inmateriales.

En otros términos, en la interacción humana (producida siempre en el marco de concretas y específicas relaciones de poder) se elige el contenido más adecuado para *sancionar* culturalmente (simbólica y significativamente) las relaciones sociales de producción y de distribución de dichos bienes. Constituyendo, por consiguiente, el criterio dominante en los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano (sea la religión, el contrato, la naturaleza o el mercado) En ese proceso de reacción cultural, la metodología que en-camina la acción social se centra entonces en un solo contenido que funcionará como *el contenido* hasta que vaya dejando de ser el más funcional para justificar y reproducir las relaciones de producción y de distribución dominante. En ese momento, los poderes hegemónicos comenzarán a buscar otro contenido más funcional a la producción y extracción del valor social, y así va funcionando la historia

Esa guía que en-camina (eligiendo en cada momento histórico el contenido que le parece más conveniente para reproducir los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano) es de tal importancia que ha sido el campo de batalla privilegiado para conseguir la hegemonía social y política. Como defendimos al principio del libro –concretamente en el Prólogo y en la Introducción-, lo fundamental de los procesos ideológicos consiste en asumir e imponer, en definitiva, de *hacer creer*

que la metodología propia (y el contenido legitimador elegido) es el único, es decir, la única guía, la única metodología posible para en-caminar la acción social.

Y esto se hace, como vimos comentando el caso de Anatole y el revisor del bus, afirmando *primero*, que dicha metodología (y el contenido elegido) no son culturales, es decir, están desgajadas del proceso humano de reacción frente a los entornos de relaciones en que los sujetos viven; *segundo*, confundiendo dicha metodología con el contenido elegido para reproducir los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano. Será, por ejemplo, la economía, o la religión, o el Estado, o...el contenido concreto que ostente la primacía en dichos procesos el que se considere “la” propia metodología de la acción social, bloqueando con ello cualquier posibilidad de alternativa a la metodología dominante que, al no presentarse como “cultural”, ni siquiera se tematiza a sí misma como dominante, sino como natural, universal, racional y necesaria; y *tercero*, al universalizar una sola explicación, una única interpretación y, por último, una sola forma racional de intervenir en los entornos de relaciones, ese “caminar” deja de ser un proceso para convertirse en un “camino”, en una homogénea forma de encauzar nuestra acción.

De ahí a la justificación de los procesos coloniales e imperiales hay sólo un paso: el lanzarse a la conquista de todos los espacios dominados por los irracionales, por los bárbaros, por los incivilizados. Recuérdese que éste era el único motivo de guerra justa que Tomás Moro permitía a sus *utopianos*. Sólo si los bárbaros se resisten al progreso, es decir, a asumir la metodología (y el contenido legitimador elegido) del ser racional, estará legitimada, incluso en la “utopía” de Moro, invadir, colonizar y someter al otro. Del “caminar” como proceso abierto, plural y diferenciado, hemos llegado al camino que conecta “necesariamente” un punto de partida (el propio, elevado a racional y, como consecuencia a, universal) a un punto de llegada (la necesaria asunción por parte de todo el mundo de nuestra metodología “naturalizada” y “cosificada”, es decir, sacada del proceso cultural al que necesariamente pertenece).

Es decir, se construye una racionalidad basada en una axiomática, la cual se concreta en la presuposición de una *Forma* que sólo admitirá como “contenido” aquel que se le adecue, aquel que le sirva para su mantenimiento y reproducción universales. Una axiomática que, al coincidir estrechamente con el sistema de relaciones de poder

dominante, se convierte “aparentemente” en el marco natural de despliegue de la acción social.

De nuevo nos encontramos con los dos profesores franceses que habían montado aquel barullo en la clase a la que asistían el sorprendido Bartleby y el sonriente Edward Said. Nos referimos a Gilles Deleuze y Félix Guattari. Los cuales, en su obra conjunta titulada *Anti-Edipo* se esforzaron por entresacar de entre todas las confusiones y ocultaciones que los procesos ideológicos oponen a los intentos por comprender culturalmente el mundo, la axiomática (el *edipo*) del sistema de relaciones capitalista.

Veamos en qué consiste tal axiomática para seguir avanzando en nuestra tarea de búsqueda de una nueva racionalidad que guíe, que en-camine *culturalmente* –no “ideológicamente”- la acción social. Para Deleuze y Guattari, esa axiomática se reduce a tres puntos básicos: 1- la relación jerárquica entre el capital y el hacer humano (la obtención de plusvalía por parte de aquél a costa de éste); 2- la baja tendencial de la tasa de ganancia del capital, lo cual le induce a la ampliación constante de sus límites (procesos de expansión colonial y de expropiación, no sólo de la plusvalía en el proceso productivo, sino de toda la capacidad genérica humana de producción y acción); y 3- la presencia constante de procesos *anti-productivos* en el marco de la producción misma: por ejemplo, el aumento constante de la “anti-producción” armamentística (del complejo militar industrial, absolutamente necesario para mantener los dos puntos anteriores de la axiomática)

Estamos ante una axiomática, ante una “forma” que condiciona cualquier contenido, pues al presentarse como algo “natural” y, por tanto, separado de los procesos de reacción humana frente a los entornos sociales, parece algo inamovible e incuestionable. Una axiomática en la que su racionalidad es la de *Forma-contenido*, y en la que sólo entrará como contenido racional el que sea adecuado para la “forma” previa, natural y universal. La acción será racional cuando se adecue a la forma. Si se sale de ella, entrará inmediatamente en el campo de lo irracional. El personaje Fausto de la obra de Goethe es “salvado” por Dios de las garras de Mefistófeles porque asume esa axiomática y es capaz de colonizar el mundo, aunque sea pasando por encima de todo y de todos aquellos que actúan irracionalmente, es decir, al margen de la forma. El asesinato de Filemón y Baucis, personajes que se resisten a abandonar su modo tradicional de vida e impiden el despliegue total del afán colonialista de Fausto, está

justificado dada su irracionalidad y su desapego de la “forma” universal. De nada sirve el pacto con el diablo: otórgame la capacidad de actuar y yo te entrego mi alma. Al adaptarse e, incluso, contribuir a consolidar la axiomática, la “forma” dominante, Fausto se salva a pesar de todos los desmanes a que conduce su acción (¿desmanes no intencionales? ¿efectos colaterales de la acción intencional no queridos por el actor que actúa?...)

La axiomática racional *Forma-contenido* construye, primero, un “imperium” del pensar verdadero, un centro neurálgico a partir del cual imponer la metodología (y el contenido elegido para legitimar los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano) dominante *como si* no pudiera existir otra. Y, después, se afana por *hacer creer* a los que quedan sometidos a la misma de que, en realidad, ellos salen ganando con su aceptación: en verdad –diría la voz de la Axiomática- no queremos imponerte nada; hemos firmado un *contrato* y, como tal figura mercantil, cada parte *debe renunciar* a algo. No te lo imponemos, lo hemos firmado desde la igualdad, desde la creencia de que tenemos el mismo poder; hemos contratado, pues, *como si* fuéramos iguales. Tú renuncia a oponerte a la forma y nosotros cumpliremos los deberes que nos dé la gana asumir para contigo. Se construyen, pues, un *centro* y un *consenso* a priori que garantizarán que todo lo real sea racional y todo lo racional sea real. *Obedeced siempre* –grita ampulosamente la Axiomática-, *pues, cuanto más obedezcáis mas dueños seréis, puesto que sólo obedecéis a la (forma) pura, es decir, ‘a vosotros mismos’*.

Si la “forma” preexiste, sólo es posible un único modo de interpretación, aquél que se adecua a la forma, esto es, a *la verdad*. Lo cultural queda reducido a un modelo axiomático que subordina toda creación a los límites ideológicos impuestos por él mismo. De este modo, toda metodología que se proponga en-caminar la acción social sólo será entendida como racional si justifica la persistencia de la forma pura que le es previa y que, además, es universal. De ahí que, como consecuencia de lo anterior, todos los contenidos de la acción social admitidos como “racionales” y “universalizables” serán los que preparen la materialización concreta de la forma preconcebida. No cabe inventar. Sólo reproducir lo ya producido.

Segunda cita.-

En este texto Allan Watts nos cuenta en *La vía del Zen* la siguiente anécdota: *Un maestro estaba tomando el té con dos de sus discípulos cuando, de pronto, le arrojó su abanico a uno de ellos, diciendo: ¿Qué es esto? El discípulo abrió el abanico y se abanicó. ‘No está mal?’ fue el comentario del maestro. ‘Ahora tú’, continuó, pasando el abanico a otro discípulo, el cual, acto seguido lo cerró y se rascó el cuello. Hecho esto, lo volvió a abrir, le puso encima un pedazo de tarta y se la ofreció al maestro. Consideró ésta la mejor respuesta.*

¿Por qué eligió la última como la mejor respuesta? Aventuremos la hipótesis que va a conducirnos a la exigencia de un cambio de racionalidad. Vayamos paso a paso analizando la cita de Watts: Definir algo por su uso, puede ser una actitud muy positiva y abierta frente al mundo. El primer discípulo contesta a la pregunta ¿qué es esto? *Abanicándose*. Pero al maestro no le basta. Pretende algo más que quedarse en el uso establecido de los objetos. Queda mucho más satisfecho cuando el segundo discípulo usa el objeto de un modo *alternativo*, de un modo subversivo del uso dominante y normalizado. Un abanico puede ser usado para otros fines. Su uso no está predeterminado, fijado ni preestablecido por alguna Causa originaria que lo condiciona absolutamente. No estamos sometidos a una sola “forma” de intervenir en el mundo. Caben otras formas. Otros contenidos. Otras metodologías de la acción social. Otras formas de abordar los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano.

El diálogo,-

Un anciano del pueblo *kpelle* fue interrogado de la siguiente manera:

Interrogador: *Una vez, la araña fue a una fiesta; le dijeron que tenía que responder a esta pregunta antes de poder comer algún alimento. La pregunta es: araña y venado negro siempre comen juntos. Araña está comiendo. ¿Está comiendo venado negro?*

Anciano: *¿Estaban en el monte?*

Interrogador: *Sí.*

Anciano: *¿Estaban comiendo juntos?*

Interrogador: *Araña y venado negro siempre comen juntos. Araña está comiendo ¿Está comiendo venado negro?*

Anciano: *Pero yo no estaba allí ¿cómo puedo responder a esta pregunta?*

Interrogador: *¿No puedes contestarla? Aun cuando no hayas estado allí, puedes contestarla* (Repite la pregunta)

Anciano: *¡Ah, sí! Venado negro está comiendo.*

Interrogador: *¿Cuál es la razón para decir que venado negro está comiendo?*

Anciano: *La razón es que venado negro camina todo el día comiendo hojas verdes en el monte. Después descansa un rato y se levanta de nuevo a comer.*

Recordemos aquella historia del campesino y del ejecutivo perdido fuera de la autopista ¿estamos en esta situación ante otra situación de ignorancia? ¿es el anciano un pobre analfabeto que no sabe *deducir lógicamente* las respuestas del *silogismo*? Si araña está comiendo, y araña y venado siempre comen juntos, *entonces* venado también estará comiendo. ¿O es que acaso el anciano lo que hace es *razonar* de otro modo, desde otros presupuestos, quizá, desde *otra* lógica distinta a la lógica *formal* que domina nuestra manera occidental de pensar? En primer lugar, el anciano no sólo no “deduce” lógicamente sino que *pregunta por el contexto* donde se “sitúa” la acción (¿estaban en el monte?) lo cual será de una importancia para la conclusión del diálogo-interrogatorio. En segundo lugar, antes de “deducir” lógicamente, el anciano *kpelle* se vincula *a sí mismo* en el problema (“yo no estaba allí...”) Y, en tercer lugar, cuando el anciano se ve impelido a dar una respuesta, entonces lo hace pero sin permanecer en el marco formal en el que el interrogador pretende situarle, sino *añadiendo información* al hecho (“el venado está comiendo porque siempre come cuando está en el monte...”) Nuestro anciano, en vez de responder *desde una forma universal y necesaria que condiciona todos los contenidos*, lo hace desde tres presupuestos bastante complicados de admitir por la racionalidad estática que parte de una “forma” previa y absoluta: a) el contexto de la acción; b) el sujeto que la piensa; y c) el conocimiento adquirido por experiencia, por contacto directo con la realidad.

Al igual que con la historia del campesino y del ejecutivo perdido fuera de la autopista, que Clark Gable cuenta a Marilyn Monroe en *The Misfits*, no queremos entrar en consideraciones o juicios de valor acerca de quién es el que tiene la verdad, sino en afirmar que pueden existir otras metodologías de en-caminar la acción social y que pueden existir otros contenidos de la misma. Si nuestro anciano *kpelle* siempre parte

· citado en M. Cole y S. Scribner, *Cultura y pensamiento*, Limusa, México, 1977, p. 158. Ver una interpretación del “interrogatorio” en E. Lizcano, “Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la Ilustración” en *Anthropos*, 198, 2003, p. 201

en sus *razonamientos* del contexto, del sujeto que actúa y de la experiencia concreta, su relación con los otros, consigo mismo y con la naturaleza será *diferente* a la que mantenga el interrogador. Es decir, su proceso cultural será otro, quizá más inserto en el circuito de *reacción* cultural que el de su interrogador, pues, éste al partir de una lógica formal universal parece impedir que pueda haber otra forma de pensar, otra forma de explicar, interpretar e intervenir en el mundo. Es preciso, pues, dar un paso más y abordar, en nuestro esfuerzo por caracterizar los elementos básicos de todo proceso cultural (no “ideológico”) la posibilidad de construir otra racionalidad más acorde con las exigencias de nuestro circuito.

Dos aforismos.-

El primero viene a decir lo siguiente: *El valor de una cosa* –decía Gilles Deleuze en su ‘Nietzsche y la Filosofía’- *es la jerarquía de fuerzas que se expresan en la cosa en tanto que fenómeno complejo*. Y, la segunda, esta vez del propio Nietzsche: *...nosotros tenemos en nosotros el material para ello...* (O.C., vol. 11, p. 107).

De nuevo nos ayudan Gilles Deleuze y Félix Guattari. Más que de una racionalidad *Forma-contenido* en la que todo está ya predeterminado en la “forma” y no existen más contenidos que los que sean adecuados y funcionales para dicha forma, debemos actuar “racionalmente” en busca de *materiales*, de conceptos, de formas de acción, de actitudes y aptitudes frente al mundo, de teorías, de obras artísticas, de mitos, de bienes, etc., que nos sirvan para llevar a la práctica esas *fuerzas* que son las que otorgan el valor a las cosas. No “fuerzas impersonales” estilo “ideología del mercado” que afirma que todo funciona por sí mismo para llegar a lo mismo, es decir, al mercado, pues éste es la única instancia creadora de valor.

Es lo que Marx denominó en *Das Kapital*, el fetichismo de las mercancías: la apariencia que el “proceso ideológico capitalista” intenta imponer acerca de que son las mercancías, los productos del hacer humano, no este propio hacer, el que crea el valor de las cosas. Sino “fuerzas subjetivas”, procesos de subjetivación, dinámicas en la que los seres humanos implicados en las mismas van pasando a convertirse de meros objetos pasivos que ponen en práctica la forma, en sujetos activos de la historia y de sí mismos, en fin, de sujetos que luchan con materiales para empoderarse a sí mismos (lo que aquí hemos denominado el “imaginario radical”), empoderar a los otros (el imaginario social

instituyente), y construir y asumir compromisos que “refuercen” nuestra íntima y estrecha relación con los procesos naturales (el imaginario ambiental biodiverso)

A partir de esta “racionalidad” *materiales-fuerzas* la actitud del anciano *kpelle* adquiere sentido cultural y no podemos descalificarla como “irracional” al no adecuarse a la pretendida forma universal de pensar que intenta imponerle con sus preguntas el interrogador. El contexto, el sujeto y la experiencia de los actores sociales en lucha por adquirir “materiales” que nos proporcionen “fuerzas” suficientes para construir otra forma de explicar, de interpretar e intervenir en el mundo, constituye la base para ir difuminando los intentos absolutistas y totalitarios de las “formas universales a priori” y el punto de partida para comenzar a construir las condiciones de diálogo, interacción y relación en el camino ético hacia una nueva forma de entender lo que debe ser universal.

En ese sentido, la racionalidad *materiales-fuerzas* constituye las bases para otras metodologías de la acción social, a partir de las cuales construir otros contenidos de la acción (otras economías, otras políticas, otras formas de amistad, otras sexualidades, otras ecologías...):

1°.- estaríamos llegando a una metodología del “afuera”, de la constatación de que existen alternativas a las formas aparentemente universales. Una metodología que no dependa, pues, de un centro totalitario y omniabarcador que nos impone su concepción de lo Verdadero (lo causal), de lo Justo (lo metamórfico) y de lo Normativo (lo interactivo). Una metodología del “afuera” nos pone ante la evidencia de que existen muchas, plurales y diferenciadas “verdades” en las que somos socializados, consideraciones de la justicia a partir de las cuales interpretamos el mundo y de lo que debe ser la norma que guíe interactivamente nuestros comportamientos. Sería una metodología “descentrada”, en tanto que privilegiaría, primero, el proceso por encima de la aceptación estática de lo establecido; segundo, el acontecimiento, el evento, la lucha por encima de la aceptación pasiva de lo establecido; y la problematización de la realidad, por encima de la aceptación cerrada de lo establecido.

2°.- estaríamos construyendo una metodología del “mestizaje” de la mezcla, del contacto entre diferentes y plurales formas de relacionarnos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza, y no una metodología absolutista y totalitaria que, como Narciso o la Bruja de Blancanieves, lo único que hace es verse a sí misma reflejada en los espejos contruidos por ella misma y que le repiten una y otra vez que es la más

bella, la más verdadera, la más justa y la más normativa. No hay un solo canon de belleza, como no hay una sola verdad...Existe, como hecho, como *faktum*, la pluralidad, la diferencia, las distinciones y, por supuesto, el contacto, la convergencia, el hecho de que no hay nada puro, de que todo está contaminado por la mirada, por la presencia y por la intervención del otro en nosotros mismos. Como dijo el poeta Rimbaud: *siempre he sido de raza inferior...soy de raza inferior desde toda la eternidad...heme aquí en la playa armoricana...soy una bestia, un negro.. (aunque)...mis padres eran escandinavos*. Si hablamos de raza, de clase o de orientación sexual, no partimos de la base de que sólo exista una raza, una clase o una orientación sexual que sea la única y la universal, por mor de la “forma”; sino que existen individuos que están oprimidos por consideraciones de raza, de clase o de orientación sexual. Dejemos hablar directamente a Deleuze y Guatrari: *La tribu-raza sólo existe al nivel de una raza oprimida, en nombre de una opresión que padece: toda raza es inferior, minoritaria, no hay raza dominante, una raza no se define por su pureza, sino, al contrario, por la impureza que le confiere un sistema de dominación. Bastardo y mestizo son los verdaderos nombres de la raza*. Construir una metodología de la acción social desde esta constatación, desde esta recopilación de “materiales” que nos permitan actuar empoderando a los otros, empoderándonos a nosotros mismos y empoderando a la naturaleza *que somos*, nos pone ante otro caminar, ante otro proceso cultural absolutamente situado en el circuito que nos va a permitir “reaccionar”, una vez empoderados, de un modo alternativo, subversivo, insurrecto...es decir, simbólico y cultural.

Y 3º.- Como hemos visto siguiendo al último Foucault, al Foucault enamorado del panteísmo y de la pluralidad del pensamiento grecorromano, en nuestras vidas no nos encontramos con algo así como “el” Saber, “el” Poder o “la” Sexualidad, sino con *relaciones* de conocimiento, *relaciones* de poder y *relaciones* íntimas de nuestro cuerpo consigo mismo y con los cuerpos de los demás. En estas “relaciones” nos vamos constituyendo como sujetos que *se relacionan* con los demás, consigo mismos y con la naturaleza de un modo no cerrado, sino en constante “riesgo” de cambio, de transformación, de alternativa. En fin, una metodología de la acción social regida por la racionalidad *materiales-fuerzas* nunca será estática y cerrada a los cambios, sino abierta al “devenir”, es decir, a la historia, a la continua mutación del entorno de relaciones en el que nos ha tocado vivir.

Frente al modelo *hilomórfico* en el que cada operación u acción humana se realiza entre dos umbrales, uno de los cuales constituye el contenido adecuado para la operación y el otro la forma a encarnar; un modelo que tienda a la homogeneización de la realidad, a la obstaculización del movimiento y del devenir, a reproducir pasivamente lo existente. Planteamos la necesidad cultural de un modelo *nomológico* en el que lo humano asume su propio proceso de construcción normativo-cultural en el que se van constituyendo lo social, lo individual y lo ambiental; un modelo que prime la pluralidad, la heterogeneidad, la diversidad, la diferencia; un modelo en el que, sin negar la ley de la gravedad, propiciemos “desviaciones”, variaciones de sentido, espacios de contacto, flujos, ampliación de formas de pensar, buscando los materiales (los objetos) más apropiados para dotarnos de la suficiente capacidad y fuerza para poder entrar (acciones) en relaciones de diálogo, de conflicto, de amor, de amistad, de poder, de saber...o sea, de interacción con otros, con nosotros y con la naturaleza, *de igual a igual*, empoderados, no de igual a desigual (desempoderados, sin fuerza); no de todos iguales bajo la apariencia de equilibrios contractuales ficticios e ideológicamente sesgados en función de los que tienen la fuerza y el poder. Igualdad real, no igualdad aparente en donde, al estilo de *Rebelión en la Granja*, unos, los cerdos, sean más iguales que los otros, que nosotros, que aquellos seres humanos de carne y hueso que luchamos- o deberíamos hacerlo, pues así está inscrito en nuestra capacidad genérica de ser seres humanos- constantemente por construir nuevas relaciones, nuevas realidades, nuevos mundos.

El modelo *hilomórfico* nos hará creer que los valores se sustentan en otros valores, con lo que nuestras interpretaciones serán siempre juicios sobre la forma que da vida a todos los valores. El modelo *nomológico*, contextual, subjetivo y experimental, nos dirá que los valores surgen de las luchas, y, por tanto, nuestras interpretaciones de la realidad serán siempre juicios acerca de qué “materiales” son los más adecuados para las “fuerzas” de emancipación y construcción de nuevos mundos y realidades. Mientras que el modelo *hilomórfico* se basa en la “voluntad de verdad”, es decir, en la adecuación de cualquier contenido de la acción social a la forma “verdadera”; el modelo *nomológico*, se basará en la “voluntad de poder”, es decir, en la desestructuración de la forma que impone una sola y única verdad, para situarnos en la acción y en la transformación de todos los valores hegemónicos.

La voluntad de poder, al contrario que la voluntad de verdad, da lugar a “configuraciones de fuerzas” que tenderán a constituir e instituir el mundo, no a conformarse con lo instituido como verdadero. La voluntad de poder desestructura, pues, las órdenes que se presentan como naturales, divinas, objetivas, trascendentes a nuestra propia acción, y, con ello, tienden a dislocar las relaciones jerárquicas vigentes mediante la transvaloración de todos los juicios de valor heredados. La voluntad de poder, en definitiva, no es voluntad de dominio, de subordinación, sino, culturalmente hablando, *voluntad de simbolización*, de hacer del mundo que recibimos el campo de batalla entre los significados heredados y los que podemos y debemos construir, recuperando todo lo que la “forma” ha enviado a lo irrelevante, a lo irracional, a lo particular.

Como defiende el filósofo africano Odera Oruka, debemos ser “sagaces” y hurgar en “otras” formas de saber, en “otras” prácticas, en “otras” experiencias de conocimientos, en “otras” maneras de desarrollarnos, de trabajar, de producir, en “otras” formas de reconocernos mutuamente, de democratizar nuestras relaciones sociales y políticas, en “otras” estructuras comunicativas e informativas. En definitiva, en otra racionalidad más sabia, en tanto que concedora de que el valor de las cosas está en la jerarquía de fuerzas que en ellas instalamos nosotros, pues sólo en nosotros están los materiales adecuados para poder exigir el mantenimiento de lo que podremos llamar nuestra “termodinámica cultural”.

Las luchas forman parte de eso que Peter Sloterdijk denomina la *termonodinámica de la ilusión* o principio de conservación de la energía creadora de ilusiones, de fines, de objetivos, de procesos creativos de mundos. Permítasenos jugar con esta idea para terminar ya con la caracterización del circuito de *reacción* cultural.

El proceso cultural sustentado en la racionalidad *materiales-formas* impondría tres nuevas leyes, a lo que podríamos denominar la “termodinámica cultural”:

1ª Ley.- *Las luchas no se extinguen, se transforman.*

2ª Ley.- *En el proceso de formalización/institucionalización de las luchas, la energía que subyace a las mismas tenderá a degradarse y a difuminarse en el grado cero de pasividad*

3ª Ley.- *Esto acabará apagando todo atisbo de creatividad y trasgresión cultural, si no continuamos ejerciendo nuestra capacidad genérica de hacer y deshacer el mundo.*

Con la primera “ley” pretendemos negar que exista algún “fin de la historia” sustentado en una “forma” a priori que consigue prevalecer sobre las posibilidades de construcción de otros mundos y otras realidades: la realidad cultural es el hecho de las luchas, las cuales no serán siempre las mismas ni se llevarán a cabo del mismo modo, sino que serán diferentes en función de la distinta reacción cultural frente a los entornos de relaciones en que se sitúan los seres humanos en su proceso cultural de subjetivación.

Con las dos “leyes” restantes, queremos sentar las bases de una propuesta: las luchas –base de todo circuito de *reacción* cultural- conducirán a determinados resultados; estos resultados deben ser garantizados jurídica, política y socialmente si es que queremos que tengan alguna efectividad; pero, en vista de la historia de las luchas de la humanidad por su propia humanización y de los continuos procesos de “degradación termodinámica de las mismas, debemos ser conscientes de que en los esfuerzos por garantizar los resultados de las mismas siempre se ha dado una baja tendencial de energía social provocada por quien mantiene las riendas del poder hegemónico. Toda situación de poder se basa en algún conflicto previo, en algún proceso de lucha precedente a su institucionalización. Asimismo, todo poder, ya institucionalizado, tenderá a eliminar la conciencia de sus orígenes (de las luchas que dieron origen a su institucionalización) y, por tanto, a negar a otros colectivos a luchar por sus respectivas expectativas, sobre todo sin son expectativas en las que subyace un cambio institucional radical. De ahí, el constante cuidado que debemos mantener para reproducir los circuitos de *reacción* cultural, o, lo que viene a ser lo mismo, la termodinámica cultural de ilusiones, luchas y procesos de emancipación social, psíquica y ambiental.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

- Adorno, Th.A., *Actualidad de la filosofía*, Planeta, Barcelona, 1992.
- Adorno, Th. A., *Minima Moralia: reflexiones desde la vida dañada*, Akal, Madrid, 2004.

- Agamben, G., “Bartleby o de la Contingencia” en VV.AA., *Preferiría no hacerlo*. Madrid, 2003
- Alvargonzález, D., *Ciencia y materialismo cultural*, UNED, Madrid, 1989
- Amorós, C., “Espacios de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre el poder y el Principio de individuación” en *Arbor*, 504, 1987.
- Augé, M., *Los ‘no lugares’, espacios del anonimato: una antropología de la Sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Bhabha, H., *El lugar de la cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Balandier, G., *El Desorden*, Barcelona, 1988
- Bauman, Z., *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge, 1999.
- Beauvoir, S., *El Segundo sexo*, Cátedra, Valencia, 1999.
- Bourdieu, P., *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2000
- Castellet, J.M., *La cultura y las culturas*, Argos Vergara, Barcelona, 1985.
- Chadwick, W., y Courtivron, I., (eds.), *Los otros importantes. Creatividad y relaciones Íntimas*, Cátedra, Valencia, 1994.
- Cole, M., y Scribner, S., *Cultura y pensamiento*, Limusa, México, 1977.
- Contreras, F.R., y Sierra, F., (coords.), *Culturas de guerra*, Frónesis/Cátedra/PUV, Madrid, 2004.
- Corm, G., *Le Proche-Orient éclaté*, Gallimard, Paris, 1999.
- Corm, G., *Contribution à l'étude des sociétés multiconfessionnelles. Effets socio-juridiques et politiques du pluralisme religieux dans le Bassin méditerranéen*, Geuthner, Paris, 1998
- Corm, G., *La fractura imaginaria. Las falsas raíces del enfrentamiento entre oriente y occidente*, Barcelona, Tusquets, 2004.
- Corm, G., *La Méditerranée, espace de conflit, espace de rêve*, L'Harmattan, Paris, 2001.
- Deleuze, G., *Nietzsche y la Filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986.
- Deleuze, G., *Foucault*, Paidós, Barcelona, 2003.
- Deleuze, G., “Bartleby o la Fórmula” en VV.AA., *Preferiría no hacerlo. Bartleby el escribiente de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre ‘Bartleby’ de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*, Pre-Textos, Valencia, 201.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002
- Deleuze, G., y Guattari, F., *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Paidós, Barcelona, 1998.
- Deleuze, G., y Guattari, F., *¿Qué es Filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1993.
- Diéguez, M.de., *Et l'homme créa son Dieu*, Fayard, Paris, 1984.
- Diéguez, M.de., *El mito racional de Occidente: esbozo de una espectografía*, Pre-Textos, Valencia, 1997
- Durkheim, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza, Madrid, 1993.
- Ellacuría, I., *Filosofía de la realidad histórica*, Trotta, Madrid, 1991.
- Eisenstein, Z., *The Radical Future of Liberal Feminism*, Longman, 1981.
- Fanon, F., *Piel negra, mascararas blancas*, Shapire, Buenos Aires, 1974.
- Fanon, F., *Les damnés de la terre*, Maspero, Paris, 1961.
- Foucault, M., *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*, Paidós, UAB, 2004.
- Foucault, M., *Estrategias de poder*, Obras Esenciales, Vol. II, Paidós, Barcelona, 2002.
- Freire, P., *La educación como práctica de la libertad*, Siglo XXI, Madrid, 1986.

- Freud, S., *El Malestar en la Cultura y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1975.
- Gauchet, M., *La Religión dans la démocratie*, Flammarion, Paris, 1993;
- Ghandi, M., *An Autobiography or The story of my experiments with truth*, Gandhi Book Centre, Bombay Sardovaya Mandal, Bombay; y las páginas <http://www.mkgandhi-sardovaya.org>; <http://www.mahatma.org.in/books>; <http://www.mkgandhi.org> (31 de Agosto de 2004)
- George, S., *La religion del crédito: el Banco Mundial y su imperio secular*, Intermón, Barcelona, 1994
- Gómez Rodríguez, A., y Tally, J., (eds.), *La construcción cultural de lo femenino*, Centro de Estudios de la Mujer, Universidad de la Laguna, 1998.
- Gramsci, A., *Cuadernos de la cárcel*, 6 volúmenes, Ed. Era-Universidad Autónoma de Puebla, México, 2001
- Guadarrama, P., y Pereliguin, N., *Lo universal y lo específico en la cultura*, Universidad de Las Villas, Santa Clara, 1988.
- Habermas, J., *Pensamiento post-metafísico*, Taurus, Madrid, 1990.
- Hall, S., “When was ‘the post-colonial’? Thinking at the Limit” en Chamber, I., and Curti, L., *Divided Horizons*, Routledge, London, 1996.
- Hall, S., and Paul Du Gay (orgs.), *Questions of cultural identity*, London, Sage, 1996.
- Harris, M., *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Madrid, 1978.
- Harris, M., *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1982
- Heisemberg, W., consúltese una panorámica de toda su obra en <http://www.swif.uniba.it/lei/storiase/directory/fisica.htm> y <http://www.aip.org/history/heisemberg/bibliography/contents.htm> (1 de Septiembre de 2004).
- Heródoto, *Historia*, Gredos, Madrid, 2000.
- Heidegger, M., *Unterweg zur Sprache* (traducida al castellano como *De camino al habla*, Serbal, Barcelona, 2002).
- Hobsbawn, E. J., *Las revoluciones burguesas*, Guadarrama, Barcelona, 1981.
- Hobsbawm, E.J., *Historia del siglo XX*, Crítica, Barcelona, 1998.
- Horkheimer, M., *Anhelos de justicia*, Trotta, Madrid, 2000.
- Horkheimer, M., *Crítica de la razón instrumental*, Trotta, Madrid, 2002
- Humana, Ch., *World Human Rights Guide*, Oxford University Press, 1992.
- Jay, M., *La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, Taurus, Madrid, 1989.
- Jonas, H., *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1995.
- Kahn, J.S. (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975
- Kroeber, A.L., and Kluckhohn C., “Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions”, in *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 47 (1), 1952.
- Lenk, K., *El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos*, Amorrortu, Buenos Aires (1961)-2001
- Lizcano, E., “Castoriadis, la autonomía y lo imaginario colectivo: la agonía de la Ilustración” en *Anthropos*, 198, 2003.
- MacDonald, I., *The Beatles: revolución en la mente*, Celeste, Madrid, 2000.
- Maerker, Ch., *Marilyn Monroe y Arthur Miller*, Muchnik, Barcelona, 2001.

- Marcuse, H., *Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1969.
- Marcuse, H., *Ensayos sobre política y cultura*, Planeta, Barcelona, 1986.
- Marcuse, H., *Eros y civilización*, Ariel, Barcelona, 2002.
- Marcuse, H., *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Planeta, Barcelona, 1995.
- Martin, G., y Pearson, W., *El verano del amor: así grabaron los Beatles el álbum Sgt. Pepper*, SBFC (Zaragoza), Milenio (Lleida), 1997.
- Melville, H., *Bartleby el escribiente, Benito Cereno, Billy Budd*, Cátedra, Madrid, 2001.
- Merani, A., *Carta abierta a los consumidores de cultura*, Grijalbo, Barcelona, 1983.
- Miller, A., *Al correr de los años: ensayos reunidos (1944-2001)*; del guión de *The Misfits* puede encontrarse una versión en catalán bajo el título *Els desarrelats*, Ediciones 62, Barcelona, 1991.
- Momigliano, A., *La sabiduría de los bárbaros: los límites de la helenización*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999.
- Nietzsche *Así hablaba Zaratustra*, Edicomunicación, Barcelona, 1997.
- Pardo, J.L., “Bartleby o de la Humanidad” en VV.AA., *Preferiría no hacerlo. ‘Bartleby el escribiente’ de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre ‘Bartleby’ de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*, Pre-Textos, Valencia, 2001
- Pico, G., *Discurso sobre la dignidad del hombre*, PPU, Barcelona, 1988.
- Poincaré, H., *Ciencia e Hipótesis*, Espasa Calpe, Madrid, 2002.
- Poirier, R., *El yo en actuación. Composiciones y descomposiciones en los lenguajes de la vida contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1975.
- Poutignat, P., Streiff-Fenart, J., Vollenweider, L., *Être un étudiant africain dans l’université française*, Programme interministériel ‘Université et Ville’, IDERIC, Nice, 1993
- Puleo, A. H., *Filosofía, Género y pensamiento crítico*, Universidad de Valladolid, 2000.
- Oruka, O., “Sage philosophy: The Basic Questions and Methodology”, en Oruka, O., (org.), *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Brill, Leiden, 1990.
- Renan, E., *¿Qué es una nación?*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1983
- Roszak, Th., *El nacimiento de una contracultura*, Kairós, Barcelona, 1970.
- Rubio Castro, A., *Feminismo y ciudadanía*, Instituto Andaluz de la Mujer, Sevilla-Málaga, 1997.
- Rufin, J.Ch., *El imperio y los nuevos bárbaros: el abismo del tercer mundo*, Rialp, Madrid, 1992.
- Rusconi, G.E., *Teoría crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona, 1977
- Said, E., *Orientalismo*, Libertarias, Madrid, 1990.
- Said, E., *Cultura e Imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996
- Said, E., *El Mundo, el Texto y el Crítico*, Debate, Barcelona, 2004
- Sandoval, Ch., *The Methodology of the Opressed*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London, 2000.
- Sen, A., *Desarrollo y Libertad*, Planeta, Barcelona, 2000.
- Santayana, G., *Diálogos en el limbo*, Tecnos, Madrid, 1996.
- Santos, B.S., *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003

- Santos, M., *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*, Ariel, Barcelona, 2000.
- Schmitt, K., *Teología política*, Ed. Doncel, Madrid, 1975.
- Schmitt, K., *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2000.
- Sloterdijk, P., *Crítica de la razón cínica*, Siruela átedra, Valencia, 1993.
- Thual, F., *Géopolitique de l'orthodoxie*, Dunod, Paris, 1994

- Touraine, A., *Crítica de la modernidad*, Temas de Hoy, Madrid, 1993.
- Trilling, L., *Más allá de la cultura y otros ensayos*, Lumen, Barcelona, 1996.
- VV.AA. *Bartleby el escribiente' de Herman Melville seguido de tres ensayos sobre 'Bartleby' de Gilles Deleuze, Giorgio Agamben y José Luis Pardo*, Pre-Textos, Valencia, 2001.
- Watts, A., *Las filosofías de Asia*, Edaf, Madrid, 1996.
- Wellmer, A., *Critical Theory of Society*, Continuum, New York, 1971.
- Wellmer, A., *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona, 1979.
- Wellmer, A., *Teoría crítica y estética: dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, Universitat, Valencia, 1994.
- White, L.A., *La ciencia de la cultura*, Paidós, Buenos Aires, 1964.
- White, H., *Metahistoria: la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, F.C.E., México, 1992
- Williams, R., *Keywords: a vocabulary of culture and society*, Fontana, London, 1983
- Mary Wolstonecraft, *Vindicación de los derechos de la Mujer*, Madrid, Cátedra, 1996.
- Woods, D., *Biko*, Campus, Madrid, 1979.

TEMA 2.- El proceso cultural como proceso de *ampliación de lo humano*

Capítulo 1 : Las dos actitudes ante la inclusión.

No dejes nunca de tallar tu propia estatua, decía el filósofo Plotino a sus discípulos (*Enéadas*, I, 6.9.7.) Construye tu vida, tu mundo, tu entorno proclamando a los cuatro vientos la necesidad de una metodología de las metamorfosis, de las trasgresiones, de las subversiones de los órdenes dominantes. Esculpe constantemente tu estatua, pues sin tu voluntad de representación de ti mismo y de tu mundo nada tendrá significado ni sentido para la vida cotidiana. Actúa, e interactúa, pues, desde una perspectiva voluntarista que permita el encuentro y el contacto entre todos y todas para poder tallar nuestras propias estatuas. Lo cultural, para nosotros, consistirá siempre en ese esfuerzo de voluntad exigible para ampliar poco a poco y tras cada paso cultural que damos lo que entendemos por ser humano.

Pero no nos equivoquemos. No se trata de superar todos los límites y vivir al margen de los demás. Cuando actuamos *como si* no hubiera límites a nuestra acción lo que hacemos es desconectarnos tanto de los otros como de los entornos en los que vivimos con el objetivo genérico de poder dominarlos y explotarlos. Si la única evidencia “filosófica” es que *yo pienso* ¿qué límite se le puede imponer al pensamiento? ¿cómo responsabilizarnos de nuestros pensamientos a la hora de ponerlos en práctica? Pero si pluralizamos las evidencias que nos hacen ser seres humanos completos y afirmamos que *yo existo, porque hago*, el hacer me coloca inevitablemente al lado de otros que también hacen, que yo necesito para poder hacer y ellos necesitan para su forma específica y concreta de hacer: en el hacer nos limitamos mutuamente; pero si “hacemos” respetando y reconociendo a los otros y a los entornos naturales en los que vivimos, tales límites terminan por ampliar nuestras posibilidades y capacidades de actuar, engrandeciendo con ello la lucha humana por la dignidad. Al final, pretender vivir sin límites supone imponer un criterio nuestro y, por lo tanto, particular a todos los demás seres humanos que viven sus vidas y llevan adelante sus interacciones construyendo esferas de responsabilidad con respecto a los demás, a sí mismos y a los entornos naturales en los que viven.

Como pusieron en práctica cínicos como Diógenes de Sinope o su maestro Antístenes, de lo que se trata es, más bien, de vivir en el límite donde los *límites* (las periferias) de cada “cultura” pueden -si es que nosotros se lo permitimos- encontrarse y formar zonas de contacto en las que los criterios propios se mezclen y se *hibriden* con los de los otros. Los cínicos no filosofaban en el centro de la polis. Ellos, coherentes con su planteamiento subversivo de todo lo hegemónico, realizaban sus tareas en el *Cinosargo*, es decir, el lugar de Atenas habitado por los excluidos, los pobres, los extranjeros, y donde se encontraban gentes de todos los lugares que habían sido despreciados por el orgullo “nacional” ateniense. Los cínicos iban a la periferia a hacer filosofía de periferia, subversiva de los órdenes dominantes y de las costumbres “centrales” de los que compartían el poder en la polis griega. En el marco de la filosofía occidental –y a pesar de su fuerte dosis de individualismo-, los cínicos inauguraron un proceso cultural de creatividad y trasgresión que intentaba potenciar esa capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos obviando los centros y reforzando las periferias. Ahora bien, lo cultural no se reduce a la subversión por la subversión. Nosotros debemos ir a los márgenes y a las periferias pero armados con ese “horizonte absoluto” que conforma nuestra indignación frente a la injusticia y la explotación. Por tanto, afirmamos la creatividad, pero siempre en el marco a partir del cual todas y todos podamos construir “esferas de responsabilidad” mutua desde la que imponer “límites” a todo lo que origina nuestra infinita capacidad de indignarnos. Sin embargo, no olvidemos el *gesto* cínico de salir de las puertas de la ciudad y hacer filosofía en la periferia, pues ese es el único camino que nos va a permitir el reconocimiento de la naturaleza cultural del otro como el prerrequisito para poder ampliar lo que entendemos por ser humano. Nada, pues, de límites trascendentes. Todo a favor de limitar las fuentes de nuestra indignación

Hemos llegado a una etapa del pensamiento y de la producción cultural en la que la muerte de Dios, es decir, el fin de todo tipo de trascendencias ajenas a lo humano, no se ve como un problema filosófico o científico, sino como la condición necesaria para que surjan los verdaderos problemas y las verdaderas cuestiones. ¿Cómo afrontar el horizonte absoluto de la indignación ante las injusticias y las explotaciones? ¿Qué materiales debemos crear y usar para que todos los seres humanos gocen de bienestar y de dignidad? ¿Hasta qué punto los otros procesos culturales –por supuesto, diferentes de

los nuestros en contexto y en objetivos- nos van a posibilitar construir un camino común, una zona de encuentro donde todos y todas podamos discutir políticamente los fines a perseguir? Todas, cuestiones que parten de la muerte conceptual de Dios y el fin de toda trascendencia que, liberadora o reaccionaria, siempre reducirá lo humano a ser una copia más o menos fiel de alguna Idea que transita por sí misma desde algún “olimpo” hasta las cocinas donde cotidianamente preparamos nuestros alimentos.

Continuemos con nuestro trabajo acerca de lo cultural, distinguiendo posiciones en función de sus objetivos de ampliación o restricción de lo humano.

1.1.- La actitud *antropoémica* (los casos de Samuel Huntington y Harold Bloom)

Como defiende Claude Levi-Strauss, en su obra *Tristes Trópicos*, la labor de inclusión y dilatación de lo que se considera culturalmente como humano (es decir, lo que ya no depende de instancias trascendentes y puede ser explicado, interpretado e “intervenido” desde productos culturales específicos), ha encontrado su mayor obstáculo en la aceptación ciega de los postulados del colonialismo científico en las ciencias sociales, y en las actitudes políticas y en las normas jurídicas que intentan regular el fenómeno ancestral de las migraciones.

En términos generales, dicho colonialismo y dichas actitudes parten del siguiente presupuesto: existen, *globalmente consideradas*, sociedades perfectas y sociedades imperfectas, civilizadas y bárbaras, cultas e incultas, puras e impuras. Concluyéndose que lo perfecto, lo civilizado, lo culto y lo puro debe dominar a lo imperfecto, a lo bárbaro, a lo inculto y a lo impuro. Lo “perfecto”, es decir, lo civilizado puede viajar adonde quiera. Ese era el objetivo del *ius communicationis* de Francisco de Vitoria. Pero ¿debe ocurrir lo mismo cuando es “lo imperfecto”, lo que no consideramos civilizado, quiere entrar en nuestros dominios? Esta es la misión del colonizador/civilizador: no conocer lo otro, sino dominarlo y reconducirlo al punto de vista que funciona como el “patrón oro” de toda forma de acceso a la realidad. Todos los que no comparten los criterios genéricos que hacen de la forma dominante de acceso a la realidad la única perspectiva cultural fiable deben, o bien, ser rechazados, o bien ser

educados en la misma para que consigan “superar” sus imperfecciones, sus barbaridades, su incultura y sus impurezas*.

Aún admitiendo que el segundo camino sea más aceptable que el primero, ambos parten del rechazo de lo otro: uno para eliminarlo, otro para integrarlo (sin reconocimiento). Es lo que Levi-Strauss denomina la actitud *antropoémica* (del griego *emeîn*), que tiende a vomitar, a expulsar lo otro de nuestro organismo, rechazar lo diferente adjudicándole el carácter de “mal absoluto” que hay que eliminar o integrar poco a poco en nuestra percepción (el “bien absoluto”) de la realidad.

Dos ejemplos de actitud antropoémica, lo constituyen las dos obras siguientes: *The Clash of Civilizations?*²² del ensayista y politólogo oficial norteamericano Samuel Huntington, y *El canon occidental. La escuela y los libros de todas las épocas*²³ del profesor y crítico literario Harold Bloom.

En *The Clash of Civilizations*, Huntington comienza afirmando que los procesos de modernización económica y cambio social en curso en el ámbito mundial están separando a las gentes de sus antiguas identidades locales, lo cual está debilitando la fuente tradicional de identidad que es el Estado Nacional: el mundo se hace cada vez más pequeño y, por ello mismo, más vulnerable. Esa sensación de vulnerabilidad puede conducir, bien a la cooperación para resolver los problemas conjuntamente –lo cual es defendido por el propio autor norteamericano, al percibir que cada vez hay una mayor interacción entre los pueblos-, bien considerar al otro como una amenaza potencial contra nuestros intereses, que es la línea por la que apuesta Huntington –para el cual, esa interacción mutua no conduce al compromiso y la corresponsabilidad, sino al odio y al rechazo viscerales, sobre todo porque las “civilizaciones”, tal y como se han dado en

* Leamos el siguiente diálogo: *-No culpe a todos los blancos por el apartheid (los liberales) pretendemos avanzar hacia la integración–* afirma el periodista “liberal” Donald Woods en una de las escenas fundamentales de la película *Grita Libertad* dirigida por Richard Attenborough. *-No nos obliguen a incorporarnos a su sociedad –* comienza a decir Stephen Biko, luchador y mártir de la lucha de los negros surafricanos por su reconocimiento, no únicamente como sujetos políticos, sino como seres humanos- *Yo voy a ser tal como soy. Ya pueden pegarme o encerrarme o incluso matarme. No voy a ser jamás lo que ustedes quieren que sea.*

-Lo mejor que quieren para nosotros – continúa un compañero de Biko- *es permitir que nos sentemos a su mesa. Utilizar sus cuchillos de plata y su vajilla y si aprendemos a utilizarlos como ustedes, entonces nos permitirán que nos quedemos. Pero nosotros queremos dejar la mesa completamente limpia. Es una mesa africana. Y nos sentaremos en ella por legítimo derecho.*

²² S. Huntington, “The Clash of Civilizations?” en *Foreign Affairs*, vol. 72, 3, verano de 1993

²³ H. Bloom, *El canon occidental: la escuela y los libros de todas las épocas*, Anagrama, Barcelona, 2001

el pasado y se dan en nuestros días, hallan su base identitaria en una u otra forma de religiosidad excluyente de las demás. *Las civilizaciones* –afirma Huntington- *se diferencian entre sí por la historia, la lengua, la cultura, la tradición y, sobre todo, por la religión*. Entre una civilización y otra no se dan bases comunes de interacción solidaria y responsable, sino fronteras que se definen por ser “cercos virtualmente infranqueables”. Huntington define las fronteras civilizatorias como *fault lines*, una de cuyas acepciones es la de “fallas geológicas”: las cuales sólo interaccionan cuando colisionan y producen terremotos y desastres. Huntington no habla, pues, de “conflictos” entre civilizaciones, sino, siguiendo su metáfora geológica, lo hace de “choques”, de “encontronazos”, de “colisiones” que conducen *inevitablemente* a la entrega de la cultura vencida en manos de la vencedora. Esta visión “agonista” de las relaciones entre culturas que defiende Huntington ha conducido a las civilizaciones tradicionalmente oprimidas, por no haber llegado a tiempo a la modernidad occidental, a resistencias encarnizadas para la conquista de una hegemonía propia, con tendencia a la destrucción de todo lo que signifique occidente; y, por otro lado, a la exigencia de reproducción constante de su supremacía por parte de la –en singular- civilización dominante, si es que ésta –la civilización occidental- sabe superar sus “debilidades e indulgencias” para con los otros.

Ahora bien, siendo realistas, lo que se presenta como un choque cultural entre percepciones y puestas en práctica diferentes de lo que se considera modernidad, es más bien un choque entre intereses estratégicos para dominar los recursos naturales, aun muy importantes para el desarrollo y hegemonía occidentales, a pesar de vivir bajo la férula de una economía de índole financiera ¿o es que el petróleo no ha sido una de las causas necesarias para la invasión y ocupación de Irak?

El texto de Huntington -cuya segunda edición ampliada ha sido traducida al castellano con el título *El choque entre civilizaciones. La reconfiguración del orden mundial-*, fue escrito tras la pretendida victoria en la llamada *primera* Guerra del Golfo. Si el objetivo de la “alianza militar” que golpeó al pueblo iraquí era derrocar a Sadam Hussein, el fracaso fue estrepitoso; ahora bien, si la finalidad consistía en proteger al

· S. Huntington, *El choque entre civilizaciones. La reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997; ver también *¿Choque de civilizaciones?*, Tecnos, Madrid, 2002 (ver el magnífico epílogo que hace Pedro Martínez Montávez de la obra de Huntington). Ver también el acertado análisis de Farid Kahhat, “¿Hacia el conflicto de civilizaciones?”, en C.I. Degregori y G. Portocarrero, (eds.) *Cultura y globalización*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, 2002, pp. 59-80

medieval, antidemocrático y esclavista régimen kuwaití, la victoria sí que fue rotunda. Es decir, si de lo que se trataba no era tanto de derribar al tirano Hussein –lo cual se ha conseguido con la bárbara, injusta e ilegítima segunda intervención armada en Irak-, sino de asegurar a Occidente el abastecimiento del petróleo del emirato, la tesis de Huntington según la cual el conflicto post-moderno consiste en el choque entre identidades culturales se cae por su propio peso.

Los conflictos, sobre todo el establecido entre las autoridades estadounidenses e inglesas y las naciones islámicas que suponen algún peligro al acceso de las grandes empresas petrolíferas al petróleo y al gas del Mar Caspio, no son “únicamente” conflictos interculturales, sino, sobre todo, económico-estratégicos. El control de las fuentes de energía es un tema antiguo de la agenda occidental en relación con los países productores de petróleo. El caso de la desigual “guerra” contra Afganistán y sus inciertos resultados democratizadores de aquel país, es un ejemplo de la importancia de dicho control y no de la colisión entre dos civilizaciones en busca de la hegemonía cultural.

Y, sin embargo, en el famoso texto de Huntington no se hace la más mínima referencia a esa problemática. Todo parece reducirse a un conflicto entre diferentes percepciones culturales de la realidad que intentan imponerse las unas sobre las otras para conseguir la hegemonía simbólica más duradera posible. “Nosotros”, los occidentales, debemos dejarnos de “pacatismos multiculturalistas” que sólo conducen a debilitar las “murallas de nuestra indulgente cultura”, y reforzar nuestra identidad como civilización superior que ha conseguido el mayor grado de modernización y de progreso que existe en nuestro planeta. Los argumentos de Huntington tienen, cómo no, un fuerte componente político de dominación, pero, asimismo, trastocan la historia de las relaciones entre el mundo occidental colonial y los países colonizados, ya que defiende como un hecho absoluto que la “modernidad” ha sido únicamente un proceso occidental por completo ajeno a la evolución histórica del resto de procesos culturales que dominan otros escenarios geográficos y políticos. Lo cual contrasta, claro está, con los argumentos de, por ejemplo, los intelectuales árabes que no renuncian a la

· Ver el texto de Zbigniew Brezinski, “Las débiles murallas del indulgente Occidente” en Nathan Gardels (ed.), *Fin de siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*, Mc Graw Hill, México D.F., 1996. Para Brezinski, las políticas multiculturalistas adonde conducen es a legitimar a infiltrados antioccidentales en nuestros espacios cotidianos. Fenómeno, que, por supuesto, habría que evitar a toda costa para defender nuestra identidad cerrada y auto-fundada.

modernización autóctona y autónoma de sus sociedades. No olvidemos los casos del historiador Muhammad Abed al-Yabri, o del novelista libanés Amin Maalouf –sobre todo en su novela *Samarcanda-*, y otros muchos que no cesan de afirmar y demostrar históricamente, cada vez con mayor contundencia, que Occidente les viene cerrando, continua, sistemática y planificadamente desde hace, por lo menos, dos siglos, los accesos a la modernización económica, política y cultural.

En su texto, Huntington se pregunta ¿cuáles son las principales fuentes de conflicto a finales del siglo XX y a principios del XXI?. Y Huntington contesta: *la diversidad de culturas y civilizaciones*, dejando completamente de lado los argumentos ideológicos y económicos; y, sobre todo, las relaciones existentes entre, por un lado, el núcleo cristiano occidental del mundo y el arábigo-islámico-confuciano, por otro. Seis son los factores que, según Huntington, suponen el inevitable conflicto entre ambas formas de acceder a la realidad: 1) las diferencias entre civilizaciones no sólo son reales, sino básicas e irreductibles: no puede haber comunicación entre las mismas, si no es a través de la violencia; 2) el mundo se empequeñece: a mayor interacción entre formas civilizatorias, habrá una mayor posibilidad de conflicto violento; 3) la globalización es un fenómeno que no sólo despoja a los ciudadanos de sus identidades, sino que debilita a los Estados Nación, dejando el campo abonado para el surgimiento de fundamentalismos religiosos como único agarradero cultural y político; 4) Occidente tiene una naturaleza dual: por un lado, es el sistema político y económico más poderoso, pero, por el otro, no se preocupa por fortalecer su identidad cultural; mientras que los orientales, cada vez menos asiduos de las universidades europeas donde antaño se formaban sus líderes, se preocupan cada vez más por esas cuestiones; 5) Las diferencias culturales son absolutas: es decir, no se puede ser medio católico o medio musulmán; mientras que se puede ser medio conservador o medio progresista en el ámbito de lo político; y, 6) El aumento del “regionalismo económico”: Unión Europea, Mercosur, ASEAN, Tratado de libre comercio de América del Norte...provocarán como consecuencia perversa un aumento de la competitividad cultural entre las culturas. Las bases del conflicto violento están dadas y, según Huntington, son algo irremediable. Por tanto, lo único que debemos hacer es ocultar los fundamentos económicos y geoestratégicos en los que se basan las políticas coloniales de Occidente, y dedicarnos a reforzar nuestra civilización frente a las que van a intentar robarle su hegemonía.

¿Cómo dialogar con un africano animista o con un árabe islamizado*? ¿Cómo dilatar nuestras percepciones culturales si todo lo que le opone resistencia es considerado como un peligro o una amenaza potencial? Si es que en realidad lo que se pretende es liberar a los pueblos de dictaduras fundamentalistas ¿será posible llegar a tal fin cuando se considera a las otras percepciones culturales, sean fundamentalistas o no, como algo inmóvil e impedido por su propia naturaleza para cambiar y transformarse? ¿Cómo –en último lugar- entender los conflictos mundiales si olvidamos u ocultamos sus reales causas geoestratégicas y económicas? ¿estamos incluyendo a los otros o los estamos expulsando –“vomitando”- de todo posible diálogo desde el que construir tanto el reconocimiento como la redistribución mundial de los recursos?

El caso de *El canon occidental* de Harold Bloom es diferente de lo expuesto por Huntington en cuanto a los contenidos tratados, pero muy similar en sus aspectos ideológicos. Para Bloom, cada cultura –él sólo se fija en sus aspectos literarios- tiene algo así como un centro o un núcleo definidor compuesto por un conjunto de textos canónicos, es decir –y siguiendo en este momento el Diccionario de la Real Academia Española-, *un conjunto de libros* considerados por alguna institución (el Diccionario habla de la Iglesia) como “*auténticamente sagrados*” y, como tales, separados de las circunstancias y hechos que conforman el contexto social, económico y político en el que se desenvuelve toda la actividad humana. En su afán por sacralizar algunos textos que definirían el centro de la cultura occidental, Bloom parte de un acercamiento místico-religioso a las producciones literarias compuestas en Europa y en América del Norte, y, en polémica abierta contra la escuela de crítica literaria llamada post-colonial –defensora de la existencia de otras formas y otras producciones culturales respetuosas con las diferencias de raza, género y orientación sexual- se reafirma en la universalidad indiscutible de la literatura occidental, contradiciendo con ello su punto de partida: cada cultura tiene su centro y su canon cultural.

Así, en relación con la primera cuestión, Bloom afirma rotundamente lo siguiente: “el canon, una palabra religiosa en origen, se ha convertido en una elección entre textos que *compiten para sobrevivir*, ya se interprete esa elección como realizada

* El propio Huntington confunde lo árabe –que es un concepto lingüístico y cultural- con lo islámico –que es un concepto de contenido doctrinal y religioso; y, asimismo, cuando habla de un enemigo confuciano-islámico, uno no puede distinguir si está describiendo un hecho histórico o se está refiriendo a una, por otro lado, improbable amenaza estratégica. Consúltese los argumentos críticos que vierte el arabista Martínez Montabez en el Epílogo al texto de Huntington.

por grupos sociales dominantes, instituciones educativas, tradiciones críticas o, como hago yo, por autores de aparición posterior que se *sienten elegidos por figuras anteriores concretas*". Es decir, los textos "compiten" entre sí, como si fueran modelos en busca de un título de "miss" o "mister" universo, con el objetivo de imponerse como figuras excelsas a las cuales los críticos deben someterse pasivamente. Nosotros no elegimos los textos y los elevamos a canon; son ellos, los textos, los que nos eligen a nosotros, meros intermediarios de esa relación mística con la gran obra literaria. A todos aquellos que se atreven a afirmar que los medios de comunicación, las grandes distribuidoras editoriales o las tribus universitarias imponen un conjunto de textos a todos los que no tienen el poder de influir sobre las masas, es decir, todos aquellos que analizan los fenómenos sociales como hechos condicionados por el poder de los grandes y poderosos medios de manipulación –sean económicos o intelectuales–, Bloom los encasilla en lo que denomina la "Escuela del Resentimiento". En ese sentido, afirmar que la acumulación de poder mediático en manos de, por poner un ejemplo actual, Berlusconi en Italia, supone una manipulación peligrosa para las libertades, o defender que la concentración del poder editorial en el caso de los libros de texto escolares puede implicar una deformación interesada de lo que se enseñe en las escuelas, serían ejemplos de "resentimiento". Si en nuestras escuelas se explican como grandes clásicos a Shakespeare, a Cervantes o a García Lorca y nada o poco se dice de las obras literarias de otras culturas o del contacto de estos autores con otras formas de acceso a la realidad, y esto se denuncia como una reducción de los progresos literarios de la humanidad, esto no dice nada contra la grandeza del autor de *Hamlet* o de *El cancionero gitano*, sino de una institución académica que no se acerca a la realidad intercultural en la que vivimos y a la propia experiencia de las obras de los autores canonizados: ¿cómo entender *Otelo* sin hacer referencia al maltrato racista al que Shakespeare somete a su protagonista? ¿cómo comprender a Lorca sin hacer referencia a su conocimiento de la cultura gitana o a su sorpresa frente a la diferencia cultural neoyorquina en *Poeta en Nueva York*? ¿Cómo asimilar las enseñanzas de *El Quijote* si no conocemos la influencia que sobre Cervantes ejercía Erasmo de Rotterdam (autor del famoso *Elogio de la locura*), filósofo y teólogo prohibido por la Inquisición, o si no conocemos los orígenes judíos y la presunta homosexualidad de nuestro gran escritor? No se trata de resentimiento, sino de contextualización y de actitud crítica, como bases para

comprender tanto el contacto intercultural como la propia grandeza de las obras literarias que configuran nuestra occidental forma de ver el mundo.

Pero Bloom se resiste a incluir estos temas en sus análisis literarios. Para él, Shakespeare es lo universal: “sin Shakespeare no habría canon y ni siquiera sería reconocible un nosotros. Le debemos a Shakespeare no sólo que represente nuestra cognición, sino gran parte de nuestra capacidad cognitiva...”. Se parte de que cada cultura tiene su canon, pero se concluye que Shakespeare, como centro del canon occidental, es lo universal. Y ahí hay un deslizamiento que es preciso criticar en nuestro afán por construir una forma emancipadora (incluyente) de acceso a la realidad: lo universal no es Shakespeare, sino los temas que todo gran escritor expresa en sus obras. De Homero no sabemos siquiera si existió, pero la *Iliada* y la *Odisea* contienen gran parte de nuestra actual comprensión del mundo. No importa tanto *Ricardo III*, sino el tema de la ambición política y de dominio. No importa tanto *Otelo*, como el tema de los celos y, sobre todo, las resistencias y obstáculos impuestos a un gobernante que no era blanco, ni sus orígenes disfrutaban de la “limpieza de sangre” cristiana. No importa tanto *La casa de Bernarda Alba*, como el tema de la opresión tradicional de la mujer por un sistema patriarcalista que contamina de desigualdad y horror todo lo que toca... *Y todos estos temas*, si aceptamos las tesis de literatura comparada de Edward Said, *se dan de un modo u otro en todas las culturas*.

Más que la ardua y colonial tarea de imponer un canon, Said nos propone el ejercicio que podemos llamar de “triangulación cultural”: si queremos conocer y reconocer la grandeza de una obra literaria, debemos compararla con otras obras similares surgidas en otras formas culturales de acceso a la realidad: sólo así podremos estar seguros de la universalidad real del tratamiento que Shakespeare, Cervantes o Francis Ford Coppola hacen de los temas que nos preocupan, no por ser occidentales, sino por ser seres humanos*.

* Lo mismo ha ocurrido en el Perú contemporáneo. En un ámbito cultural particularmente heterogéneo, como es el caso de Perú, país con una cultura plural en la que se mezclan estilos, formas de vida, símbolos, producciones artísticas...en las que lo indígena, lo criollo y lo europeo se mezclan de un modo a veces violento y hegemónico, ha salido a la luz un libro titulado *Los 50 libros que todo peruano culto debe leer*. Canon reducido, al estilo Bloom, a la cultura letrada que enfatiza la superioridad del que lee y la inferioridad del que narra o escucha, y, que, como en el mismo título se expresa, implica un fuerte paternalismo y una actitud verticalmente violenta. Ver Víctor Vich, “Sobre cultura, heterogeneidad, diferencia” en VV.AA, *Estudios Culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, PUC del Perú, Universidad del Pacífico, IEP, 2001, p. 35n.

Podríamos elegir algunos otros ejemplos de actitud antropológica. Desgraciadamente abundan por doquier los argumentos que se basan en la exclusión de los otros, sobre todo si están cercanos a nosotros. Concluamos con un breve comentario acerca de las tesis de Steven Goldberg expuestas en su libro *La inevitabilidad del patriarcado* publicado en Nueva York en 1973. Al contrario de las tesis de, por poner un solo ejemplo, Pierre Bourdieu, a partir de las cuales se critican y rechazan las causas sociales y culturales de la dominación masculina sobre la mujer, Goldberg acude a argumentos biológicos para demostrar y justificar la desigual asignación de papeles y la desigual distribución de bienes y derechos que conforma la sociedad patriarcal actual.

Según Goldberg, el patriarcado (la dominación de la mujer por el hombre) no sólo es universal, “sino que es inevitable por razones biológicas”: las hormonas que implican la agresividad masculina conducen inevitablemente al dominio del hombre en todas las sociedades. Las instituciones sociales no son más que un reflejo de esta “cualidad” masculina que hace de la violencia o de la amenaza de su puesta en práctica el criterio legitimador de la política y del derecho. En tanto que las mujeres tienen un componente genético en los que la agresividad y la violencia se dan en un menor grado, éstas han ocupado, ocupan y *ocuparán* un papel subsidiario en las instituciones políticas, sociales y culturales que nos rigen. De este modo, según Goldberg, las propuestas feministas de igualdad se ven como vanas ilusiones, ya que las características biológicas y hormonales prefigurarán de una manera rígida e inmutable las funciones y la distribución de bienes y oportunidades. La fisiología de la mujer la condena al espacio doméstico, al cuidado de los hijos y a una posición subordinada con respecto al hombre. No hay fisuras. O aceptamos en bloque la sociedad patriarcal o emigramos a Marte. La biología y la fisiología impedirán la inclusión de la mujer en un mundo donde lo que prima, según Goldberg, es la agresividad, la violencia y el terror, y no el diálogo, la resolución pacífica de conflictos y la solidaridad, principios más acordes con lo que en este libro entendemos por “lo” cultural.

1.2).-La actitud antropofágica (una interpretación de *Macunaíma* de Mario de Andrade).

Desde el profundo conocimiento que le aportó su profesión de antropólogo y sus continuos viajes interculturales, Levi-Strauss, en su famosa obra *Tristes Trópicos*, puede llegar a decir lo siguiente: “*Ninguna sociedad es perfecta. Todas implican por naturaleza una impureza incompatible con las normas que proclaman y que se traduce concretamente en una cierta dosis de injusticia, de insensibilidad, de crueldad. Se descubre, entonces, que ninguna sociedad es profundamente buena; pero, ninguna absolutamente mala*”. Cabe, pues, la posibilidad de transformación y cabe, por consiguiente, una práctica crítica que supere, no sólo los condicionamientos biológicos y fisiológicos de hombres y mujeres, sino, lo que es más importante, los condicionamientos culturales que parecen encerrarnos en nuestras jaulas de cristal y nos impiden ir construyendo un acceso emancipador –es decir, incluyente- a la realidad..

Si, por ejemplo, nuestra forma de percibir la realidad rechaza las prácticas caníbales en tanto que parecen ir contra nuestros sentimientos morales y religiosos con respecto al cadáver de otro ser humano; esta religiosidad y esta moralidad retroceden a un segundo plano cuando se trata de la disección de cuerpos sin vida en un anfiteatro de medicina. Los fines científicos parecen ser superiores a los pruritos ético-religiosos. Y, sin embargo, ponemos el grito en el cielo ante las prácticas caníbales de aquellos que en tiempos pasados ingerían partes del cuerpo de los enemigos o de los parientes muertos con el objetivo de apoderarse de sus cualidades antes que desaparecieran en su regreso a la tierra. “Las instituciones, las costumbres y los usos –defiende Levi-Strauss-... son la eflorescencia pasajera de una creación en relación con la cual quizá no posean otro sentido que el de *permitir a la humanidad cumplir allí su papel*”.

Cada forma cultural de acceso a la realidad no es más que eso, la construcción de medios para ir humanizando nuestras relaciones con el mundo natural, con el mundo social y con el mundo psíquico. Por esa razón, no debemos generalizar y “expulsar” antropológicamente las perspectivas –las diferencias- ajenas en bloque. No hay algo absolutamente bueno o malo, ni hay algo absolutamente condicionado por la biología o la fisiología. Puede haber, eso sí, discrepancias, más o menos importantes, entre diferentes formas de acceso cultural a la realidad.

Por eso lo que nuestro antropólogo nos propone es la actitud *antropofágica*: la asimilación crítica, nunca global, y siempre dialogada entre las diferentes formas de humanizarnos. Ni el hombre ni la mujer, ni el oriental-islámico ni el cristiano-

occidental, ni el científico ni el filósofo, ni el poeta ni el tecnólogo, están condenados a no entenderse y a no poder construir, lo que Frederic Jameson denomina un “tercer espacio”, una zona de contacto en la que incluir, asimilando críticamente, las perspectivas ajenas.

En nuestro país, Manuel Vázquez Montalbán ha seguido la misma tesis en su monografía *El festín de Pierre Ebuka. Reflexiones sobre los riesgos de la decadencia europea* (THEATRUM, 1, 2000) Con la ironía que lo caracterizaba, Vázquez Montalbán sitúa a su caníbal Ebuka en la Universidad de Heidelberg, donde ya se le reconocía como especialista en el movimiento pictórico europeo prerrafaelista. Pero Ebuka comete un acto imperdonable para nuestra forma de relacionarnos con la muerte: un acto de canibalismo.

A partir de ahí, el autor catalán inicia una serie de reflexiones acerca de la posibilidad que tiene un centroafricano, no sólo para conocer, sino, lo que es más importante, para asimilar la antigua y compleja cultura europea. A Ebuka, y dadas las exigencias de asimilación acrítica e incondicional impuestas por las leyes de inmigración europeas, no se le ocurre otra cosa que aplicar sus normas culturales para poder llegar a entender los misterios de una cultura que, como es el caso de la europea, se presenta como el canon que debe ser cumplido por todas las demás. Así, Ebuka hace un cocido en el que mezcla: “...tripas de español al estilo del mondongo de Triana, solomillo del aduanero francés al *foc-demi-cru* de abadesa de Perigord, brochette de azafata griega aromatizada con salvia de la isla de Skorprios, salchichas blancas de carne molida de agente de cambio y bolsa de Munich con patatas criadas en las proximidades de cementerios de minorías étnicas”.

En la metáfora de Vázquez Montalbán, el personaje centroafricano propone, pues, un menú compuesto de “ingredientes” de cultura “pretendidamente” europeos, ya que en sus costumbres el “exocanibalismo”, es decir, la práctica de comerse al enemigo muerto como forma de asimilar sus cualidades –a Ebuka no le queda otro remedio si es que quiere integrarse definitivamente en la sociedad que le proporciona trabajo-, es considerada lo habitual. Por supuesto, Ebuka es juzgado y encontrado culpable por un juez que le acusa de “intentar convertir a Europa en la reserva proteínica de África

· Arens, W, *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, Siglo XXI, México, 1981; Vincent C., “L’homme a mangé de l’homme”, *Le Monde*, 8 de Agosto de 2000

apoyándose en una intelectualidad derrotista obsesionada por la decadencia del en otro tiempo llamado viejo continente y atemorizada por un gran complejo de culpa por las rapiñas cometidas en siglos anteriores”.

De esta metáfora podemos sacar algunas conclusiones: la primera consiste en la necesidad de crear condiciones para que los que vengan de fuera no tengan que recurrir a la “estricta” aplicación de sus normas culturales como forma de oposición frente a las nuestras; segunda, conocernos a nosotros mismos exige reconocer, sin culpa y sin complejos, la mirada del otro diferente que vive a nuestro lado; la tercera, que sólo estaremos llevando a cabo una labor de inclusión cuando integremos al otro *digiriendo* críticamente su modo de explicar, interpretar e intervenir en el mundo natural, en el mundo social y en el mundo psíquico a partir de los cuales construimos nuestra realidad.

Esta es la tendencia que pretende implantar la actitud antropofágica. Esas otras formas de acceso a la realidad, no son mejores o peores que las nuestras vistas en su generalidad, aunque sí pueden ser objetos de discusión cuando veamos aspectos concretos de cada una y consigamos las condiciones necesarias para conocernos y comprendernos en un contexto de interacción. Sólo así podremos discutir las diferencias que nos separan en un plano de igualdad, sin imposiciones externas y con perspectivas de éxito en la comunicación.

Si somos conscientes que Europa, como cualquier otro espacio geográfico y cultural, es un continente multicultural, multirracial y fundado en un gran mosaico de formas de acceso a la realidad ¿cómo se puede pretender ser el centro neurálgico de todo el orbe si en nuestra propia casa prima la diferencia y la alteridad?-. Sólo una actitud antropofágica, asimiladora sin imposiciones, que abra fronteras psíquicas y sociales, que altere el orden del discurso permitiendo otras voces y otros argumentos y que afirme la “mutua alteridad”, es decir, la pluralidad de puntos de vista acerca de la sociedad, las normas y la naturaleza, sólo una actitud como ésta puede posibilitar un acceso emancipador –es decir, incluyente- a la realidad.

En el primer tercio del siglo XX, y en el marco del auge del modernismo en Brasil, se dio un movimiento que intentó llevar a la práctica artística la actitud que

· Martín Barbero, J., “Globalización y multiculturalismo: notas para una agenda de investigación” en Moreña, M., *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Ed. Cuarto propio, Santiago de Chile, 2000; Browne Sartori, R. F., “De antropófagos devoradores de imágenes a *iconofágicas* imágenes que nos devoran”

venimos defendiendo en estas páginas. Nos referimos al movimiento cultural de los antropófagos brasileños, reunidos alrededor de Oswald de Andrade y Mario de Andrade. La situación de dependencia política, cultural y económica por la que atravesaba Brasil, y el resto de América Latina, durante las tres primeras décadas del siglo XX, indujo a una serie de intelectuales formados tanto en su Brasil natal como en la Europa de los felices y creativos años 20, a una forma de resistencia cultural que se dio en llamar *antropofagia*.

Las salidas que se entreveían a esa situación de dependencia, ya no podían ser las de la autarquía o el cierre ante lo que se venía cociendo a escala internacional. Pero esto no quería decir que había que echar al cubo de la basura la rica tradición nativa, las cosmovisiones indígenas y los puntos de vista particulares que habían sido invisibilizados por el espejismo del progreso occidental. De nada valían las fronteras culturales si sólo servían para separar y no para unir. Había que buscar un medio que permitiera reconocer los ríos profundos, en los términos del gran ensayista peruano José M^a. Arguedas, que mezclan en su seno arte y ciencia, poesía y tecnología, teoría y práctica, lo occidental y lo indígena. Era el momento de la asimilación sin imposición, de la integración sin pérdida de la tradición, del progreso sin la destrucción de lo que es preciso conservar: era el momento de la antropofagia.

En esta senda, el primero de Mayo de 1928, en el marco del primer número de la *Revista de Antropofagia*, Oswald de Andrade publica su famoso *Manifiesto Antropofágico*. En este seminal texto, se parte de un conjunto de convicciones *culturales* que definen la actitud antropofágica:

- 1-sólo nos puede interesar lo nuestro cuando integramos lo otro;
- 2-hay que rechazar todo tipo de “religiones del meridiano”, o lo que es lo mismo, las teorías dogmáticas y unilaterales que dividen el mundo desde un centro prefijado e inmutable que sirve de medida universal del progreso;
- 3-huyamos de todo tipo de inquisición foránea o interna;
- 4-hay que asimilarlo todo, pero teniendo en cuenta que lo que nos hace progresar no es únicamente la cultura, sino también, y fundamentalmente, una distribución justa de los bienes en el marco de la construcción de un sistema social planetario que no desdibuje o invisibilice los contextos locales;

5- debemos dejarnos de gramáticas rancias y elevarnos por encima de lo que se presenta como eterno;

6-hay que reivindicar la rebelión siempre y cuando se lleve a cabo en beneficio del ser humano;

7-sólo se puede llegar a Dios desde un profundo y coherente ateísmo;

8-mejor que colonizar a otros pueblos, esforcémonos en buscar la felicidad;

9-asimilemos a William James, pero desde las narraciones populares...

Antropofagia: la forma más radical de tomarse en serio el proceso cultural de ampliación de lo humano a partir de la “inclusión” del punto de vista de los otros en el nuestro.

En la misma línea se sitúa la celebración de la Semana de Arte Moderno en el Brasil de 1922. Este encuentro se realiza en el centro de la disputa café/industria. La industria es la máquina, el progreso, es el avance tecnológico. Los cambios son muy rápidos y la velocidad manda sobre la sociedad generando un ansia enorme de novedad: lo nuevo es siempre lo mejor. Todo debe ser cambiado, para que lo viejo dé paso a lo nuevo, pero sin olvidar ni ocultar las tradiciones en las que toda novedad se asienta. Más que renegar del pasado, el Modernismo brasileño quiere crear una nueva conciencia creadora nacional que tenga en cuenta los elementos populares y las propuestas teóricas, artísticas y técnicas que se están desarrollando en el mundo. Pero, claro está, toda esa ansia creativa choca frontalmente contra el obstáculo del colonialismo. No se puede ser absolutamente optimista pues el colonizado siempre intentará adaptarse a lo que viene de fuera, tal es su fuerza de manipulación y de “canonización” del colonizador.

En este marco se sitúa la novela, que nosotros calificamos de profundamente pesimista, de Mario de Andrade llamada *Macunaíma. O herói sem nenhum caráter*, publicada en 1928. La trama es la siguiente: una india Tapanhuma tiene un hijo, el héroe Macunaíma, en los márgenes del Uraricoera. El héroe tiene dos hermanos, Maanapé y Jigüé, a los cuales acostumbra a engañar para no tener que dedicarse al trabajo. Macunaíma es abandonado por su madre. Caminando fuera del seno materno, se encuentra con Curupira, quien utilizando artes mágicas hace que le crezca el cuerpo pero no la cabeza (la cual será siempre la de un niño en un cuerpo de hombre). A partir de ahí, Macunaíma y sus hermanos se lanzan a la aventura. Se encuentran con Ci, la

madre de la selva, con la cual Macunaíma mantiene relaciones sexuales de las que nace un niño que al morir provoca la aparición de la planta curativa llamada “guaraná”. Ci, desesperada, deja este mundo y, antes de convertirse en estrella, le entrega a Macunaíma un amuleto: la muiraquitá, como símbolo de la vuelta al Paraíso. El gigante Wenceslao Pietro Pietra roba el amuleto y Macunaíma y sus hermanos dedicarán todos sus esfuerzos en su recuperación. En el desarrollo de tal tarea, se topan con Vei, el sol, el cual otorga a nuestro “héroe” el privilegio de casarse con una de sus hijas. Macunaíma desprecia la oportunidad de emparentarse con el astro solar, y se entrega, nada más y nada menos, que a una mujer portuguesa. Esta malhadada decisión le acarreará problemas que dificultarán aún más toda su travesía en busca del amuleto. Al final, después de muchas peripecias y *una lucha “de palabras”* contra el gigante Pietro Pietra, recupera el amuleto y vuelve sus pasos de nuevo hacia las orillas del Uraricoera. Sin embargo, Vei, el sol, se venga del desprecio infligido por nuestro “héroe” a una de sus hijas, y hace que una Uiara –un jacaré mitológico que asume la forma de sirena- lo devore y desaparezca de nuevo el amuleto y, con él, la posibilidad de vuelta al paraíso perdido. Al final, Macunaíma acaba convertido en la Osa Mayor. Constelación que, como se sabe, nos sirve para conocer adonde queda el Norte del Hemisferio Boreal.

Inserta, como decimos, en el marco del movimiento antropofágico, *Macunaíma* es un ejemplo del pesimismo que provocan las dificultades para construir una conciencia nueva en medio de la colonización que sufren Brasil y todos los países de la América Latina. Las relaciones de Macunaíma con la portuguesa le provocarán la pérdida del paraíso y, al final, el personaje se convierte en la constelación de estrellas que define el hemisferio del que proceden los colonizadores (la Osa Mayor no puede verse desde el hemisferio Sur) y que sirvió a marineros de todas las épocas para dirigir sus embarcaciones siempre hacia el Norte.

Ya no hay base para la nostalgia de lo perdido. El colonizado que *no come* también de sus tradiciones, que no digiere nada más que lo que le viene dado por el colonizador, no tiene el derecho de buscar la felicidad eterna. Quedará condenado para siempre a reflejar la imagen y la orientación de quien lo domina.

Sin embargo, ese pesimismo que ensombrece las peripecias del “heroe sin ningún carácter”, puede interpretarse de otro modo, conduciendo al lector de la obra de Mario de Andrade hacia otros derrotados. Las aventuras y desventuras de nuestro

“malandro” nos puede permitir avanzar hacia otra forma cultural de acceso a la realidad; una forma que nos permita integrar el Uraricoera, la muiraquitá, la máquina y el progreso. Como decía Fanon, lo importante es construir las condiciones para la “invención continua de la existencia”; y esta invención no puede darse en la autarquía o en el cierre cultural frente a nuevas visiones del mundo. Debemos aprender a “digerir” lo mezclado, lo híbrido, lo que sólo puede existir a partir de la interrelación y la intersección: es decir, lo cultural.

Por esta razón, y no por su profundo pesimismo, *Macunaíma* es una obra integrada en el movimiento antropofágico. Es, por decirlo de alguna manera, una “obra prisma”. Mario de Andrade no intenta construir un espejo de la realidad brasileña de su época; *Macunaíma* no es una obra realista (el personaje siempre tendrá la cabeza de un niño en un cuerpo de hombre: imagen de la infantilización mental que provoca el colonialismo) Más bien lo que Andrade intenta es entre otras cosas generalizar las siguientes actitudes culturales: 1ª-deslizar los prejuicios y los dogmas aceptados hacia otras regiones en las que éstos pierdan solidez y puedan ser cuestionados (hay una sátira contra la ética del trabajo y el puritanismo que vienen de Europa); 2ª- desquiciar los sentidos prefijados (al contrario de los estudios antropológicos occidentales, en la obra son los indígenas los que estudian la cultura de los blancos) 3ª- cambiar los paisajes en los que la conciencia nacional de aquella época se había asentado (Brasil, y toda América Latina, son algo más que la copia de las instituciones europeas, en ellos también existen otras tradiciones y otras formas de acceder a la realidad); 4ª- reelaborar los mitos, los códigos, los héroes, la gramática dominante (aunque el portugués sea la lengua nacional, en los terrenos hollados por el “héroe” se habla el “brasileiro”, y en él confluyen términos procedentes de las lenguas, tradiciones y mitologías de los pueblos indígenas, también presentes en nuestra cosmovisión a pesar de la invisibilidad a que han sido sometidos ancestralmente)

Huyendo, pues, de toda filosofía o teología “del meridiano” -es decir, de aquellos puntos de vista que imponen una concepción universalista y excluyente que dividen artificialmente el mundo en dos mitades: el centro y las periferias culturales-, *Macunaíma* opta por captar los reflejos de la realidad para difractarlos (del latín

“frángere”: quebrar el sentido, la dirección de un rayo de luz al enfrentarlo a obstáculos infranqueables) en muchas otras facetas*.

En esa labor de “difracción” de lo dogmático (sea colonial o tradicional), Mario de Andrade utiliza el instrumento de las “des”. En *Macunaíma* hay una triple estrategia: 1ª) la *des-temporalización* de la narración (los tiempos se mezclan: lo nuevo está en lo viejo y lo viejo en lo nuevo); 2ª) la *des-geografización* de la acción (una fuente pública se convierte en un puerto desde el que va a zarpar un buque para Europa; el Uraricoera, como símbolo del paraíso al que se pretende volver, se mezcla con la ciudad de Sao Paulo, el infierno del que se pretende huir); y, 3ª) la *des-centración* cultural y política (el Brasil como el “encuentro” de varias formas culturales de acceder “desigualmente” a la realidad, reconociendo, asimismo, la imperiosa necesidad de abandonar los espejismos que impulsan al colonizado a querer imitar los “centros” de difusión de particularismos que se presentan como universales eternos, sin que ofrezcan alguna posibilidad de cuestionamiento crítico desde la conciencia del propio proceso de asimilación y creación culturales).

Esta triple estrategia de “des” nos obliga a hacer una crítica de los diferentes tiempos, espacios y centros culturales en los que, de un mundo desigual, coexisten y conviven la extrema pobreza y exclusión con la extrema riqueza e inclusión. La figura del gigante Wenceslao Pietro Pietra (también denominado gigante Piaimá) simboliza el dominio del que ostenta el poder y al que únicamente puede enfrentarse el excluido lanzándole palabras, lanzándole tradiciones, lanzándole memorias y narraciones de otros tiempos, de otros espacios y de otros centros de irradiación cultural.

En definitiva, *Macunaíma* supone, en términos portugueses, *desrespeitar* lo heredado y lo impuesto, lo tradicional y lo moderno, la selva y la ciudad... procurando faltarle sistemáticamente el respeto a todo lo que se presente a sí mismo como puro y no

* Ejemplos actuales de “obras prisma” se están dando en el marco de la ciudad de Hong Kong. Véanse las películas del director chino Wong Kar-wai (*Nuestros años salvajes*, *Happy Together* –en la que dos personajes intentan amarse en el marco de ciudades tan aparentemente distantes como Buenos Aires y Hong Kong y en la que se mezclan las geografías, las tradiciones y las actitudes personales de ambos en un campo “sin carácter” definido. Es lo que el sociólogo Ackbar Abbas, en su texto *Hong Kong. Culture and the Politics of Dissapearance* (Univ. of Minnesota Press, 1997) define como el fin de los moldes rígidos impuestos por la colonización y el rechazo de todo intento culturalista por recuperar un centro cultural cerrado e intraducible. Los mismos tópicos pueden encontrarse en las obras del cineasta británico Peter Greenaway, sobre todo en sus películas *The Pillow Book* y *The Prospero Book*, donde se reafirma la mezcla de la cultura occidental y oriental y la pérdida de lenguajes unívocos y monolíticos a partir de los cuales expresarnos. Ver Serge Gruzinski *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona, 2000, pp. 328 y ss.

contaminado, para ensalzar todo lo impuro^{*}, o, en otros términos, todo lo que tienda a incluir dentro de sí la mayor cantidad de humanidad posible.

Macunaíma se define a sí mismo como *un tupí que tañe un laúd*, es decir, un indígena, un heredero de las tradiciones populares brasileñas que se expresa utilizando un instrumento propio de la cultura europea medieval. Como puede verse, la antropofagia cultural no es la panacea de todos los males de los colonizados: el pesimismo de Andrade lo muestra bien a las claras convirtiendo al personaje mítico en la Osa Mayor. La antropofagia siempre es un producto de combates en los que no hay ganadores ni perdedores netos. Es siempre el reflejo de que no pertenecemos a un solo mundo, sino que nuestra identidad se va conformando con los retazos de varias formas de acceso a la realidad que siempre debemos integrar y asimilar para construir nuevas maneras de actuar y percibir el mundo que nos rodea.

1.3.-La ampliación de lo humano a través del *reconocimiento* de los otros

1.3.a).- La *piEDAD* de Apolo y la interpretación "fáustica" de la torre de Babel.

En el Canto XXIV (vv. 34-50) de la *Iliada*, Aquiles, después de vencer a Héctor y con la anuencia de los dioses, se dedica a cometer todo tipo de vejaciones sobre el cuerpo yacente del troyano. La furia por la muerte de su amigo Patroclo y el propio fragor de una batalla que duraba ya demasiado, le hacen perder la razón y olvidar la

* Lo impuro tiene que ver, como se verá más adelante, con el concepto de lo híbrido. Es preciso, por el momento señalar lo que dicho concepto significa en la lengua portuguesa que es en la que se expresa no sólo Mario de Andrade sino todo un movimiento cultural como fue el *Tropicalia*, y que en los últimos años, en el marco de la música contemporánea, aunque no compartiendo en su totalidad los presupuestos de los músicos de *Tropicalia*, ha sobresalido el compositor Suba y su CD *Sao Paulo Confessions*. " *No Dicionário Contemporâneo da Língua Portuguesa*, de Caldas Aulete, obra editada em Lisboa (cerca dos anos 20), podemos encontrar para o vocábulo "bastardo" o sinal denotativo não só para o "filho que não é de um matrimônio", como também para o adjetivo, "indicando que a coisa de que se trata teve alguma modificação que a torna diferente do tipo ordinário e primitivo" Como Exemplo: "Trombeta bastarda: "nome dado antigamente a uma trombeta cujo som era um misto de agudo e grave." (Aulete, s/d p.209). Já para "híbrido", a primeira aceção já era adjetivada: " não conforme as leis da natureza, irregular, monstruoso" (Aulete, s/d, p. 911) Como se vê, o vocábulo "bastardo" casa-se semanticamente com a palavra "híbrido" e ambos carregam toda uma concepção de (não) "pureza", (não) legitimidade, do não regido pela homogeneidade, do regido pelo contrário da "natureza", pelo monstruoso e irregular". Véase, Gilberto Lago, *Tropicalia no interstício dos discursos identitários nacionais. O jovem Brasil no divá*. Texto apresentado no 10º Encontro anual da Associação Nacional dos Programas de pós-graduação em Comunicação - Compós

grandeza y valentía del enemigo. Ata el cadáver a su carro y lo arrastra alrededor de la tumba del amigo perdido. Apolo, que observa indignado la escena, recrimina a los dioses por permitir tal saña contra el cadáver de Héctor diciéndoles: “Sois terribles, dioses, en vuestro deseo de destrucción. Héctor os ha hecho sacrificios y ahora le dejáis yacer en tal indignidad...*Esto no es humano*”.

Puede decirse que estamos ante el primer y único momento de conmiseración y de empatía con el sufrimiento humano que aparece en el poema homérico. Junto a la voluntad, la fuerza, la inteligencia y la valentía –como configuradores de la *areté* clásica-, nace la solidaridad, la capacidad del héroe de complementar su arrojo con el reconocimiento del sufrimiento del otro y otorgarle todo su valor.

En el mismo sentido hay que entender los razonamientos de Gloster frente a los excesos de *El Rey Lear*. Éste, dice Gloster, debe aprender a “vivir sintiendo”, es decir, a reconocer que además de cultura el ser humano vive en un cuerpo cuyos sufrimientos y padecimientos lo unen a los demás seres humanos en su continua lucha para contener y encauzar sus impulsos naturales. En la constante tensión entre los límites que impone la naturaleza y los deseos incontrolados que sugiere la cultura -tensión en la que siempre se debaten los personajes de Shakespeare-, Lear se lleva la palma. Los que lo rodean – Cordelia, Kent, Edgar y el bufón- cumplen la función cultural de mostrarle de mil maneras que sólo recuperará el sentido común cuando comprenda que no está solo, que vive rodeado de otros que, como él, sufren y aman. Tal es la fuerza del instinto, que Lear sucumbirá antes que reconocer como iguales a los demás. No puede percibir el hecho de que, por nuestra propia constitución de animales sociales y culturales, sólo podemos sobrevivir cuando somos capaces de percibir las necesidades y las expectativas de los demás.

El ser humano se “humanizó” cuando se reconoció como tal y reconoció que, como defendió Kant en *Sobre la paz perpetua*, la circularidad y finitud de la tierra nos obliga a desarrollar estrategias de hospitalidad y generosidad con los otros. Y esto sucedió cuando, en su proceso de autoconstitución como *animal cultural*, ese ser tomó conciencia del hecho de que los diferentes miembros del grupo humano eran distintos,

· “...en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra”, I. Kant, *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid, p. 98

tenían rostros diferentes, diferentes voces y diferentes registros emocionales, pero bajo todas estas “diferencias” se escuchaba un latido común, una corriente intensa de búsqueda y de lucha contra las desigualdades y las injusticias. Quizá, como defendió la antropología de Malinowski, fueran el rostro y la elección sexual individual los primeros descubrimientos de la condición humana. “Somos, afirma Zygmunt Bauman, emocionalmente semejantes. Nuestro sentido de lo bueno y lo malo es muy similar. El problema no es cómo hacer más igual a la gente; el problema es cómo evitar que la gente (que comparte tantas emociones y tantas contradicciones) se vuelva muy diferente...”, es decir, el problema consiste en reconocernos a todos como seres con la misma capacidad cultural para reaccionar frente a las circunstancias que nos rodean, aunque los resultados de dicha reacción sean completamente distintos o, en algunos casos, absolutamente opuestos.

Cuenta el *Génesis* que llegado un determinado momento histórico, los pueblos de la tierra comenzaron a sentir la necesidad de unirse para dominar el entorno y transformarlo según sus capacidades y necesidades: es decir, pretendieron ser como los dioses, hasta ese momento, los únicos que podían ser libres y actuar desde su propia voluntad. Para ello, y como muestra de poder, comenzaron a construir conjuntamente una torre cuya cúspide llegara hasta el cielo. Hasta tal punto avanzaron, que Dios, para obstaculizar sus objetivos, los dispersó por la faz de la tierra “condenándolos” a la incompreensión mutua y a la lucha atomizada por la hegemonía. “Se comprendían tan poco –argumenta Herber Wendt, en su obra *Empezó en Babel-*, que la larguísima historia de sus relaciones –una historia que dura desde hace miles y miles de años- es una cadena ininterrumpida de contiendas, guerras y asesinatos, conquistas y dominaciones. Y, en el transcurso del tiempo, sólo muy lentamente, titubeando y casi de mala gana, los pueblos han empezado a descubrirse, a estudiarse y, finalmente, a comprenderse unos a otros”.

El mito de Babel, como toda narración simbólica, tiene muchas lecturas. Una de ellas es clara: la divinidad –y, asimismo, toda forma de poder disciplinario y totalitario-, como ocurrió en la leyenda de Prometeo, no está dispuesta a dejar que los humanos tengan acceso a sus privilegios. De algún modo las religiones han intentado obstaculizar tanto la eterna pretensión humana, demasiado humana, de aumentar su potencia, así como la necesidad de asumir sus propias posibilidades de hacer; y, cómo

no, su deseo de crear las condiciones para un encuentro productivo e inmanente con los otros. El “horror” que nos produce la lectura de *El Génesis*, sobre todo los párrafos dedicados a la expulsión del paraíso y la ignominiosa intromisión de Dios en la construcción de *Babel*, viene dado por la enorme fuerza simbólica de un texto que, desde el principio, cercena la exigencia humana de encuentro y de creación autónoma del mundo. En dicho “texto”, el ser humano –inducido por la presencia maligna del diablo- intentará sustituir a los dioses como el fundamento de su práctica y de sus relaciones, pero lo hará siempre acongojado y aplastado por el sentimiento de culpa que produce la rebelión contra el padre. Si es el “mal” el que nos “empodera”, está totalmente justificada la represión y la violencia contra nuestros deseos y pasiones por levantarnos por encima de nuestras propias cenizas. “Dios” no podía permitir que los seres humanos se acercasen a su poder y a su gloria. Y, mucho menos, que se unieran para ello. Gran parte de la fuerza simbólica de la *Biblia* –y, por supuesto, del resto de “libros” donde se *conserva y enlata* las interpretaciones de lo sagrado-, va dirigida contra la potencialidad humana de rebelión y transformación colectivas. Así, tanto la dispersión por la faz de la tierra de todos los que se atrevieron a juntarse y unir sus capacidades para construir la torre, como, lo que es mucho más grave desde el punto de vista cultural, la consideración negativa de los diferentes rasgos de cada pueblo que impuso la “confusión de las lenguas”, serán introducidos en la conciencia humana como un castigo y una amenaza para la propia supervivencia del poder.

Pero, la que nos interesa ahora es otra forma, digamos *faústica* de interpretar el mito. Según esta otra lectura, la Torre nunca será lo suficientemente alta como para alcanzar el cielo. Mientras más asciende, más se aleja la bóveda celeste, dada su condición simbólica de horizonte y de límite. La conciencia del “castigo” de un “dios” enceguecido por su ansia de dominación, lleva a la conciencia humana a admitir que el único modo de ser como Dios reside en empequeñecer la divinidad y aceptar la grandeza de la propia condición humana para, en última instancia, ir ampliando los cauces por los que hacer transitar nuestras limitaciones. Ahora bien, aceptar lo humano y reconocerse como tal, supone inexorablemente admitir que no estamos solos y que los que nos rodean, aunque tengan diferentes rostros, diferentes miradas, diferentes emociones, diferentes lenguas y diferentes formas de acceso a la realidad, no son ni un castigo ni una amenaza para nuestra integridad; más bien, esas miradas, esos rostros y

esas diferencias, lo que hacen es definirnos especularmente. Es decir, al mirarnos en ellos, nos devuelven nuestra propia imagen, constituyendo la única garantía de que somos lo que queremos ser: animales culturales que reaccionan de distintos modos ante el mundo real e inmanente en el que vivimos.. “El cambio radical operado, finalmente, en nuestra manera de ver a los pueblos que nos son extraños es quizás el paso más importante que ha dado jamás el género humano. *Hasta ese momento* –concluye Wendt-, *la historia de la especie humana no se convierte realmente en historia de la humanidad*”.

1.3.b).- “Los encontronazos” de *El Quijote*.

El ejemplo cultural por excelencia, y que nos viene acompañando de diferentes maneras en el desarrollo de estas páginas, es *El Quijote*. El Caballero de la Triste Figura cabalga a lomos de sus fantasías sobre tres contextos de relaciones que siempre le conducen a encuentros –mejor sería decir a *encontronazos*- conflictivos con su otredad, con su diferencia: 1) los encontronazos con una sociedad, una Iglesia y un Imperio que se resisten a la entrada en la modernidad y que persiguen a todo aquel que se entusiasme con una de las obras básicas de la mentalidad moderna como fue *El elogio de la locura* del filósofo Erasmo (decenios antes considerado filósofo oficial de Carlos I, pero prohibido y enviado al índice de la Inquisición por Felipe II); 2) los encontronazos entre la fantasía del protagonista y el “realismo” de Sancho Panza: verdaderas etapas psicológicas de la mente moderna, que van definiendo una nueva forma de pensar que, por el momento, ni siquiera se percibe culturalmente. Nuestro Caballero de figura triste choca no sólo contra la sociedad de su tiempo –sociedad en transición del Antiguo Régimen (representado por los campesinos, taberneros y aristócratas decadentes) y las “luces” de la burguesía en lento, pero imparable, ascenso (ver la aventura con el Caballero del Verde Gabán)-, sino también contra sí mismo al verse vituperado y maltratado por todos y por todo lo que se va encontrando en su camino. En la aventura del río Ebro, después de ser apaleado por los obreros, Don Quijote dice, o más bien, se dice a sí mismo: “yo sé quién soy”. Frase en la que se condensa el nacimiento incipiente de la subjetividad creadora que se resiste a aceptar la objetividad de un mundo que se presenta a sí mismo como la única e inmutable

realidad.; y 3) Don Quijote y Sancho se ven mezclados en el cambio de percepción de la naturaleza –la gran “otra” de la modernidad occidental- que está surgiendo a principios del siglo XVII y que tres décadas después culminará con la publicación del *Discurso del Método* de Descartes. Interesan cada vez menos los lugares físicos: *en un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme*; para pasar a primer plano la percepción y el uso humano de los mismos: la aventura de la Cueva de Montesinos, con su idealización de los paraísos naturales medievales, resulta de lo más cómico al ser transplantados a los calores y rigores morales de La Mancha. La naturaleza que narra Cervantes es una naturaleza ya mediada por la subjetividad humana y aparece dispuesta para ser modificada ¿en beneficio? de la humanidad.

Por estas razones, *El Quijote* es considerado como el gran clásico de la transición a la modernidad, pues supone la representación más acabada del cambio cultural que comenzará a modificar, a explicar de otro modo y a posibilitar nuevos modos de acción política, económica o social. Será con las aventuras y desventuras de nuestros dos personajes, cuando el reconocimiento de la diferencia, de los otros, y de las diversas formas de reaccionar frente a las relaciones en las que se vive, se convierta en el criterio fundamental para pasar de ser meros animales sociales a “animales culturales”. Es decir, seres que transforman creativamente, aunque sea para mal, el entorno en el que viven. Sin duda, *El Quijote* es la obra que simboliza del modo más elevado la idea de proceso cultural como proceso de humanización y de reconocimiento del diferente. Lo humano o inhumano ya no dependerá de instancias trascendentes, ni de tradiciones inamovibles, sino de las acciones e interpretaciones de los seres humanos concretos que viven, actúan e interpretan las relaciones que les rodean de un modo conflictivo y diferenciado, y, cómo negarlo, acciones e interpretaciones que exigen para su despliegue no quedarse en las orillas de nuestras respectivas aldeas, sino en tender puentes que permitan el tránsito entre las mismas.

1.3.c.)- Italo Calvino y la ciudad cultural.-

Visitemos *Las ciudades invisibles* de Italo Calvino. En una de las innumerables noches de insomnio y conversación, Calvino hace que Marco Polo cuente al Gran Khan

la visita a Trude, violando, como es propio del escritor italiano, todas las reglas temporales y espaciales de la narración. “Si al tocar tierra en Trude no hubiese leído el nombre de la ciudad escrito en grandes letras, habría creído llegar al mismo aeropuerto del que partiera. Los suburbios que tuve que atravesar no eran diferentes de aquellos otros, con las mismas casas amarillentas y verdosas. Siguiendo las mismas flechas se bordeaban los mismos jardines de las mismas plazas. Las calles del centro exponían mercancías, embalajes, enseñas que no cambiaban en nada. Era la primera vez que iba a Trude, pero ya conocía el hotel donde acerté a alojarme; ya había oído y dicho mis diálogos con compradores y vendedores de chatarra; otras jornadas iguales a aquellas habían terminado mirando a través de los mismos vasos los mismos ombligos ondulantes.

¿Por qué venir a Trude?, (se preguntaba Marco Polo). (Con solo llegar) y ya quería irme.

-Puedes remontar el vuelo cuando quieras –me dijeron-, *pero llegarás a otra Trude, igual punto por punto, el mundo está cubierto por una única Trude que no empieza ni termina, sólo cambia el nombre del aeropuerto*”.

Trude, imaginada y descrita por Italo Calvino, puede tener muchas interpretaciones. Destaquemos dos. La primera, muy cercana a las visiones metafísicas de Jorge Luis Borges, nos diría que todas las ciudades son la misma ciudad, que todos los libros son el mismo libro, que los destinos siempre confluyen en el mismo destino, y que los jardines, por mucho que sus senderos se bifurquen eternamente, terminan siendo el mismo jardín con sus mismas flores, sus mismos olores y sus mismos misterios. ¿Para qué tenemos que movernos, pues? ¿Para qué transformar lo que nos parece injusto o lo que no nos parece bello? Al final, acabaremos en el mismo punto de partida. El destino es irremediable. Nada podemos hacer, sólo adaptarnos a él.

La segunda interpretación es mucho más compleja, menos metafísica y, por supuesto, menos conservadora. El mundo, nos dice Calvino, está cubierto por una única ciudad que no empieza ni termina. Nuestro espacio es circular, termina donde empieza y halla su origen donde acaba. De ahí que todo lo que ocurra en la esfera en que vivimos no nos puede ser ajeno. Somos responsables de nuestra “ciudad cultural” porque en ella encontramos las mismas caras, las mismas plazas y jardines, las mismas conversaciones

y regateos comerciales, los mismos ombligos ondulantes con que tropiezan nuestros sentidos en nuestros lugares de procedencia. Más allá de lo cotidiano y de lo conocido se despliegan muchos mundos-ciudades que son los mismos mundos-ciudades que dejamos atrás cuando elegimos volar por encima de nuestras costumbres y hábitos. Más allá sólo cambian los nombres de los aeropuertos que nos reciben, los idiomas con que nos acogen, las formas distintas de percibir y de intervenir en el mundo, dándonos la impresión de que hemos recorrido una enorme distancia. Pero la ciudad cultural no empieza ni termina, es una ciudad continua, un espacio semejante al que pretendemos haber dejado detrás, un inmenso *oikos* (casa) en el que habitamos seres con las mismas capacidades y las mismas potencialidades para construir los mismos, o parecidos, jardines, plazas, diálogos, instituciones, danzas, rebeldías y adaptaciones. Una ciudad, vista culturalmente, pues, no se define por sus arcos, sus iglesias, sus novelas, pinturas o por sus cabarets... todos estos productos culturales no son sino *las diferentes y heterogéneas respuestas que en cada mundo-ciudad encontramos a las mismas preguntas que los animales culturales aquí y allá le planteamos.*

Culturalmente hablando, habitamos simbólicamente la misma ciudad, es decir, compartimos las mismas capacidades y potencialidades para edificar los entornos en que vivimos. Al ser productos de la actividad cultural humana, todo parecerá igual y, al mismo tiempo, será diferente. Trude se halla por todos lados, al igual que por doquier hallamos seres humanos que reaccionan culturalmente -produciendo obras de arte, textos literarios, convenciones morales o instituciones políticas-, ante sus realidades, es decir, ante el conjunto de las relaciones que mantienen *con los otros*, con los que usan y disfrutan de la paz de los jardines y se excitan ante la visión de los ombligos ondulantes, *con nosotros mismos*, siempre en continuo diálogo interior, y *con la naturaleza*, explotándola o conservándola para las generaciones futuras. “La historia del género humano –sentenció Lewis H. Morgan en su obra *Ancient Society* de 1877-, muestra en todas partes los mismos comienzos, las mismas experiencias, el mismo desarrollo”. Por ello, habitar y “humanizar” el proceso cultural requiere necesariamente la ampliación de lo que consideramos como humano y, como consecuencia lógica, reconocer las diferencias que *nos unen* en cada ciudad, en cada mundo, en cada proceso cultural.

Capítulo 2.- El papel de lo metafórico en el proceso cultural: de *Los viajes de*

Gulliver al Génesis.

2.1) ¿Qué entendemos por metáforas culturales?

Al afirmar que la cultura “humaniza” lo que hacemos es utilizar una metáfora o, por decirlo de otro modo, una visión del mundo que va más allá de las realidades concretas con que nos topamos cotidianamente. Esto no rebaja en absoluto el carácter o la importancia de los procesos culturales; más bien los sitúa en su verdadera naturaleza. Mario Benedetti, en su libro *La realidad y la palabra* lo dice de otro modo: “¿Acaso lo imaginario no se organiza mediante la astuta prolongación de las coordenadas de la realidad?”.

Mediante la tarea de explicación, interpretación e intervención en las relaciones en las que estamos insertos, prolongamos, estiramos, extendemos lo que convencionalmente se entiende por realidad creando ficciones, metáforas que nos inducen a ir más allá de lo establecido. En *El Quijote* -ese conjunto complejo de metáforas culturales-, la realidad, entendida como la trama de relaciones que constituyen a los individuos, se extiende, se prolonga de tal modo que difícilmente podemos concebir nuestras coordenadas culturales sin incluir en las mismas el valor de la tolerancia y la necesidad de la solidaridad. En el mismo sentido, los cuadros de, por ejemplo, Van Gogh o Paul Gauguin², constituyeron asimismo un cúmulo de metáforas que iban más allá de la realidad que veían los ojos de sus contemporáneos. De pronto, un cuadro en el que aparecen unas botas y una silla de enea nos comunica algo más que su mera materialidad; nos “habla” de un espacio psíquico complejo que construye, a través de la mirada del pintor, su propia e intransferible realidad. En el caso de Gauguin, una muchacha tahitiana consigue elevarse de la mera descripción física y ponernos delante de los ojos toda la crítica que merecían al pintor las formas estéticas occidentales, en su opinión, separadas absolutamente de las vidas de los seres humanos

¹ Benedetti, M., *La realidad y la palabra*, Destino, Barcelona, 1991.

² Stone, I., *Anhelo de vivir: la vida de Vincent van Gogh*, Altaya, Barcelona, 1993; Vincent van Gogh, *Cartas a Theo*, Paidós, Barcelona, 2004; Sánchez Durá, N., *¿El artista como etnógrafo?: el caso Gauguin, tan lejos, tan cerca*, Episteme, Valencia, 1998; Paul Gauguin, *La búsqueda del paraíso: cartas desde Bretaña y de los mares del Sur*, Odín, Barcelona, 1994; Paul Gauguin, *Escritos de un salvaje*, MCA, Valencia, 2001

concretos. Con sus metáforas, ambos artistas lograron “ver” la naturaleza mucho más allá de los límites naturales. Uno consiguiendo que no pudiésemos contemplar un campo de girasoles sin pensar en las formas y colores inventados por el “holandés loco”. El otro, huyendo de su propia realidad y pintando los mares del sur, nos “describe” un mundo que, al ir desapareciendo bajo la influencia de las costumbres occidentales, nos alejaba paso a paso de la posibilidad del paraíso. Citemos otro ejemplo de metáfora cultural, en este caso neuro-científica. Ésta nos la ofrece el neurólogo colombiano Rodolfo Llinás. En términos muy generales, Llinás afirma que el cerebro funciona y se desarrolla a través del movimiento y la acción. Si no hay movimiento, si permanecemos estáticos el cerebro se repliega sobre sí mismo ante la falta de estímulo para su desarrollo. La mente, y, por consiguiente, la inteligencia no puede ser medida más que a través de su articulación con el contexto en el que tenemos que vivir y en el que constantemente estamos “moviéndonos”. Yendo más allá de los aspectos puramente científicos de la propuesta del neurólogo colombiano ¿no nos está planteando una metáfora cultural que nos va a permitir enjuiciar el modo de vida pasivo que nos impone la sociedad de consumo con su “apariencia” de movilidad y cambio? ¿Qué sino metáforas o ficciones son los conceptos jurídicos de “soberanía popular”, “seguridad jurídica” o, por poner un último ejemplo, de “economía de mercado”?

El proceso cultural como proceso de humanización consiste en la continua creación de metáforas y ficciones que permiten prolongar nuestro conocimiento del (y nuestra acción en) el mundo. Esta capacidad “metafórica” es la que ha permitido a la humanidad atravesar la jaula de los instintos y tocar los confines del universo y del tiempo. Es lo que realmente nos separa de los animales no humanos. Dicha capacidad tiene mucho que ver con el desarrollo del volumen y de la excitación nerviosa de la corteza cerebral del *homo sapiens*, diferenciado del hombre de Neandertal por su capacidad de ver el mundo desde su complejidad y su manejabilidad. “El hombre lleva dentro de sí mismo –afirma George Steiner- en los espacios e involuciones organizados del cerebro, *mundos que no son este mundo*, y cuya sustancia es esencialmente... verbal”. Y lo más característico de esta capacidad verbal, es la posibilidad de contar historias, de construir narraciones, de inventar comunidades. El instante en que el

· Llinás, R. R., *El cerebro y el mito del yo: el papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, Belacqva, Barcelona, 2003

lenguaje se volvió humano –sugiere el filósofo de la ciencia Karl Popper- “se encuentra en estrecha relación con el momento en que el hombre inventó un cuento, un mito, a fin de excusar un error cometido por él, quizás al dar una señal de peligro cuando no había motivo para ello”².

Esa capacidad de pensar y crear “mundos que no son este mundo” y que dichos mundos, dichas creaciones tengan una eficacia real transformando las relaciones en las que nos encontramos insertos, es la esencia del proceso cultural y desde esa capacidad vamos accediendo –o lo que es lo mismo, reaccionando- ante la realidad. Ver lo cultural como proceso cultural de humanización, supone definirla, por tanto, desde las diferentes formas que va asumiendo ese proceso de reacción creativa frente a las relaciones sociales que dominan en un momento histórico concreto. En ese proceso creativo, las diferentes formas de literatura, de narraciones, de símbolos, de creencias, de organización institucional, etc., no tienen más objetividad que la que les otorgamos los seres humanos en nuestra complicada y continua interrelación con los contextos de relaciones que nos empujan a producir productos culturales; por eso, tales producciones no pueden ser entendidas de un modo fijo, como si fueran “cosas” inamovibles, sino como un conjunto de metáforas, de imágenes de las que nos servimos para explicar, interpretar e intervenir en la realidad en que nos movemos.

Una metáfora³ es el tropo literario que hace posible ir más allá del sentido inmediato de una palabra; la metáfora es el instrumento que nos lleva al sentido figurado, al lugar mental donde la imaginación es más libre y puede transformar el significado de lo existente. La palabra griega *metaphorá* nos alude al traslado, al transporte de algo, en este caso de las palabras, desde su origen hacia otro lugar, hacia otro sentido, creando “otros” espacios donde los sentidos anteriores ya no tienen cabida. Las metáforas culturales, es decir, las imágenes desde las que accedemos a la realidad

² Popper, K.R., *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*, Alianza, Madrid, 2002; *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 1991; *El cuerpo y la mente: escritos inéditos acerca del conocimiento y del problema cuerpo-mente*, Paidós, Barcelona, 2002. Entre la ingente bibliografía de George Steiner, nos interesa resaltar en este momento los diálogos entablados con Antoine Spire y que se publicaron bajo el título *La barbarie de la ignorancia*, Mario Muchnik, Madrid, 1999 y *Después de Babel: aspectos del lenguaje y de la traducción*, F.C.E., Madrid, 2001.

³ Derrida, J., *La reconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*, I.C.E., Universidad de Barcelona, 2001; Camlong A., et Camlong, C., *Les dieux son morts: réflexions sur la génétique du discours*, CRIC, Paris-Toulouse, 1995; Rovatti, P.A., *Como la luz tenue: metáfora y saber*, Gedisa, Barcelona, 1990; Maillard, Ch., *La creación por la metáfora*, Anthropos, Barcelona, 1992; Gallego López, C., *Comprensión del lenguaje metafórico*, Universidad Complutense, Madrid, 1988; Suárez de los Ángeles, C., *El cálido contorno de la metáfora*, Azucel, D.L., Avilés, 1991

recreándola, cumplen, pues, una función de acceso creativo a la realidad: de superación de lo sólido, de lo aparentemente inmutable, mostrando su potencialidad de transformación y mutación. Las metáforas *trasladan* el sentido convencionalmente considerado recto y lo colocan en las bifurcaciones de lo imaginable, en el laberinto de la creatividad y el cruce de caminos en el que tenemos que tomar por nosotros mismos, bien la decisión de seguir caminando, asumiendo el riesgo de equivocarnos, bien, el quedarnos quietos y arropados bajo el manto del estado de cosas dominante.

Hay dos formas de considerar la metáfora: 1) como accidente lingüístico; y 2) como la auténtica naturaleza del lenguaje y del pensamiento. Según la primera, el lenguaje, la palabra, el habla en general, son fenómenos sometidos a reglas formales que lo condicionan absolutamente. Cualquier salida de esas reglas, supondrá un accidente, un error fatal en el proceso de homogeneización, regularización y universalización de *una* determinada forma de acceso a la realidad. Sin embargo, desde la segunda, asumimos lo que en el lenguaje hay de ambiguo, de ambivalente, de irregularidad, de excepción, de apertura de lo cultural hacia los márgenes de lo concebible, hacia la posibilidad de construcción de utopías y alternativas. La metáfora, pues, como un instrumento más del proceso cultural, contribuye a la crítica de la homogeneización del mundo *apartándose* –en la medida de lo posible- *de las pautas aceptadas y generales de inteligibilidad* del mismo.

Sin embargo, no podemos afirmar con rotundidad que el *uso* de las metáforas siempre sea funcional a los objetivos de un proceso cultural de creación de sentidos alternativos. En muchas ocasiones, tal y como veremos en el siguiente epígrafe, el empleo de metáforas puede servir para ocultar intereses privados que “ideológicamente” se presentan como públicos. En ese sentido, lo metafórico puede cumplir dos funciones culturales, muy cercanas a los bloqueos ideológicos del pensamiento y de la acción. Por un lado, el uso de metáforas, puede conducirnos al *desplazamiento y confusión del significado* de las palabras. Por ejemplo, cuando en los partes de guerra se habla de “escenarios” o “actores” del conflicto, se están desplazando las palabras, y, con ellas, las acciones a un nivel semántico alejado de lo militar: parecería que estamos en un teatro donde todo lo que ocurre no es cierto, es sólo una representación teatral, y, por tanto, “aparenta” ser menos cruel. Y, por otro lado, la metáfora puede conducirnos al *desvío del sentido de las palabras*, haciendo creer a los receptores de las mismas que lo

que se está diciendo y construyendo metafóricamente ya *existe* en la práctica.. Veamos lo que se dice en el artículo 1.1 de la Constitución española de 1978: “España “*es*” un estado social y democrático de derecho”. España -un territorio geográfico y político concreto- se define del siguiente modo: a) es un *Estado* -prolongación política que hace pensar en una autoridad neutral central con legitimidad para aplicar la violencia-; b) *Social* -lo que supone que dicho Estado a través de su aparato institucional va a intervenir satisfaciendo las expectativas y necesidades de la sociedad influyendo en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano-; c) *Democrático* -otra suposición que permite la ilusión de la creación de condiciones de participación y decisión populares-; y d) de *Derecho* -lo que nos induce a pensar que todas esas actividades estatales van a ser reguladas normativamente y que todas las expectativas sociales van a estar garantizadas jurídica y procesalmente al mismo nivel. “España *es* un Estado Social y Democrático de Derecho, es un buen ejemplo de metáfora que *desvía* el sentido literal de las palabras desde su significado inmediato –un orden normativo situado en el marco de la metodología de la acción social capitalista- a otro que *parece ser* más funcional a las expectativas y reivindicaciones de *todos* los ciudadanos.

Ahora bien, lo que nos interesa resaltar, por el momento, es que sea “desplazando”, sea “desviando” el sentido de las palabras, las metáforas siempre cumplen un papel cultural importantísimo. Como planteaba el famoso “teorema de Thomas”, cuando las personas otorgan realidad a un conjunto de ficciones, estas *son reales en sus consecuencias*. No es lo mismo pensar en un “campo de batalla” o en un “paisaje de guerra” que en un “escenario de conflicto” o en un “teatro de operaciones”: las reacciones ante los discursos de guerra pueden ser muy distintas por parte de la sociedad. Y, en el mismo sentido, no es lo mismo resaltar las funcionalidades de una norma fundamental con el sistema económico e ideológico dominante, que presentarla como una “descripción ontológica” de una realidad ideal o utópica que se propone *como si* ya estuviese dada de una vez para siempre: ¡España *es*...! Cuando los ciudadanos introyectan tal definición ontológica de la realidad como algo que ya existe, como algo propio que hay que defender a través del diálogo y el control democrático de las instituciones, las consecuencias de la misma tendrán, para bien o para mal, una “eficacia” real.

Por esas razones, y como veremos más adelante, no debemos confundir la presencia de metáforas en el proceso cultural con el conjunto de relaciones “reales” frente a las cuales se reacciona. No vivimos únicamente en un mundo de ficciones. Vivimos en el mundo real, con todas sus contradicciones y todas sus relaciones de poder que atraviesan cada milímetro de nuestra experiencia cultural. Pero vayamos por partes.

2.2) Metáforas *versus* Mentiras: el poder anticipador de las “antiutopías” (Huxley y Skinner)

Aquí nos encontramos con una dualidad de importancia capital para reconocer el poder metafórico del proceso cultural. Una cosa es reconocer la posibilidad de pensar y crear otros mundos que no son este mundo; y otra es intentar imbuir a los otros una forma de ver el mundo que sólo nos beneficia a nosotros. Es decir, estamos ante dos cosas distintas: una, la capacidad de crear y fomentar alternativas; y otra, la mentira, como forma de manipulación que induce a los que reciben el mensaje a creer que lo que decimos es la verdad, ocultando los intereses espurios que en realidad estamos buscando satisfacer.

No se quiere decir con esto que la manipulación no implique creatividad y la búsqueda de alternativas sí: estamos ante dos formas de creatividad humana. Lo que ocurre es que la mentira conlleva siempre manipulación de las conciencias en beneficio propio; mientras que el pensamiento alternativo es claro y diáfano al oponerse a un estado de cosas que nos parece injusto o susceptible de mejora “para todos”. La mentira bloquea el diálogo; la búsqueda de alternativas lo necesita como base de su propia posibilidad. La mentira usa el tiempo verbal del pasado enmascarándolo de presente, por esa razón manipula y engaña. La alternativa usa el tiempo verbal del presente con posibilidad de futuro, por esa razón “empodera” a los que la buscan. La mentira bloquea el futuro al reducirse a la defensa del mero interés personal o grupal. La alternativa se abre siempre al futuro dado que parte de un descontento frente a alguna trama de relaciones que va contra las mayorías. El mentiroso sabe la verdad y la oculta para beneficiarse personalmente. El crítico, el rebelde, el alternativo se opone a esa verdad y la denuncia para poder construir otra en beneficio de todos. La mentira es una creatividad destructiva de las relaciones humanas. La crítica y la alternativa, es una

creatividad constructiva que propone mejores relaciones con los otros, con uno mismo y con la naturaleza.

Lo importante es resaltar que esa creatividad, manipuladora o constructiva, está implícita en el lenguaje humano, es decir, en nuestra forma de acceder a la realidad. A través de la metáfora, de la ficción, de la búsqueda de alternativas no se pretende engañar para conseguir beneficios personales, sino defendernos ante las posiciones que afirman que las cosas son como son y no pueden ser cambiadas.

El proceso cultural es siempre un proceso “tensivo”, es decir, disconforme con los estados de cosas pretendidamente inmutables y cerrados. El ser humano siempre está en tensión entre el mundo en que le ha tocado vivir y en el que desearía estar. Por eso, el mejor proceso cultural es el que se empeña en potenciar la creatividad humana en su búsqueda incesante de nuevas formas de vida. Sin embargo, el poder de la mentira, entendida como la privatización de la imaginación creativa y el consiguiente bloqueo de conocimientos y prácticas alternativas, conduce a consecuencias desastrosas para la construcción de relaciones emancipadoras. La emancipación siempre es un fenómeno social y colectivo que requiere, por un lado, una mentalidad abierta a la cooperación y la solidaridad, y, por otro, una inteligencia creadora inconformista. Sin embargo, a los seres humanos les es muy fácil deslizarse de dicha tensión hacia la aceptación ciega y acrítica de lo existente. Es difícil y hasta agotador asumir que nuestra naturaleza de animales culturales se basa en ese proceso “tensivo” que nos coloca siempre ante la disyuntiva de aceptar el orden dominante, por ejemplo capitalista, o rebelarnos ante las injusticias y desigualdades en las que, por lo general, el poder se ha sustentado históricamente. Y esto ha tenido como consecuencia que desde tiempos inmemoriales los seres humanos añoren los estados paradisiacos de naturaleza donde todo parecía tener un nombre cierto y donde esa facultad tensiva del lenguaje y de la cultura desaparecía bajo un manto de certezas inamovibles.

Ya en 1932 Aldous Huxley advirtió de los altos costes que tendríamos que pagar si renunciábamos a la creatividad y a la imaginación crítica. En su famosa novela *Brave New World*, Huxley¹ construye un mundo en el que para conseguir la felicidad, entendida como la estabilidad y la pasividad ante lo que se nos impone, los seres

¹ Huxley, A., *La doble crisis*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1949;

² Huxley, A., *Un mundo feliz*, Debolsillo, Barcelona, 2003; Archera Huxley, L., *Este momento sin tiempo: una visión personal de Aldous Huxley*, Árdora, Madrid, 1999

humanos tenían que renunciar al cambio: *We don't want to change. Every change is a menace to stability* . Y la estabilidad requiere robots, no seres humanos. En “el mundo feliz” no hay emociones, no hay sentimientos, no hay identidad, no hay arte, no hay historia, no hay amor, y, por consiguiente, no hay exterioridad a las necesidades que imponen “los gobernantes”. Todos están determinados a adaptarse a lo que la comunidad les impone. Y si alguien comienza a pensar, los gobernantes, además de medios “convencionales” como los educativos y los genéticos, usan la “hynopaedia” o control de los sueños; y, si esto no basta, el mismo gobierno distribuye entre sus súbditos la droga “soma”, narcótico que elimina radicalmente todo atisbo de creatividad y de crítica. La mentira se eleva al rango de lo absoluto, relegando toda posibilidad de cambio y creatividad al mundo de los salvajes.

Lo mismo sucede en la también famosa novela de B.F. Skinner *Walden Two*. Las preguntas que se hizo Skinner son casi las mismas que nos planteó Huxley: ¿Cuál es la mejor conducta para el individuo en sus relaciones con el poder y el grupo?, y ¿cómo se puede inducir al individuo a comportarse de un modo funcional a las exigencias del poder absoluto?. Frazier, el personaje protagonista de la obra de Skinner, lo dice claramente: si es que queremos una sociedad manejable y unos “ciudadanos” obedientes, nos vemos obligados a mentirles, a hacerles creer que es imposible crear algo nuevo que lo que se les ofrece. El autocontrol y la disciplina son los valores que “deben” preferir por encima de la imaginación, las emociones y la creatividad. Pero, claro está, para eso hay que mentirles y hacerles pensar que son libres y autónomos.

La facultad anticipadora del futuro que derrocharon Aldous Huxley y Bertrand F. Skinner en sus “antiutopías de felicidad estática y pasiva”, es impresionante. Hoy en día, calificamos ya la sociedad en la que vivimos –por lo menos, los que tenemos la “suerte” de haber nacido en países económicamente desarrollados- como la “sociedad de consumo”: espacio simbólico y material donde el “soma” lo obtenemos, por un lado, a través de la ficticia satisfacción que proporciona el hecho de *ir a comprar* algún objeto, el cual pasa inmediatamente al cajón de los recuerdos nada más está en nuestras manos; y, por otro, al *preferir la estabilidad* que nos aportan nuestras democracias formales a la experimentación de nuevas formas sociales de participación y decisión

· Skinner, B.F., *Autobiografía*, Fontanella, Barcelona, 1980; *Walden dos*, Martínez Roca, Barcelona, 2001; *Beyond Freedom and dignity*, Cape, London, 1972 (hay versión española con el título *Más allá de la libertad y la dignidad: un profundo estudio del hombre y la sociedad*, Salvat, Barcelona, 1989);

populares: nos mienten y nos mentimos votando siempre a los mismos políticos que presentan una y otra vez los mismos programas para, a su vez, incumplirlos sistemáticamente una vez ganadas las elecciones; y nos mienten y nos mentimos cuando sólo vemos la realidad a través de unos medios de comunicación más interesados en el triunfo en el mercado que en formar democráticamente a lo que denominan la “opinión pública”.

2.3) Las metáforas en acción: Gulliver, la expulsión del Paraíso Terrenal y otras metáforas culturales

Veamos algunas narraciones que ejemplifican lo que venimos diciendo. Acudamos, en primer lugar, a la obra capital de uno de los escritores más críticos de la razón moderna, Jonathan Swift, nos referimos a su famoso libro *Los viajes de Gulliver*. Durante el cuarto de sus viajes, Gulliver llega a la isla habitada por los caballos, los Houyhnhnms (onomatopeya inglesa del relincho). La sátira de Swift se ceba contra todos los defectos que él ve en la naturaleza humana: la corrupción, la debilidad corporal, las falsedades, las costumbres licenciosas, etc., y lo hace resaltando el lado, unas veces cómico, y otras trágico de la forma humana de vivir la vida. Los *houyhnhnms* dominan a los *yahoos*, seres humanos degradados e inferiores en todo a los caballos, y, claro está, confunden a Gulliver con uno de esos *yahoos* despreciables, sucios y “mentirosos”. En el capítulo cuarto de este cuarto viaje, Gulliver está intentando comunicar a sus “amos” las características básicas de los seres humanos o *yahoos*. En ese relato, los caballos se irritan por la capacidad que tienen los humanos para decir “cosas que no son”, inventarse realidades que no existen y, que según ellos, dificulta enormemente la capacidad de comunicación. “El *dudar* y el *no creer* son tan poco conocidos en aquel país –cuenta Gulliver de los caballos-- que los habitantes no encuentran palabras para proceder en tales circunstancias”. Esos “animales sociales” sólo pueden hablar de “mundos que son”, por lo que ni siquiera pueden pensar en alternativas al mismo. No tienen la posibilidad de crear ficciones, metáforas,

· *Viajes de Gulliver*, J.A. Mestas, Algete (Madrid), 2003; para nuestros intereses consúltese Swift, J., *Tercer y cuarto viajes de Gulliver*, Fontamara, Barcelona, 1981

representaciones del mundo en el que viven, es decir, son animales sociales, pero no culturales. En definitiva, no tienen la capacidad de trascender su realidad, “facultad – observa Swift- tan perfectamente entendida y tan universalmente practicada entre las humanas criaturas”.

La sátira, el pesimismo antropológico y la crítica de Swift, van dirigidas contra las costumbres y las prácticas políticas anglosajonas de inicios del siglo XVIII; y lo hacía desde lo que él mismo denominó la “ira solidaria”: la capacidad para sentirse indignado en nombre de otros que hubieran sido víctimas de la tiranía institucional o de la opresión política, lacras que Swift consideraba propias del ser humano y contra las que luchó durante toda su vida. Por ello, las aventuras de Gulliver tienen un alcance tan universal y tan corrosivo. Es difícil encontrar en la literatura universal una parodia tan cruel de lo humano: la denostada capacidad de inventar ficciones que impedían la propia comunicación humana al basarse más en lo que no es que en lo que es. El mismo Gulliver duda en volver a su país natal y rechaza la posibilidad de marcharse de la comunidad equina, pues la considera un “paraíso” de bondad y sinceridad. El pesimismo antropológico de Swift, nos muestra la constante humana por querer volver al estado de naturaleza donde las cosas parecen que son lo que son. Los caballos no pueden ver otra realidad que la que se presenta ante sus ojos. Y al rechazar las ficciones, desprecian también cualquier otra forma de creatividad cultural, dado que ésta siempre parte de que las cosas pueden ser de otra manera. Gulliver, por primera vez en todos sus viajes, pretende quedarse en ese mundo de relaciones diáfanos y ciertas. Pero es la propia asamblea de houyhnhnms la que lo expulsa de su comunidad. Saben que Gulliver es un ser humano y no quieren verse contaminados por la capacidad de pensar y crear “mundos que no están en este mundo”: es decir, no quieren implicarse en el proceso cultural de acceso y reacción creativo en el que los seres humanos estamos irremediabilmente sumergidos.

Cosa que sí ocurre en otro magnífico relato, esta vez del escritor ruso Dostoyevsky. En su pequeño cuento llamado *El Sueño de un hombre ridículo*, la irrupción de un ser humano en un mundo paradisíaco donde nadie miente, donde nadie se preocupa por crear otros mundos, hace que los habitantes se dejen seducir por el placer y el morbo de la metáfora, de la ficción. Nuestro “hombre” se sorprende de esa naturaleza virginal y comienza a predicar el placer del engaño, de la duda, de la relación

basada en la incertidumbre, de la utilidad de no quedarse en el estadio natural. Cuando el hombre ridículo se da cuenta de que con sus prédicas ha destruido esa naturaleza paradisiaca, de que la capacidad humana de plantear alternativas se ha convertido en el dominio de la mentira, de los intereses egoístas y de la violencia desatada por la tendencia a la apropiación del mayor número de bienes, y percibe con horror que estas perversiones de lo metafórico comienzan a primar sobre la potencialidad creativa de lo humano que él quiso inculcar a los habitantes de ese paraíso de certezas, pretende volver al anterior estado de cosas. En su sueño, pues en definitiva todo el relato no es más que una pesadilla, nuestro hombre intenta “ridículamente” que aquel mundo vuelva a su estado natural paradisiaco. Pero ya es tarde. Los habitantes de ese mundo han probado lo que significa, y las posibilidades que tiene, el ser seres humanos completos. Ya no quieren volver, aunque seguramente lo echarán de menos con el tiempo, a su etapa de pre-humanidad. Y acaban riéndose del lunático que predica paraísos y estados naturales.

Ray Bradbury, en sus fantasiosas y “realistas” *Crónicas Marcianas*, vuelve sobre el mismo tema, aunque esta vez desde un ángulo distinto. En uno de los relatos, una nave espacial de la Tierra llega a Marte para encontrar a terrícolas que viajaron a ese planeta en otras expediciones y de los que nunca más se tuvieron noticias. El relato no tiene desperdicio. Nada más llegar a Marte son recibidos con indiferencia e incluso recelos por parte de los marcianos. Los terrícolas no podían concebir que alguien pudiera despreciar a los colonizadores, portadores de “la” verdad y el progreso. Al final se dan cuenta de lo que ocurre. Todos los humanos que aterrizaron en Marte, habían sido encerrados en un manicomio. En su conversación con el director del centro, éste les dice que los seres humanos son los seres más peligrosos de todo el universo ¿Cómo es posible –se indignan los terrícolas- si nosotros hemos inventado la forma de conocer, entender y dominar el universo? ¿Cómo nos podéis llamar peligrosos si hemos creado la poesía, la política y el humanismo?. El director del centro de salud mental los mira con una expresión escéptica y les espeta en la cara: ¡claro está! Los seres humanos no sólo habéis creado ficciones, metáforas, y habéis inventado símbolos tan recurrentes como las banderas o los valores nacionales..., eso todo el universo lo hace. El problema no reside en vuestra capacidad inagotable de crear e inventar ficciones, sino que sois capaces de creer que dichas ficciones son *la verdad*, que son algo así como cosas

sagradas por las que está justificado, incluso, la guerra, la tortura y la muerte. Por esa razón -podían afirmar los marcianos-, tenemos el deber con el universo de encerrarlos en sanatorios mentales, y no permitir que vayáis pregonando la violencia y la guerra por la defensa de meras ficciones y simples metáforas.

Los productos culturales no son más que eso: ficciones que deben ayudar a mantener la vida y la convivencia y no la muerte y la violencia. Una bandera, un himno, unas ideas, unos libros, no son algo cerrado, dogmático, uniforme, sino perspectivas, formas plurales y renovables de acercamiento a la realidad. Ahí reside el peligro de nuestra capacidad metafórica y de crear “mundos que no son”. Cosificamos nuestras ficciones, nuestras metáforas y somos capaces de matarnos por ellas. Ahí radica la ambigüedad de nuestra mayor potencialidad cultural: la creación e institución de “falsedades creativas” que, si por un lado, nos permiten “prolongar” nuestra experiencia, por otro, dificultan la reproducción armoniosa de la vida. Los marcianos de Bradbury nos muestran la ambigüedad de lo humano.

Sin embargo, la metáfora cultural que mejor expresa lo humano la encontramos en la Biblia. Concretamente, el libro del *Génesis* constituye una de las metáforas culturales que mejor definen la naturaleza humana una vez que ésta ha abandonado su dependencia de la naturaleza, es decir, después de la expulsión del Paraíso. A partir de ahí, perdimos la inocencia y entramos irremediablemente en el mundo de lo cultural, de lo humano. Una vez que Adán y Eva cometen el llamado pecado original bajo la promesa de “ser como Dios”, o sea, de poder estar más allá del bien y del mal, quedan despojados de su naturaleza paradisíaca –o, lo que es lo mismo, natural- y comienzan, primero, a sentir que *tienen cuerpo*, segundo que los domina el *tiempo* y van a morir y, en tercer lugar, que van a tener que depender de su *trabajo* para poder sobrevivir.

En el estado natural el cuerpo, es decir, las necesidades, las pasiones o los sentimientos no constituían parte esencial de los pobladores del paraíso. Caminaban desnudos y satisfacían sus exigencias con sólo elevar un brazo y elegir el alimento. Sin embargo, ahora, en el estado cultural, reconocen en sí mismos la vergüenza por su desnudez y el poder que las necesidades ejercen sobre ellos. Hasta el momento, han vivido sin máscaras y sin necesitar nada. A partir de ahora, tendrán que “cubrirse”, que enmascararse e inventar formas que permitan, no sólo la satisfacción de sus necesidades, sino la posibilidad de construir nuevas necesidades más allá de las

inmediatas y “naturales”. En segundo lugar, descubren que para conseguir satisfacer y crear necesidades ya no pueden esperar a que se las ofrezca la voluntad divina: tendrán que trabajar y para ello tendrán que pensar en métodos e instrumentos que les faciliten las tareas (la idea de propiedad privada tiene mucho que ver con ese “castigo” divino que nos obliga a conquistar nuestro entorno vital).

En el estado cultural hay que inventar técnicas que nos permitan dominar la naturaleza y que faciliten el trabajo necesario para la supervivencia. “En el caso del hombre –afirma Ignacio Ellacuría- (el trabajo no es) únicamente...una acción física que transforma físicamente la realidad, sino...una acción en que el hombre transforma la realidad...haciendo que su vida ya no sea puramente biológica”. Fuera del estado natural, tenemos que “hacernos cargo de la realidad” de nuestras vidas, ya que al “hacer” nos vamos “haciendo a nosotros mismos” al margen de los condicionantes biológicos y naturales. Al tener que “hacer” nuestras vidas, el trabajo se convierte en fuente instrumental –humana-de realidad, prolongando más allá de lo concebible los límites de lo humano.

Y, en tercer lugar, la expulsión del estado natural nos pone ante lo más inquietante: los habitantes del paraíso se dan cuenta de repente que van a morir, que el tiempo no es una entidad absoluta e inamovible, y que tienen que preocuparse por conseguir alguna parcela futura, en la hipótesis –que surge con fuerza con la expulsión del paraíso- que haya algo más allá de la vida. Aunque nos duela, somos humanos, es decir, somos seres con cuerpo, con necesidades, laboriosos y dotados de la conciencia de que vamos a morir. A partir de ahí tenemos que “hacernos cargo” de nuestras vidas y, para sobrellevar lo mejor posible la expulsión del estado natural, nos vemos obligados a construir una segunda naturaleza, la cultura.

La antropología, la mitología y el psicoanálisis han mostrado cómo el proceso cultural comienza a partir del primer enterramiento de un ser cercano. “Conjeturamos – dice Steiner- que, entre todas las especies animales, los hombres son los únicos que cultivan, conceptualizan y se representan por adelantado el terror enigmático que engendra la propia extinción personal”. Saber que tenemos un cuerpo caduco, débil e insatisfecho, que tenemos que trabajar para sobrevivir, que hay que sufrir para parir y que vamos a morir, son certezas de las que hemos tenido que huir “culturalmente”, con el objetivo de hacer más fáciles las tareas de la vida.

En la crueldad psicológica que subyace a la expulsión del paraíso, tomamos conciencia de nosotros mismos como cuerpos, como trabajadores, como seres temporales. Esto nos ha empujado a la acción y a la reflexión cultural. La conciencia del cuerpo, nos lleva a la creación de metáforas que nos permitan satisfacer y crear necesidades que, a partir de ahí, ya no serán exclusivamente naturales, sino que estarán mediadas por el proceso cultural. La conciencia del trabajo, nos conduce a la exigencia de hacernos y construirnos nuestro propio mundo. Y la conciencia del tiempo, a ser conscientes de que sólo somos un intervalo en el despliegue de la historia, y, por supuesto, que hay que aprovecharlo hasta en sus más íntimas posibilidades. Construyendo estas metáforas e imágenes culturales ¿nos estamos mintiendo a nosotros mismos o, en realidad, constituyen la base para pensar y actuar de un modo diferente al del estado natural y paradisíaco? Nada más Dios expulsa a los hombres de su condición paradisíaca coloca a un ángel, armado con una espada de fuego, para impedir que retornemos a dicho “lugar”. El símbolo, la metáfora, la ficción, ¿la mentira? del Paraíso, nos recuerda que estamos “condenados” a asumir nuestra naturaleza humana, nuestras imperfecciones y nuestra necesidad de creatividad y de invención para aliviar, en la medida de lo posible, la nostalgia, imposible de satisfacer, de volver al “estado de naturaleza”, donde las cosas “son como son” y no como “deberían ser”.

Una vez “expulsados del paraíso”, de las condiciones “naturales de vida”, o sea, una vez instalados en el proceso cultural de acceso a la realidad, comenzamos a reaccionar *metafóricamente* ante las relaciones sociales que priman en un momento histórico concreto: relaciones de intolerancia, de solidaridad, de belicismo, de paz, de explotación, de cooperación, de marginación, de inclusión. El mundo y lo real dejan de ser algo dado de una vez para siempre, y pasan a ser contemplados y vividos “humanamente”. Para bien o para mal, hemos entrado en la Edad de Hierro y dejado atrás, tal y como añoraba Don Quijote, la Edad de Oro donde no se es consciente ni del cuerpo, ni de la necesidad de trabajar, ni, por supuesto, de la muerte. Una vez dado el paso decisivo hacia lo humano, comenzamos a ver y sentir “culturalmente” el mundo, a construir metáforas, símbolos y representaciones que nos ayuden a seguir viviendo, ya irremediablemente “dejados de la mano de Dios”.

2.4) Las metáforas no *sustituyen* a la realidad

La historia del proceso cultural va a consistir, pues, en la continua creación de metáforas y representaciones que permiten la construcción y reconstrucción “humana” de la vida, enfrentada en muchas ocasiones al horror que siempre surge cuando se cosifican determinadas ficciones y símbolos que, al ser separados de la mutable e incierta condición humana, funcionan como una nueva naturaleza inmodificable. Veamos algunos ejemplos.

Colocado en el punto de mira de la Inquisición, Cervantes, como judío, como seguidor de Erasmo, como “humanista”, creó *El Quijote* como la gran metáfora de la tolerancia, pues a inicios del siglo XVII se es testigo del horror de la Inquisición y del oscurantismo de una Contrarreforma religiosa que mataba y torturaba por el mero hecho de disentir de sus ficciones elevadas a dogmas. Lars von Triers en *Bailando en la oscuridad* usa otras metáforas para intentar que rechacemos un sistema que, si por un lado propicia la creatividad, la danza, la música, la amistad o el amor, sigue, por otro, justificando y aplicando implacablemente el horror frío y legalmente justificado de la pena de muerte, o sea, del asesinato de Estado. Con *Imagine*, John Lennon usa las metáforas adecuadas para que cambiemos el mundo que nos rodea y construyamos otro más justo y pacífico. Sólo con leer “a contrario” los versos de la canción de Lennon, podremos percibir las contradicciones en las que vivimos: religiones, poesía, violencia, paz, terror, felicidad. La versión que de *Imagine* han realizado la israelí Noah y el argelino Cheb Haleb, muestra, en los dos idiomas enfrentados en el Oriente Próximo a causa del fundamentalismo sionista, la posibilidad de la creatividad y la imaginación humana por un mundo mejor y más pacífico. Los revolucionarios franceses, con su reivindicación de libertad, igualdad y fraternidad, convirtieron en derecho las metáforas de más de dos siglos de lucha contra la opresión feudal y la monarquía absoluta. Y, finalmente, cuando las feministas nos repiten una y otra vez que “lo personal es político”, están intentando transportarnos metafóricamente más allá de los significados dominantes que encierran a la mujer en el ámbito doméstico y subordinan los afectos y las relaciones humanas a la fría y pura razón –que se resiste a ser calificada como ficción- patriarcal.

Sin embargo, hay que dar un paso más en la argumentación. Cuando utilizamos el término metáfora, nos recuerda de nuevo E.P. Thompson, “queremos decir mucho más que figuras del lenguaje” con las que perfeccionamos nuestro estilo. “La metáfora es, en sí misma, una prueba de poderosas motivaciones subjetivas, completamente ‘real’ como su objeto, completamente efectiva...en su intervención histórica”. De ahí la relevancia del proceso cultural para comprender los sentimientos y los razonamientos de los seres humanos ante el mundo que les ha tocado vivir. Pero lo cultural –a pesar de sus continuas metáforas y ficciones-, no es un ornamento que embellezca o legitime una determinada política, una versión de la economía, o determinadas propuestas morales. Lo cultural, como hemos visto en los ejemplos aducidos más arriba, es el proceso mental de reacción, sea de júbilo o de rechazo, frente a las circunstancias y a los contextos en los que nos movemos. Reaccionamos culturalmente, no sólo porque existan textos que nos interpelan y nos hacen pensar el mundo, sino también –y fundamentalmente- porque vivimos en contextos de relaciones que no son neutrales ni estáticos ni universales, sino productos de ideologías, dinámicos y siempre situados en la tensión entre lo particular y lo universal. Ahora bien, sin la reacción cultural, sin el conjunto de metáforas –plurales, cambiables e intercambiables- que se han ido planteando a lo largo de la historia con el objetivo de superar, de ir más allá, de lo existente y de lo posible, aún estaríamos viviendo, para bien o para mal, en el estado de naturaleza en el que, como en el caso de los houyhnhnms, no podemos ni dudar ni dejar de creer.

Ahora bien, a pesar de *El Quijote*, no dudamos en afirmar que la intolerancia, el racismo y la xenofobia existen, y que, por ejemplo, los inmigrantes reciben en muchas ocasiones un trato vergonzoso y brutal; asimismo, es posible afirmar que, a pesar del impacto visual y moral que produce *Bailando en la oscuridad*, el asesinato de Estado continúa perviviendo en muchos lugares de nuestro mundo, y que, incluso en naciones de larga tradición humanitaria, la degradación humana por motivos políticos sigue estando a la orden del día, tal y como está ocurriendo en la Base Militar de Guantánamo, donde los presos son humillados y torturados cotidianamente pasando por encima de las potenciales garantías que contienen las fórmulas Estado de Derecho u Orden Internacional. Del mismo modo, seguimos viviendo en sociedades donde las mujeres, por el mero hecho de serlo, ganan menos salarios que los hombres y consiguen

puestos de menor importancia jerárquica en las empresas y en las administraciones públicas. Para terminar, ¿es posible defender que vivimos en un mundo de metáforas y ficciones cuando vemos a niños palestinos lanzando piedras contra tanques y misiles teledirigidos?.

La realidad está ahí, delante de nosotros, a veces, monstruosa, otras, admirable. Pero está “ahí”, antes y después del texto cultural. No todo es ficción, no todo es metáfora. Si así pensáramos, la realidad se evaporaría en la miríada de textos que pugnan por comprenderla, explicarla e interpretarla. Y eso no es así. La guerra contra Irak está ahí y sus consecuencias son tremendamente reales, por lo menos en el número de víctimas inocentes. La metáfora cumple cabalmente su papel de construir “mundos que no son este mundo” partiendo, irremediabilmente, del mundo que realmente existe. Un mundo donde el abismo entre los más ricos y los más pobres se hace cada vez más profundo e insondable. Un mundo donde los conflictos bélicos entre grupos étnicos se presentan por los medios de comunicación como conflictos culturales y no como son, en realidad, conflictos impulsados por las potencias europeas y anglosajonas para conseguir el dominio de determinados recursos naturales. Un mundo donde los enfermos de SIDA norteamericanos pueden adquirir a bajo precio los medicamentos genéricos que les aseguran una vida digna, pero que a los enfermos africanos o asiáticos se les niega por razones puramente comerciales o de beneficio económico de las grandes corporaciones farmacéuticas.

Si realmente pretendemos reaccionar culturalmente, debemos hacerlo frente a “ese” mundo que, como vemos, no sólo está conformado culturalmente sino también por relaciones de poder y de dominación desiguales. No podemos quedarnos únicamente frente a lo que nos dicen los textos y productos culturales. Debemos saber dónde estamos insertos y cuáles son las jerarquías que componen la interioridad del poder y de la dominación. *Las metáforas no sustituyen a la realidad*. Por tanto, lo que hace que una metáfora cultural se convierta en algo fundamental para el proceso de humanización, no es considerar que la realidad se confunda con los textos culturales de que disponemos, sino que *problematic* estética, filosófica o políticamente dicha realidad; que, establezca la distancia necesaria para que podamos contar con instrumentos críticos que permitan al mayor número de personas salir de esa “interioridad” impuesta por el poder y construir “exterioridades” (mundos que no son

este mundo) al orden que los diferentes sistemas de dominación nos presentan como los naturales e inamovibles.

2.5.- Los sueños de la razón producen monstruos: crítica y elogio de la utopía

2.5.a) ¿Qué sugiere el grabado de Goya?.-

Veamos lo más minuciosamente que podamos el grabado, prestando atención al decorado en el que se sitúa la acción (tanto la parte central como sus márgenes). Así, lo primero que vemos es un hombre que se inclina sobre la mesa, como durmiendo, como sufriendo, como ocultándose de algo. Moviéndolo un poco los ojos, observamos la mesa y lo que hay encima: suponemos que son papeles, libros, quizá alguna pluma. Después, aparecen los monstruos. Por supuesto, los monstruos como objetivo principal que se ha propuesto el artista.

Estamos ante un grabado que define todo un estado cultural: la Ilustración y el horror que le produce al hombre las conquistas realizadas y los ¿avances? en lo que respecta al individuo solitario que piensa, que hace, que fabrica, que sueña. Goya entrevé, desde sus sombras y las sombras de su época, los resultados contradictorios de todo un esfuerzo por liberar al hombre de lo trascendente y colocarlo en el mundo, en la realidad, en lo observable, que ha realizado el pensamiento ilustrado. La razón, sea ilustrada o reaccionaria, no es algo así como una entidad que haga referencia a algo objetivo, sólido, físico, que pueda ser analizado al margen de la historia, de los contextos sociales, económicos y culturales, o de la incansable actividad humana por comprender y mutar tanto sus propias posibilidades de comprensión del mundo, como el mismo mundo en el que vive. Más que razón, o racionalidad, en sí, sería mejor hablar de razonamientos, del proceso a partir del cual el ser humano se orienta hacia dentro (introspección), como hacia fuera (extroversión).

En tal sentido, el proceso de razon(ar) sobre el mundo no es otra cosa que el resultado del esfuerzo humano por construir un instrumento, un medio poderoso que nos permita crear, reflexionar e, incluso, transformar el conjunto de relaciones sociales, psíquicas y naturales en las que nos encontramos en un momento histórico determinado.

Es un producto cultural entre otros, pero como instrumento es de vital importancia para saber “situarse” en la realidad. Como producto cultural, la razón, sobre todo la que se ha creado para orientarse en el mundo de relaciones occidentales, parece dominar todo lo humano, pues siempre tendemos a considerar “natural” e “inmutable” –y, por tanto, objeto de estudio sistemático y ahistórico- a los instrumentos que imponen una (nuestra) concepción del mundo. Padecemos, pues, y en gran medida dentro de nuestras coordenadas culturales, algo así como un “complejo de Zenón”, un síndrome de horror ante los contenidos reales y una exaltación de los instrumentos y medios que nos deberían servir para conocerlos y transformarlos. Para Zenón, y junto a él toda la “escuela eleática de pensamiento” presidida por la figura del gran negador del movimiento del ser Parménides, Aquiles, el de los pies ligeros nunca podrá alcanzar a la lenta Tortuga pues entre ellos siempre habrá una *lógica* mitad de la mitad de la distancia que los separa. El “complejo de Zenón” reside en eso, en el establecimiento de todo un sistema de coherencias lógicas a partir del cual Aquiles nunca alcanzará a la sonriente y triunfante Tortuga.

Pero, con todo, la razón, como instrumento cultural y subjetivo privilegiado, también tiene sombras. Quizá el único modo de comprender en qué consiste ese “misterio” o esas “astucias” de la razón, sea observando sus luces y sus sombras, sus logros y los obstáculos que nos impiden un conocimiento contextualizado y un disfrute estético y sensual de nosotros mismos, de los demás y de la naturaleza. Nadie mejor que Rousseau para observar esa ambigüedad de la razón. Mientras que en sus obras iniciales sobre los orígenes de la desigualdad humana se exponen argumentos en contra de “la” razón, dado que su despliegue en el mundo ha provocado más desastres que utilidades, en su más famoso libro *El contrato social* asistimos a la construcción del Gran Texto de la Modernidad Racional, asimismo susceptible de recaída en eso que hemos denominado “complejo de Zenón”: las pasiones deben ser controladas y anuladas en la actividad política, todo lo que no sea susceptible de ser reconducido al Gran Instrumento, debe ser rechazado por antiguo y reaccionario. A esa dejación de lo más humano, de todo lo que hemos podido construir a lo largo de siglos, se le llama Voluntad Racional.

A través de la cultura, de la razón humana desplegada en la ciencia, en la moral, en el Estado, puede actualizarse toda la potencialidad de aquel ser cantado por Pico della Mirandola. Sin embargo, Goya hace que aparezca el sueño, y con él los monstruos.

Aquí hay dos interpretaciones posibles: la razón se duerme; la razón sueña. Tanto en un caso como en el otro, la razón, la cultura, el esfuerzo de representación del mundo externo, del mundo interno y de las relaciones sociales en la que estamos situados, produce monstruos. Si se duerme, si no está vigilante, si no permanece despierta, los monstruos saldrán de sus escondrijos. Porque están ahí. Por mucho que hayamos construido todo un mundo de artificios, de símbolos, de teorías y de teoremas, los monstruos se agazapan en nuestro interior. El *infierno* bulle justo al lado del *paradiso*. Las flores del mal despliegan sus hedores mezclados con el néctar de los olimpos. El ser humano es una alacena de maldades y deficiencias. Los muros destrozados y las ruinas que el ser humano va dejando como estela de su paso por la vida acaban impidiéndole vislumbrar otro futuro que el de la represión de su propia maldad y su misma deficiencia.

La cultura, la razón, tiene que estar alerta, disponer sus vigías alrededor del castillo maculado en donde se debate interminablemente la naturaleza humana contra sí misma y contra todo lo que construye. Las diferentes formas de tortura a las que el hombre ha sometido al hombre: la guerra y la devastación; la injusticia que supone imponer la pobreza para que otros naden en la abundancia; la enfermedad; la locura; el asesinato; la explotación del ser humano por el ser humano; la destrucción del entorno natural que sistemáticamente lleva a cabo; la envidia; la mentira... Si la razón se duerme, los monstruos llenarán la estancia donde descansa. Rousseau ya nos advirtió de los peligros de sustituir el hombre natural por el hombre artificial, aunque al final sea éste quien triunfe “absolutamente” sobre aquél. Las artes y las ciencias acarrearán la pérdida de la inocencia. Hemos probado el fruto prohibido y ya no hay escapatoria: los monstruos aparecerán nada más nos relajemos.

Los monstruos también aparecen cuando la razón sueña. Y en esta segunda interpretación, también encontramos dos vertientes. ¡Cuántos crímenes ha cometido el ser humano al intentar reproducir el reino de los cielos en la república de la tierra!. ¡Cuántas luchas por la justicia y la dignidad han embellecido la condición humana basándose en ideales y utopías! En la historia de la humanidad han proliferado

visionarios cuyo objetivo principal ha consistido en declarar la *yihad*, la cruzada, la guerra santa o la solución final exterminadora contra todos los que no compartían la profecía, la verdad, el sueño.

De poco nos ha servido la advertencia que Homero plasmó en una de los textos culturales fundadores de nuestra visión del mundo, la *Odisea*. Ulises, el aguerrido y astuto inventor del Caballo desde el que se aniquiló la fortaleza donde vivía raptada Helena, colocó cera en los oídos de sus hombres para no dejarlos caer en la tentación de dejarse seducir por el canto de las sirenas. El poeta escribe en el portón de nuestra cultura que lo humano consiste en concebir quimeras y seguir las como si fueran realidades. El barco pasa cerca de los cantos de las sirenas empujado por la fuerza de los remeros, mientras Ulises, sordo a la llamada de “la” verdad, amarrado al palo mayor de la nave, no se permite el lujo de dejarse llevar por el encanto de la quimera, por los anhelos de regresar o de construir el paraíso perdido. Ulises, al inicio de lo que ahora denominamos el espacio cultural occidental, está ahíto de paraísos y sólo pretende llegar a Ítaca, su casa, su verdadero rincón en el mundo, su realidad. Ítaca no es una visión, no es una quimera, no es producto de alguna profecía escatológica. Ítaca es la tierra, la realidad, el lugar donde nos relacionamos unos con otros, el espacio donde prima la cultura, no la naturaleza repleta de árboles mágicos que producen manzanas de oro o bañada por ríos de miel y azahar; ni tampoco la “naturaleza” construida por el hombre: el conjunto de instituciones, conjuntos de reglas, normas y organizaciones que intentan desplazar las contradicciones y las imperfecciones de que estamos compuestos. Tanto el paraíso terrenal como el paraíso institucional no añaden nada al anhelo de llegar a Ítaca. Ítaca es el ideal de vida en común, el rechazo de la soledad del individuo, el horizonte al que nos proponemos llegar, el lugar donde poder descansar y también, cómo no, luchar por nuestros proyectos.

El “idealista” no es el “visionario”; éste dispone, aquel propone. El visionario oculta sus intereses y proclama la verdad a la que hay que llegar “aunque perezca el mundo”. El idealista enjuicia el mundo a partir de los hechos reales, y desde ese juicio nos presenta razones para actuar en aras de otra realidad, sabiendo de antemano que el horizonte se aleja nada más que intentamos acercarnos a él en soledad, aislados de los otros, creyendo en que con sólo pensar el futuro éste ya habitará en nosotros. Sin ideales no podemos vivir. Con visiones paradisíacas que nos esperan al otro lado de la esquina,

sólo podremos sobrevivir, y siempre lo haremos atenazados por el miedo a no ser justos modelos de la profecía...o del sueño.

Recordemos los “sueños” de los conquistadores de América, hombres ebrios de profecías milenaristas, de huecas esperanzas de hallar la isla de las Amazonas, la tierra de César o el secreto de la alquimia. Varias civilizaciones –espacios culturales, tal y como veremos más adelante- sucumbieron a esos sueños. Tengamos presente los sueños de la comunidad racial única de un Hitler o del sistema de “apartheid” impuesto política y militarmente durante años en algunos Estados norteamericanos y en la Suráfrica dominada por la minoría blanca descendiente de los *boers*. Pesadillas aún bien asentadas en las mentalidades obtusas de los que siguen realizando asaltos racistas o xenófobos contra gentes cuya única “culpa” es ser diferentes en el color de su piel o en la profundidad de sus creencias acerca de lo sagrado, y que se despliegan cada día cerca de nosotros. No olvidemos las escatologías milenaristas que predicán comunidades idílicas nada más superemos los condicionantes de nuestra fase histórica, nada más purifiquemos al ser humano de todas sus impurezas y debilidades: ahí están los millones de muertos en la Camboya de Pol Pot, los horrores contra las mujeres y los “infieles” impuestos por los talibán, las masacres que directa o indirectamente surgen de la labor depredadora de las grandes corporaciones transnacionales, que destrazan el medio ambiente para conseguir refrigerar sus fábricas de automóviles que luego serán consumidos en el Occidente del mundo, y que se presentan como “la única vía a la felicidad”. No olvidemos la destrucción de vidas humanas y la hipoteca de daños irreversibles dejada a miles de personas, en Hiroshima y Nagasaki, aún no juzgadas por algún tribunal de Nüremberg al haber sido efectuadas bajo el nombre de las libertades y el derecho. Tenemos la responsabilidad de ser conscientes de los efectos del desastre nuclear de Chernobil o los millones de afectados por los desplazamientos obligatorios que imponen las empresas multinacionales y las aberraciones de ejércitos “paramilitares”, alegando la bandera del progreso técnico, comercial y la libertad individual.

Tampoco debemos dejar de lado las generaciones afectadas por el sueño del mercado global que eleva las abstracciones de la “competencia perfecta” o el “equilibrio general de la economía” -precios-salarios- a categorías pretendidamente naturales que nada ni nadie puede discutir. Si existe la pobreza, el desempleo, el hambre, éstas son

consideradas “externalidades”, algo externo a los funcionamientos absolutizados del mercado, por lo que tales hechos quedan al margen de la responsabilidad de los agentes económicos. El mercado, al absolutizarse, sólo puede ser juzgado por el mercado mismo. Al igual que el arte sólo puede ser juzgado por el propio arte, y la política por la política... Las consecuencias sociales y humanas no le conciernen a los visionarios.

Desde su grabado, Goya nos advierte de estos peligros a los que una razón perezosa o una razón escatológica nos conduce. Hemos creado la cultura para armarnos de símbolos, de instituciones, de textos, de lenguajes que nos permitan dotar de sentido a nuestra acción y procurarnos un pedacito de identidad, un espacio de pertenencia en el aquí y el ahora, en el presente, en la vida cotidiana. A través de la cultura humanizamos nuestras relaciones con el entorno natural, social y con nosotros mismos.

Pero humanizar no tiene en sí necesariamente una carga positiva. Humanizar puede conducir a la esperanza o al horror. No hay garantías a priori de que el proceso de humanización, es decir, la cultura no desemboque en la violencia o en la explotación.

Es en este sentido, desde el que podemos leer las reflexiones del gran crítico de arte George Steiner. En casi toda la obra de este gran conocedor del arte y la literatura occidentales, late una incógnita que, a veces, se convierte en un lamento. ¿Cómo es posible que justo al lado de los campos de concentración nazis pudiera sonar la música de Bach o se estuvieran imprimiendo de nuevo los textos de Goethe?. Aún más, ¿cómo explicar que los mismos que torturaban y asesinaban a cientos de miles de personas sometiéndolas a las más increíbles situaciones y vejaciones pudieran al anochecer sentarse y disfrutar con los acordes compuestos por Mozart o Brahms?. ¿Es que acaso la cultura no podía hacer nada al respecto? O, mucho peor aún, ¿contiene la cultura, como algo propio, la tendencia a la destrucción, o, al menos, la posibilidad de justificar cualquier tipo de horror?.

Tanto una conclusión, la cultura como algo inane frente a la violencia, como la otra, la cultura como coartada para la dominación, son tremendamente demoledoras. Y nos llevan a un callejón sin salida si entendemos lo cultural al margen del conjunto de relaciones sociales en las que vivimos cotidianamente nuestras vidas.

Como bien advirtió Max Weber, la modernidad, el periodo histórico que se inicia en el XVI y perdura hasta nuestros días, ha consistido fundamentalmente en un proceso profundo de diferenciación de esferas que se van independizando unas de otras.

La religión, la política, la economía, la moral, la estética...comienzan a ser consideradas, desde la teoría –y con enormes consecuencias prácticas- como compartimentos estancos, como parcelas de la realidad humana que pueden entenderse como si estuvieran puestas entre paréntesis, incontaminadas, susceptibles de un conocimiento especializado, es decir, aislado de todo lo que lo rodea. Desde diferentes puntos de vista se han intentado construir teorías puras de la economía (escuela neoclásica), del derecho (diferentes formalismos y esfuerzos lógicos), del arte (el arte por el arte), etc. La cultura, en el sentido desde el que la contempla Steiner, también ha sufrido ese proceso de diferenciación. Leer novelas o contemplar obras de arte, ya tiene poco que ver con la vida cotidiana. Uno puede disfrutar con **Los Miserables** de Víctor Hugo y llevar adelante sus tareas de explotación del ser humano, sin que tal lectura afecte en lo más mínimo a nuestra sensibilidad. Vamos al cine y vemos **Bailar en la oscuridad** de Lars von Triers o **La Mirada de Ulises** de Theo Angelopoulos, películas que muestran las atrocidades de la pena de muerte o de las guerras civiles y salir del cine como si nada, tal es la distancia, la diferenciación, que se ha levantado entre nuestras vidas y los productos culturales. Parece que nada tienen que ver con lo que vemos y vivimos cotidianamente. Sólo serían productos estéticos sin influencia alguna sobre nuestros compromisos morales o políticos.

Los monstruos a los que se refería Goya eran, a pesar de la distancia histórica e ideológica, muy parecidos a los que hemos padecido en el siglo XX: la guerra, la violencia, la dominación, la locura de un mundo en cambio. El sueño de la razón sigue produciendo monstruos. Por pereza o por sobre-estimulación no vamos a poder desprendernos de esas monstruosidades. Parece que están insertos en la misma “naturaleza” del proceso de humanización que es la cultura.

Pero, como aquellos trabajadores de Exeter Stret, hay que aprender a decir ¡no!. Por tal razón, desde aquí, desde estas páginas, vamos a decir no a este pesimismo antropológico. Sin dejar de tener presentes las pesadillas goyescas, vamos a intentar reconstruir lo cultural desde sus aspectos más positivos. Los sueños de la razón nos advierten de los peligros de un *proceso cultural* que se separa de las realidades concretas; de una “metodología de la acción social” ajena a las necesidades y valores necesarios para que los seres humanos podamos luchar por nuestras concepciones de la dignidad. Un “proceso cultural”, en fin, separado de los seres humanos.

Construyamos otro. Si, de una vez para siempre, logramos enraizar la conciencia de que tenemos la capacidad (la potencia) y la posibilidad (las potencialidades) de “reaccionar” culturalmente frente al mundo de un modo creativo y alternativo, esos sueños de una razón que duerme o que sueña, podrán indicarnos el camino, no de nuevas utopías o visiones imposibles, sino el camino para la construcción de las condiciones sociales, políticas, económicas, religiosas y espaciales que *empoderen* a las mujeres y hombres concretos, de carne y hueso; mujeres y hombres que no sólo tienen la evidencia de que piensan individualmente, sino de que actúan e intervienen colectivamente en y para el mundo. Mujeres y hombres concretos que día tras día construyen eso que llamamos “humanidad”

2.5.b)- El poder de “nombrar”: dos interpretaciones desde el proceso cultural.-

Un día Tzu-Lu le preguntó a Confucio: “Si el Señor de Wei esperara de ti que llevaras el orden a su estado, ¿a qué darías prioridad?”. A lo que Confucio respondió: “Sin duda alguna, a ordenar adecuadamente los nombres”. En esta sentencia del gran filósofo chino, recogida en su obra *Analectas* (13/3), se puede encontrar esa ambivalencia de principios que rigen todo proceso cultural.

1).- primer acercamiento

La frase de Confucio nos sitúa, en primer lugar, en el centro de toda la tradición “ideológica” que ha intentado con todos los medios a su alcance bloquear los circuitos de *reacción* cultural, y ha dedicado todo su esfuerzo teórico a “ordenar” los nombres, a denominar, a designar, a darle una identidad a todo ser vivo o inerte. Nombrar, dar nombre, está muy cercano a “numerar” y numerar a ordenar, lo que exige necesariamente establecer jerarquías. Por eso la *Biblia* en su primer libro comienza diciendo: “en el principio fue el Verbo”: la palabra que otorga nombres a las cosas y las jerarquiza de mayor a menor importancia. Desde el inicio de nuestra forma de ver el mundo, pensamos que existe una entidad trascendente a nosotros, que está situada más allá de nuestras imperfecciones y contradicciones, y que nombra –crea- lo existente. A

Arquímedes se le atribuye la frase: dadme un punto de apoyo y moveré el mundo. Ese punto de apoyo en nuestra tradición es la capacidad de nombrar.

Al encontrarse con lo que después llamaríamos América, los conquistadores españoles dedicaron una gran energía a cambiar los nombres de aquellos con quienes se topaban en su afán de conquista y expansión: de este modo gran parte del imperio incaico pasó a denominarse Perú, debido a un mal entendimiento del conquistador de la palabra quechua que significa río; o denominaron Yucatán a una zona en la que los mayas que se encontraban con los conquistadores españoles pronunciaban un vocablo parecido al nombre otorgado a la región sur del actual México y que venía a significar: “no te entiendo” (el “no te entiendo” vino a denominar todo un vasto territorio, en el que aún hoy siguen predominando los conflictos de interpretaciones del mundo y de la vida). Lo mismo podríamos decir de los cambios de nombres de accidentes geográficos que impusieron portugueses, españoles, ingleses u holandeses por todas las partes del mundo: esto condujo a que todas las referencias geográficas y culturales que se tenían de los diferentes continentes sólo fueran reconocibles por los propios expedicionarios y, lo que fue más importante, por las empresas que los seguían de cerca, y desconocidas para todos los que vivían en dichos lugares. Poco importaba que los nombres de lugares, pueblos, montañas o tradiciones populares tuvieran otra denominación y, por consiguiente, otras referencias culturales. Lo importante era nombrar, denominar o, lo que es lo mismo, dominar procurando que los que vivían bajo otras referencias se vieran de ahora en adelante bajo las premisas de los que tenían la capacidad de poner en práctica el Verbo, la palabra de Occidente, considerada como la única forma de ver e interpretar el mundo.

Para el espacio cultural occidental, nombrar ha tenido siempre dos connotaciones básicas: por un lado, la aceptación de que en todo término, en todo lenguaje, en toda comunicación late una trascendencia, un ser, una finalidad o un concepto que está fuera del lenguaje y que lo condiciona. Esta trascendencia, llámese Dios, Historia o Razón, es la que garantiza la significatividad del lenguaje y, con ella, la estabilidad de la comunicación humana. Dios es el que nombra. La Historia es la que nos contempla desde el futuro. La Razón es la que controla nuestros impulsos naturales. Sin algún tipo de trascendencia, es decir, sin algún tipo de referente separado y aislado

de nuestras imperfecciones, la comunicación, como decimos, en el espacio cultural occidental, sería imposible.

La segunda connotación del nombrar en Occidente, que tiene mucho que ver con la anterior, es la siguiente: entre el lenguaje, el signo, la palabra y la realidad –es decir, entre las proposiciones lingüísticas y el estado de cosas al que se refieren- se da siempre una relación de independencia. Entre las palabras y las cosas no hay una relación clara. Cada una se convierte en un “espacio” separado. Nada, excepto la trascendencia que se elija, nos puede garantizar que lo que se dice tiene que ver con un contexto social e histórico concreto.

Nuestra tradición cultural se basa en la construcción de dualismos: el nombre y lo nombrado, el sujeto y el objeto, el espíritu y el cuerpo, lo masculino y lo femenino, la esencia y la apariencia. Dualismos en los que no prima una relación de igualdad, sino de dominación de un polo del dualismo sobre el otro: el nombre, la palabra, el lenguaje, priman sobre la realidad; el sujeto que investiga o actúa sobre el objeto de conocimiento o de la acción; el espíritu –o la mente- sobre el cuerpo –es decir, las necesidades; la esencia – la forma universal y absoluta sobre la apariencia, lo plural, lo impuro, lo imperfecto. Y cada término dominante se hace coincidir con lo masculino, mientras que lo femenino pasa a un segundo plano, a un plano de inferioridad. En nuestra tradición cultural predomina, pues, la existencia de una Verdad, de alguna Verdad que siendo trascendente y, por tanto, ajena, a los contextos cotidianos donde se llevan a cabo nuestras vidas, constituye un mundo cerrado a lo alternativo, a lo plural, a lo diverso. La trascendencia “ nombra”, establece el dualismo y con él la jerarquía de lo real, y, por tanto, regula de un modo necesario e inevitable nuestras vidas.

2).- segundo acercamiento

Pero de la frase de Confucio podemos sacar otra conclusión, lo que nos lleva a otro camino, a otra forma de ver y actuar en el mundo. Si es que podemos dar nombres a las cosas, entonces es que *no hay* un orden absoluto que nos impida construir una alternativa al mismo. Si Confucio, un filósofo, una persona que ama el conocimiento y la vida, puede nombrar las cosas de un modo distinto a como ya están designadas, entonces el ser humano puede abrogarse la posición de Dios, de la Razón o de la

Historia. Cuando la serpiente está tentando a Adán y Eva, lleva a cabo su acción bajo la promesa de que si lo hacen, los seres humanos serán como dioses. “Seréis como dioses” si conocéis la diferencia entre el Bien y el Mal y no os contentáis con lo que la Palabra Divina ha colocado en vuestras mentes. A partir de ahí, podréis nombrar lo que os rodea en función de vuestras necesidades y criterios. Le podréis dar nombre a las cosas, y con ello crear vuestro mundo a vuestra imagen y semejanza, no a la imagen y semejanza del Verbo Divino. Si cabe la posibilidad de nombrar de otro modo el mundo que nos rodea, entonces nos está permitido cambiar, transformar, revolucionar el orden dominante.

Lo cultural consiste, a un nivel muy general, en nombrar, en hacer explícito al ser humano el mundo que lo rodea. El objetivo básico de toda “reacción” cultural abierta y dinámica consiste en recordarnos una y otra vez que tenemos la posibilidad de crear el ambiente en el que nos movemos, que ese ambiente no es absoluto ni inamovible, que todo depende de nuestra capacidad de llevar a la práctica la potencialidad que tenemos de designar lo que es y lo que debe ser el mundo. Pero para ello tenemos que desprendernos de aquellas dos connotaciones que subyacían a la interpretación que Occidente hace de esa capacidad humana de nombrar las cosas: la existencia de una trascendencia absoluta que nos nombra, y la tendencia a ver el mundo desde una perspectiva dualista que separa la Verdad de las verdades, lo Universal de las particularidades, que hace imperar un Absoluto sobre la relatividad de nuestras existencias.

Lo cultural no es un terreno armónico. Más bien es un *campo de luchas* entre diferentes formas de ver y actuar en el mundo. En los “procesos culturales” siempre se da un gran componente de tensión. El más importante de los cuales es el que nos induce a rechazar las formas hegemónicas de regulación, de orden y jerarquía que se nos imponen *ideológicamente*, y el proceso que nos induce a optar *culturalmente* por la emancipación, por la diversidad, la pluralidad y las alternativas. En esta *tensión cultural* estamos situados. Sólo debemos elegir entre dos polos: o aceptar las relaciones dominantes o rebelarnos y proponer alternativas.

Lo cultural, entendido como *proceso* que se aleja de las trascendencias y los dualismos “ideológicos” que bloquean los circuitos de *reacción* cultural, no nos garantiza la felicidad, la justicia o la solidaridad. Lo que sí nos propone es la lucha por implementar nuestras capacidades y nuestras potencialidades. La felicidad y el bienestar

no están ahí para ser consumidos como las manzanas del paraíso. Tenemos que luchar por ellos asumiendo la exigencia de emancipación que subyace a los *procesos culturales* como posible e hipotética guía de nuestra capacidad de construir valores y llevar a la práctica acciones culturales de subversión y de transformación de los órdenes hegemónicos.

2.5.c) *El Monje y el Filósofo*: tres pasos para construir puentes culturales.-

1er. paso: Las identidades “construidas”.-

Está claro que no podremos conocer o comprender las culturas sin atender a sus producciones espirituales y sociales que otorgan la identidad a las personas y los grupos que las comparten. Nos sentimos cercanos de una forma de vida específica en función de los productos culturales concretos con los que tenemos afinidad, y la vemos como algo alejado, cuando no nos vemos reflejados en sus producciones y símbolos. De ahí la sorpresa que tenemos cuando leemos algún texto traducido de, por ejemplo, escritores chinos o japoneses, y sentimos que compartimos sentimientos, valores y deseos. Recuérdese cuando hablábamos de las orillas y los puentes que las unen. Son los puentes, es decir, las construcciones que “unen” las orillas los que tienen la mayor cualificación cultural, ya que unen las diferencias y sirven de paso para cualquiera que quiera atravesarlos y conocer lo que hay más allá de sí mismos. Pero lo más corriente es sentirnos “identificados” con alguna de las dos orillas, mientras paralelamente despreciamos a los que desde la otra también organizan y perciben sus vidas del mismo modo cultural con que nosotros actuamos en nuestro entorno.

En el *Monje y el Filósofo*, libro en el que discuten un filósofo occidental y un monje budista –aparte de todo, padre e hijo-, queda patente lo que venimos diciendo. Para el budismo no hay realidades sólidas, todo es fluido. Ninguna X es igual a X, sin reconocer inmediatamente que también es No X. Ser blanco es también ser “no blanco”, es decir, somos también negros, rojos, amarillos, mulatos, etc., ya que todos somos seres humanos que reaccionamos culturalmente frente a las realidades que se nos imponen. Y, por la misma razón, nadie es en sí mismo considerado un ciudadano, sino

que también es un inmigrante y un emigrante: alguien que se mueve y se constituye –no por sus rasgos diferenciales-, sino por lo que nos une a todas y todos: la humanización de la existencia.

Menos sólida aún es para el budismo la naturaleza del yo individual, el cual es considerado como una impostura, como una falacia que hace creer al ser humano (occidental) que su esfera personal, o lo que es lo mismo, su identidad es sagrada, es decir, no puede ser tocada por los otros ni ser afectada por la naturaleza y, a la vez, se la asume como el centro de toda responsabilidad moral: de ahí la importancia de la idea de culpa en el ser humano individual occidental y, asimismo, la importancia que se reconoce a la identidad del individuo y a los grupos en los que se inserta. Todo esto nos suena familiar, pues es la consecuencia de siglos de reflexión filosófica occidental sobre la responsabilidad moral del individuo solitario y alienado de sus contextos sociales. Para el budismo, sin embargo, no existe una instancia individual sólida, homogénea y permanente –la persona-. Más bien se parte de la fluidez de la existencia y de la interrelación entre el yo y todo lo que lo rodea. De ese modo, no importan tanto las consecuencias morales internas que la culpa provoca en los individuos occidentales, como haber roto la cadena de actos en los que todos deben perseverar para mantener la felicidad del conjunto. Para el budismo, la categoría más importante en materia moral no es la identidad, sino la *continuidad de actos* que propicien la felicidad general. Este diferente punto de vista tiene consecuencias jurídicas importantes y que marcan la distancia entre las dos formas de acercarse a la realidad: la budista y la occidental. En la India no hay un concepto que se acerque al nuestro de derecho (como esfera propia de la persona y sus derechos individuales, de los que goza abstractamente aunque no pueda ponerlos en práctica); el que más se le acerca es el de “justa exigencia”: no se tendrá derecho a derechos hasta que no se cumplan los deberes correspondientes con respecto a la comunidad. Los productos culturales como la filosofía y la ética son diferentes en el budismo y en el cristianismo; y ambos permiten que nos sintamos identificados con una explicación, una interpretación y una intervención en el mundo distinta.

Sin embargo, el acercamiento budista a lo cultural no nos explicaría la razón que llevó a Thomas Hardy y a sus compañeros a decir que tenían derecho a algo que estaba prohibido por las leyes de su país. Reconozcamos también lo que de importante tiene la otra orilla, la de la cultura occidental: sí, todo es fluido, *pero si no lo empujamos para*

que fluya se quedará quieto. Por ejemplo, el derecho es un producto cultural concreto; y las normas jurídicas electorales de finales del XVI decían que sólo podían votar los propietarios. Como decíamos, Thomas Hardy y sus compañeros eran trabajadores manuales; y estos quedaban excluidos de la producción y reproducción de las condiciones políticas del momento en que vivían. Sin embargo, ellos se rebelaron, *empujaron* el sistema de relaciones que les impedía incidir en la configuración de los parlamentos y exigieron su derecho al voto.

Así surge el puente cultural: todo es fluido, nos dice el budismo; no hay un yo separado del entorno en el que vivimos; pero ese entorno nos puede parecer injusto y, entonces, lo empujamos para que se mueva y nos vamos recolocando en otro sistema de relaciones. Del mismo modo, los esclavos negros de Haití, con bastante menos éxito que la reivindicación puramente electoral de los parroquianos de la taberna La Campana, se levantaron contra los productos culturales: leyes, valores, símbolos, instituciones que los mantenían ancestralmente en el estado de esclavitud. El esclavo no era un sujeto, era un mero objeto que se compraba, se usaba y se tiraba cuando no servía al propietario. Por supuesto, como afirma el budismo, no hay un yo identitario que nos separa de los otros y de la naturaleza; pero sí hay un “nosotros” que lucha contra la dominación y la explotación salvaje que han supuesto las múltiples formas de esclavitud que han “adornado” de sangre y miedo la historia de la expansión colonial occidental. Los esclavos haitianos, mezclando en sus mentes y en sus antorchas las antiguas tradiciones traídas de África con los ideales y valores de la Revolución Francesa, comenzaron a empujar los fluidos y a exigir lo que poco a poco, a lo largo de innumerables luchas y sufrimientos, fue denominándose los “derechos humanos” de las mayorías populares.

2º Paso.- La *montaña* es el resultado de la dialéctica entre *cima* y *laderas*

El proceso cultural, ese fenómeno que permite que surjan disidentes del orden jurídico o identitario dominante, es algo más que los productos culturales que lo conforman: las piedras del puente son importantes, pero lo que las une es la línea del arco que ellas forman. El proceso cultural emancipador puede definirse como el proceso a partir del cual los seres humanos se relacionan creativamente con el mundo, con la realidad en la que desarrollan sus vidas. Es decir, es un *proceso*, no sólo de creación de

identidad –de sentimiento de pertenencia-, sino también de *creación de sentidos*. La cultura nos permite sentirnos como seres pertenecientes a una nación, a una forma de vida, a un modo específico de ver y entender el mundo; pero también, cuando la definimos como “proceso”, nos permite plantear objetivos, finalidades, valores que dan sentido a nuestras vidas y que pueden ir contra las pautas de identidad que nos hacen aceptar y justificar algún estado de cosas como si fuera el único y el natural.

Repitamos lo que decíamos más arriba al utilizar la imagen de la montaña. Está claro que la cima de una montaña, por mucho que nos atraigan las alturas inaccesibles y pretendidamente puras, no es nada sin las laderas, mucho más accesibles y contaminadas de las impurezas humanas. En las cimas no se puede vivir, son demasiado inaccesibles; en las laderas vivimos, pero siempre lo hacemos mirando hacia las cimas. En las cimas no podemos vivir y en las laderas sí; pero sin las cimas nuestras vidas no tienen sentido. En las laderas vivimos pendientes de las cimas, pero en ellas están los árboles y la piedra necesaria para mantener erguida la montaña. Pero sin la cima, sin lo que está allá arriba y nos atrae irresistiblemente, la montaña deja de serlo para convertirse únicamente en un conjunto de elementos sin sentido. Aquí radica la tensión cultural más importante de todas.

Siguiendo con nuestra imagen, el proceso cultural reducido a identidad es el que se despliega en las laderas de la montaña: naciones, formas de vida, literaturas, símbolos...que nos hacen sentir miembros de una comunidad. Pero también la cultura, entendida como “proceso cultural” es *también* la subida hacia la cima. Es construir finalidades, objetivos que nos hacen salir de nuestro pequeño entorno y lanzarnos a descubrir otras identidades, otras formas de pertenencia, otras creencias, permitiéndonos comprender y enjuiciar críticamente el entorno identitario en el que hemos nacido y hemos sido educados. Los ciudadanos del jurado que condenó a Sacco y Vanzetti compartían la misma sensación de pertenencia cultural (literatura, teatro, instituciones) y todos ellos interactuaban en el mismo espacio cultural que el de los gobernantes de su época; pero, Sacco y Vanzetti, alimentados por la lucha contra la opresión, buscaban dar otro sentido a su existencia; un sentido diferente del que tradicionalmente esos símbolos de identidad les otorgaban. Al luchar social y culturalmente, arriesgando sus propias vidas, crearon un sentido diferente y desde ahí lograron vencer a la irracionalidad, pues permitieron que otros muchos comenzaran a percibir y a actuar

sobre la realidad social, la naturaleza y a ellos mismos de una forma distinta, de una forma revolucionaria y subversiva de los órdenes hegemónicos.

Repitémoslo: cuando hablamos de proceso cultural, estamos haciéndolo, pues, del proceso de humanización que permite justificar o criticar, legitimar o rechazar el conjunto de relaciones dadas entre los seres humanos y la naturaleza, -tanto externa (naturaleza física) como interna (naturaleza psíquica)- y entre los diferentes grupos sociales que existen en un momento histórico y en un espacio físico y simbólico determinado (naturaleza social).

La cultura, entendida ya como proceso cultural de humanización, tiene esta doble característica: la construcción y transformación de sentidos (objetivos, finalidades, ideales) y la construcción y transformación de identidades (producciones y artificios culturales que permiten la sensación de pertenencia). Sentidos e identidades configuran la doble cara del proceso cultural como proceso de humanización. Ambos son el armazón sobre el que se levanta la idea cultural de humanidad. A través de la postulación de objetivos, finalidades o ideales vamos dando un sentido a nuestras acciones. En todas las formas de vida se da esta tendencia. Podemos decir que estamos ante lo universal del proceso cultural: dar sentido a la vida humana más allá de los límites en los que la encierran la naturaleza y las convenciones. En lo que dichas formas de vida se diferencian (y éste es desgraciadamente el ámbito de lo cultural que se presenta como “la” cultura) es en el modo de concretar esos sentidos a sus circunstancias particulares a través de la producción cultural (ciencia, arte, filosofía, religiones...).

No se quiere decir con esto que haya un sentido trascendental que sobrevuele las diferentes formas de vida y sus diferentes formas de acceso a la realidad. Nada de eso es argumentable desde el entendimiento de lo cultural como proceso de humanización. Tan artificial, y, por ello mismo, tan humano es la postulación de un ideal, la creación de un sentido, como la escritura de una novela, como producto

cultural. No hay sentidos trascendentes ni situados más allá de la vida concreta de los seres humanos; lo que sí encontramos es la tendencia hacia la creación y recreación de sentidos que hacen cada vez *más humana* la vida.

Esa tendencia es universal. Pero los diferentes productos culturales –los diferentes contenidos de la acción social- que van concretando dicha tendencia son plurales y diferenciados. Adquirimos identidad al educarnos e instruirnos dentro de una formación social en la que compartimos un conjunto de productos culturales que nos hacen ser diferentes de los que se relacionan en otras formaciones sociales. Estas “diferencias” son fundamentales, tanto para conocer y respetar las peculiaridades de las distintas formas de acceso a la realidad, como para reconocer que no hay un punto de vista, una perspectiva, única y absoluta desde la cual valorar todas las formas de vida.

El ideal de *lo cultural* como proceso de humanización no radica en alcanzar un grado evolutivo cultural en el que toda la humanidad comparta los mismos sentidos y los mismos productos culturales. El ideal es otro; consistiría en el reconocimiento de que no hay separación absoluta entre los diferentes caminos que la humanidad ha planteado para conseguir su propia humanización. Sólo si tenemos una concepción abierta de nuestra forma de acceso a la realidad, podremos plantearnos un acercamiento tolerante y solidario con otras formas culturales.

3er. paso: el papel de las fantasías (entre mitos y logos).-

Accedemos, pues, culturalmente a la realidad. Y esto significa que explicamos, interpretamos e intervenimos sobre la misma utilizando tanto “conceptos” (*logos*) como “imágenes”(mitos). Ya en los albores de la forma occidental de ver el mundo, Platón, acérrimo enemigo de todo pensamiento “no racional”, es decir, no reductible a conceptos, nutría todos sus análisis de imágenes míticas. Algunas de estas imágenes se han convertido en “tópicos”, lugares comunes a partir de los cuales vamos apropiándonos de la realidad que nos rodea: la caverna, el carro tirado por los dos caballos (la pasión y la razón), Er y el mundo del Hades...

La comprensión de la realidad no puede reducirse únicamente al logos, es decir, a la aplicación y ordenación de conceptos. Funcionamos también a través de imágenes, de metáforas, de mitos, que intentan “expresar” los misterios de la naturaleza, de las

relaciones sociales y de nosotros mismos. Aún más, necesitamos esas metáforas y esas imágenes como antídoto frente a las tendencias objetivantes y reificadoras de la racionalidad lógica.

No sólo a través de la ciencia conocemos el mundo. Las grandes producciones poéticas, artísticas, literarias, cinematográficas, e, incluso, musicales, han aportado mucho al conocimiento y a la acción humanas, y, asimismo, han desbaratado formas explícitas de ordenar los conceptos y los valores que se consideraban como inmutables, aportando, en el mejor de los casos, caminos *menos rígidos* para encontrar o construir alternativas al estado de cosas dominante. La imagen y la metáfora constituyen los instrumentos de los que se sirve la conciencia mítica para ofrecer un punto de vista distinto, aunque complementario, del que propone el logos.

En el proceso cultural, mitos y logos, la fantasía y la razón, cumplen dos funciones tan necesarias, como no excluyentes, en el esfuerzo humano por acceder a la realidad: en primer lugar, mitos y logos son dos formas de “apalabrar” la realidad, de darle nombre a las cosas, es decir, hacerlas existentes para nosotros: sólo cuando “nombramos” algo, ese algo comienza a formar parte de nuestra “imagen de la realidad”. Y, en segundo lugar, mitos y logos, constituyen dos formas de dominar la contingencia radical en la que se debaten los seres humanos. Contingencia que nada tiene que ver, en este análisis, con la certeza de la muerte. Tiene que ver con el hecho de que contamos únicamente con nosotros mismos y con nuestra acción cultural y social sobre el mundo.

La naturaleza humana es plural: bajo su concepto entran a formar parte múltiples y variadas formas de vida; es policéntrica: compartimos un mundo con diferentes formas de acceso a la realidad; y es polisémica: no existen lenguajes privilegiados que muestren la esencia de la misma, sino, al contrario, convivimos con una pluralidad de modos de conceptualizar y nombrar el mundo. Sin embargo, gran parte de la historia del pensamiento occidental ha consistido en una búsqueda de algún tipo de trascendencia o de absoluto que mitigase la incertidumbre de una existencia plural, sin centros definidos y sin significados absolutos. Si en la antigüedad predominaba el *horror vacui*, en la actualidad vivimos horrorizados ante las diferencias. Tanto el mito como el logos, la fantasía y la razón, cuando han actuado separadamente, han concluido en la imposición de un un tipo de absoluto negador de tal pluralidad, tal

policentrismo y tal polisemia. El logos sin el mito, el concepto sin la imagen, la razón sin la fantasía, se convierte en un dogma (los hechos son los hechos). Y, asimismo, el mito sin la tendencia a construir conceptos y fijar interpretaciones, se queda, bien en mero juego intelectual sin aplicabilidad práctica en el mundo (el arte por el arte), bien en imposición unilateral y uniforme de alguna leyenda de los orígenes (diferentes invenciones históricas de la unidad de una raza, etnia o pueblo).

Como decimos, en el proceso cultural, ambos, logos y mitos se complementan para facilitar el acceso humano (cultural) a esa realidad plural, pluricéntrica y polisémica. Si el *logos* apalabra –da nombre a la realidad- con la pretensión de atrapar esa realidad en una fórmula rígida; la *conciencia mítica*, lo obliga a flexibilizarse, ya que la imagen y la fantasía tienden a ser alusivas, tangenciales, abiertas, y susceptibles de ser interpretada de forma plural y tolerante. Si, por otro lado, el *mito* rechaza la contingencia humana en aras de una concepción absoluta o divinizada de la realidad; la *conciencia lógica*, al rechazar cualquier forma de visión trascendente de la existencia humana, controla las desmesuras de la fantasía.

Estamos ante dos actitudes frente al mundo y la vida: la actitud que el novelista Robert Pirsig, en su obra de culto *Zen and the art of motorcycle maintenance*, llamaba la actitud “clásica”: la que divide, la que analiza, la que disecciona, la que ve objetos separados de los sujetos y rechaza la consideración contingente y no necesaria de los fenómenos humanos o naturales; y la actitud “romántica”: la que ve totalidades, la que comprende con las emociones y la pasión, la que ve sujetos separados y distanciados de los objetos, p.e. técnicos, y la que acepta la contingencia y la relatividad de todas las visiones del mundo. Mientras que el logos –la actitud clásica- se ocupa de partes, los mitos –la actitud romántica- nos revelan el campo global de una naturaleza humana intrínsecamente polígota, policéntrica, polisémica y polifacética.

En la Introducción a las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, el filósofo alemán Hegel intuye la salida a esta dicotomía. Dice Hegel: “ Al *pensar* me elevo a lo absoluto por encima de todo lo finito y soy conciencia infinita, y al propio tiempo soy autoconciencia finita, de conformidad con toda *mi constitución* empírica. *Ambas partes se buscan y huyen la una de la otra*. Yo soy...ese conflicto y esa unión. *Soy la lucha*. No soy uno de los combatientes, antes bien soy ambos combatientes y la lucha misma”. El proceso cultural, tal y como aquí estamos definiéndolo, consiste en aceptar la idea de

lucha, de confrontación, de conflicto entre las dos actitudes vitales; ninguna de ellas por sí misma podría ser la buena sin dar a la otra su lugar, sin reconocer –como cita George Steiner- aquello mismo que la limita y la pone en tela de juicio.

Por un lado, el logos “dice” lo que es la realidad. Por otro, el mito, “quiere decir” como debe ser el mundo. Ambas son visiones necesarias y complementarias: la una sin la otra conduce al totalitarismo de la visión única o al relativismo del todo vale. Las dos juntas, componen la “matriz cultural” desde la que explicamos, interpretamos e intervenimos sin rigideces en nuestro mundo. El mito de una justicia universal o general para todos y el logos jurídico fijador de procedimientos y ritmos desde los que dilucidar los conflictos, constituyen elementos de una matriz cultural como la nuestra, en la que la palabra “derecho” y el concepto “derecho individual” tienen primacía sobre la palabra “deber” y el concepto de “deberes colectivos”, los cuales, por el contrario, predominan en otras matrices culturales, como es el caso de la oriental. Unir ambas perspectivas cumplirá, pues, dos funciones importantes: en primer lugar, ampliaría la posibilidad humana de expresión, al dar salida a su polifacetismo constitutivo; mientras que, en segundo lugar, posibilitaría romper las barreras que “parecen” interponerse entre las diferentes matrices culturales desde las que accedemos a la realidad, ya que quedaría rechazado cualquier punto de vista único y centralizador.

El logos, para ser completamente racional, requiere de, por lo menos, cinco intersubjetividades: es decir, de cinco acuerdos que, a su vez, necesitan un fondo común, un marco o matriz cultural que permita su despliegue: 1-la *intersubjetividad semántica*: compartir el significado de los conceptos que nos permiten ordenar y reordenar el mundo; 2- la *intersubjetividad empírica*: necesidad de que todos los que compartimos una forma de vida, compartamos, asimismo, lo que entendemos por hechos; 3- la *intersubjetividad lógica*: compartir procedimientos de comunicación y de habla; 4-la *intersubjetividad operativa*: lo que entendemos por actuar; y 5- la

intersubjetividad normativa: qué y cómo aplicar las normas y valores que pensamos son los más adecuados para regular nuestras acciones.

Ahora bien, la necesidad de la intersubjetividad, del acuerdo previo para vivir juntos, del reconocimiento de que individualmente no somos más que átomos desperdigados por un mundo sin sentido, no es tarea ni consecuencia exclusiva de la aplicación del logos. Estamos también ante algo previo: ante la conciencia mítica, entendiendo por mito, el conjunto de creencias que soportan nuestras concepciones y nuestra praxis en el mundo que nos rodea.

A diferencia del logos, la racionalidad mítica es siempre alusiva, no explícita, y su modo de referencia a la realidad es siempre tangencial. Asimismo, frente a la rigidez lógica del logos, la racionalidad mítica es fluida y cambiante: la única constancia que mantienen las narraciones míticas es la “constancia icónica”, es decir, la tendencia a ser narradas en determinadas ocasiones históricas, ya que, a pesar de su antigüedad siguen sirviéndonos de imagen de nuestra forma de acceso al mundo. La conciencia mítica, al contrario que la lógica, tiende a la inmediatez, es decir, a anular la distancia que el logos interpone entre el objeto y el sujeto de conocimiento: todos estamos implicados en el proceso cultural, ya que éste no reside únicamente en un conjunto de productos culturales que puedan ser analizados como si no tuvieran nada que ver con los sujetos que los han creado y que los están investigando.

Como nos advertía Heisemberg, no tratamos con realidades, sino con las imágenes que nosotros nos vamos haciendo de las mismas. Y estas imágenes están compuestas de cementos lógicos y míticos (de conciencias míticas y conciencias lógicas). Viene a la mente esa forma de cazar monos en algunas regiones del Asia meridional: los aborígenes introducen arroz en huecos de los árboles donde caben perfectamente las garras de los monos que pululan por tales espacios. Colocado el arroz, los cazadores se retiran tranquilos. Saben perfectamente que sus presas meterán sus garras en los huecos para coger el arroz y que una vez agarrado el montón, el puño cerrado no podrá salir del hueco. A la mañana siguiente, van y cazan tranquilamente a los monos que han pasado toda la noche intentando infructuosamente sacar el puño por donde antes habían introducido su garra abierta. No han podido, dada la rigidez de valores que los domina, saber discernir entre la vida o entre la satisfacción inmediata de su hambre. La realidad no es más que la forma de relacionarnos –lógica y míticamente-

con ella. Así, si separamos el objeto –el arroz en el interior del hueco del árbol- del sujeto, estamos ante una “racionalidad lógica”. En cambio, si interponemos fantasías y espejismos entre el sujeto y el objeto, estamos ante una “racionalidad mítica”. En cualquiera de los dos casos no se obtendrán elementos de juicio suficientes para ponderar entre la necesidad de satisfacer el instinto y el valor de una vida digna. Ahora bien, si consideramos que todo depende del sujeto y que no hay más realidad que la que construimos lógica y míticamente, es decir, que no hay realidad lógica en sí, como tampoco hay una realidad mítica en sí, sino interrelaciones que creamos para sobrevivir y para crear nuestras propias vidas, estaremos asegurando las condiciones para salvar la dignidad y, en su caso, la misma vida biológica.

Sólo con la interacción logos/mitos podremos salir de la rigidez de valores que está destrozando poco a poco las condiciones necesarias para reproducir la vida humana y natural. No hubiéramos podido –afirma incesantemente el filósofo español Carlos Paris- crear la ciencia moderna sin una inmensa capacidad fantástica. Ella es la que nos ha levantado sobre el mundo de las apariencias. Sin fantasía, ciertamente aliada con la razón, no se hubieran pensado las geometrías no euclídeas, ni la relatividad, ni las estructuras atómicas, ni las enroscadas espirales del ADN. Y sin fantasía no se hubiera soñado la utopía ni el mundo mejor que hoy ‘el pensamiento único’ nos quiere negar.

En el proceso cultural, imagen y concepto, razón y mito se dan la mano, siempre y cuando rechazemos la tendencia a la monopolización que ambas categorías padecen. Cuando lo que predomina es la conciencia mítica, estamos ante la depravación consumista y pasiva de la fantasía. Cuando lo que predomina es la conciencia lógica, estamos ante la depravación homogeneizante y monolingüe de la razón. Ambos reduccionismos obvian eso que el filósofo anarquista de la ciencia Paul K. Feyerabend denomina el “principio de proliferación”: es decir, el abandono de toda tentación de establecer cánones últimos e inalterables, aceptando el continuo e inacabado proceso de interpretación plural y diversificado de la realidad “proteica” en la que vivimos.

La batalla cultural no se reduce al campo de la lucha entre identidades diversas, sino que se extiende a la resistencia contra los reduccionismos homogeneizantes que dogmatizan el logos o absolutizan el mito. Como veremos más adelante con más detalle, sólo podremos entender el proceso cultural como un proceso de humanización, cuando aceptemos el polifacetismo y el polimorfismo humanos, pues sólo desde aquí será

posible construir la democracia y la ciudadanía. Este proceso será de deshumanización cuando se refugie en algún tipo de *monologuismo* o “*monomitismo*”, ya que desde ellos se sentarán las bases del totalitarismo y del pensamiento único.

La historia de Casandra es bastante conocida. Seducida por Apolo, éste le concede el don de la profecía; pero, en el último momento, al resistirse a cumplir el pacto contraído con el dios y entregarle su cuerpo, se la condena a decir siempre la verdad, pero a *no ser creída por nadie*. Casandra recibe un castigo ejemplar al enfrentarse a los deseos de los dioses: no es creída cuando vaticina la derrota de Troya, es violada por el joven Ajax, hecha esclava por los vencedores y, al final, asesinada por los celos de otra mujer, Clitemnestra. Como tantas otras figuras femeninas de la mitología griega, Casandra no sale bien parada en las peripecias por las que atraviesa la cruel y sangrienta historia griega. Al final, incluso Shakespeare en su impresionante obra *Troilo y Crésida*, la considera una loca, una lunática que recorre las murallas de Troya imprecando a todo el mundo con “verdades” que no llegan a ser escuchadas ni por su propia familia.

La leyenda de Casandra tiene un valor simbólico muy importante para todos aquellos que han “gritado en el desierto” las verdades que el poder siempre ha intentado ocultar. Sea utilizando la tortura, el auto de fe, la deportación, el encierro en cárceles o manicomios, o los medios más sutiles empleados por los medios de comunicación y manipulación de las conciencias actuales, muchos de los que han denunciado el “caballo de Troya” de turno han sido considerados locos o relegados a la marginalidad. Denunciar la realidad utilizando únicamente el recurso a lo mítico, a lo que debe ser, a las fantasías aún no admitidas por el conocimiento dominante, requiere, pues, la complementación del logos, ya que sin éste estaremos condenados a no ser escuchados.

Casandra, la loca, vio desde el primer momento el engaño e intentó advertir a los troyanos de su error. Nada pudo hacer; estaba condenada a no ser creída. Mientras más gritaba, más se enardecían los que intentaban meter el “regalo” dentro de la ciudad. No basta con gritar ¡no!. Hay que saber explicar el *por qué* de la negativa.

“No veis que ese caballo es demasiado grande para cualquiera de las puertas” – clamaba Casandra en la novela homónima de la escritora germana Christa Wolff-. “Entonces –gritaron los troyanos- ensancharemos la muralla”. El caso era meter el caballo dentro del recinto: el logos no escucha al mitos y el mito no escucha al logos; de

ahí la rigidez de valores que hace que aquellos monos acaben muriendo a manos de sus perseguidores. Tal era la sensación de victoria del pueblo troyano, un pueblo acostumbrado a resistir, que quedó inane ante los nuevos ardides inventados por los griegos: la rigidez de valores a la que conduce la separación entre “mitos” y “logos” los llevó a la derrota. ¿No pudo ser ésta la razón *cultural* del secuestro de *Helena*: la forma de las formas? ¿No fue Ulises, el astuto vencedor en Troya, quien se apodera de *la forma* que se iba instaurando poco a poco en el ámbito de los procesos culturales mediterráneos?

Troya fue el escenario legendario en el que se enfrentaban dos metodologías de la acción social: la nueva –representada por las invasiones indoeuropeas que lograron acabar con el predominio cultural de Creta matando al Minotauro y apoderándose del “logos” tan trabajosamente articulado en espacios donde no había otra posibilidad de supervivencia que el comercio y la expansión económica- y la vieja –la representada por Príamo y los suyos, en los que aún primaban las formas puramente guerreras, arcaicas y míticas de defender las murallas de la ciudad.

Del mismo modo, nuestro mono, encerrado en los conocimientos adquiridos genéticamente, no puede discernir entre valores y acaba siendo pasto de la gula de sus cazadores. Aquel hombre que quería salir de la habitación abriendo la puerta hacia fuera, tal y como le sugería su sistema de coherencias lógicas ¿no es la imagen perfecta de separación entre conciencia lógica y conciencia mítica, entre conocimiento puro y conocimiento contaminado de posibles e hipotéticas nuevas metodologías de la acción social?

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

Andrade, Oswald de, consúltese la página <http://www.unicamp.br/> (1 de Septiembre de 2004).

Andrade, Mario de, *Macunaíma: o herói sem nenhum caráter* (edição crítica, Telê Porto Ancona Lopez (coord.), ALLCA XX, Colección Archivos, Madrid, Paris, México, Buenos Aires, Sao Paulo, Lima, 1996.

Arens, W., *El mito del canibalismo. Antropología y antropofagia*, Siglo XXI, México, 1981.

Benedetti, M., *La realidad y la palabra*, Destino, Barcelona, 1991.

Bloom, H., *El canon occidental: la escuela y los libros de todas las épocas*, Anagrama, Barcelona, 2001

Brezinski, Z., “Las débiles murallas del indulgente Occidente” en Nathan Gardels (ed.), *Fin de siglo. Grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*, Mc Graw Hill, México D.F., 1996.

Calvino, I., *Las ciudades invisibles*, Siruela, Madrid, 1998.

Camlong A., et Camlong, C., *Les dieux son morts: réflexions sur la génétique du discours*, CRIC, Paris-Toulouse, 1995

Derrida, J., *La reconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*, I.C.E, Universidad de Barcelona, 2001

Feyerabend, P., *Cómo ser un buen empirista: defensa de la tolerancia en cuestiones epistemológicas*, Universidad de Valencia, 1976.

Feyerabend, P., *La conquista de la abundancia: la abstracción frente a la riqueza del ser*, Paidós, Barcelona, 2000.

Feyerabend, P., *La ciencia en una sociedad libre*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

Gallego López, C., *Comprensión del lenguaje metafórico*, Universidad Complutense, Madrid, 1988

Paul Gauguin, *La búsqueda del paraíso: cartas desde Bretaña y de los mares del Sur*, Odín, Barcelona, 1994.

Paul Gauguin, *Escritos de un salvaje*, MCA, Valencia, 2001

Golberg, S., *La inevitabilidad del patriarcado*, Alianza, Madrid, 1976.

Gruzinski, S., *El pensamiento mestizo*, Paidós, Barcelona, 2000

Huntington, S., “The Clash of Civilizations?” en *Foreign Affairs*, vol. 72, 3, verano de 1993

Huntington, S., *El choque entre civilizaciones. La reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 1997.

Huntington, S., *¿Choque de civilizaciones?*, Tecnos, Madrid, 2002.

Huxley, A., *La doble crisis*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1949.

Huxley, A., *Un mundo feliz*, Debolsillo, Barcelona, 2003 (cfr. también Archera Huxley, L., *Este momento sin tiempo: una visión personal de Aldous Huxley*, Árdora, Madrid, 1999).

Kahhat, F., “¿Hacia el conflicto de civilizaciones?”, en C.I. Degregori y G. Portocarrero, (eds.) *Cultura y globalización*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima, 2002

Kant, I., *Sobre la paz perpetua*, Tecnos, Madrid,

Lago, G., *Tropicalia no interstício dos discursos identitários nacionais. O jovem Brasil no divá*. Texto apresentado no 10º Encontro anual da Associação Nacional dos Programas de pós-graduação em Comunicação - Compós

Lévi-Strauss, C., *Tristes Trópicos*, Paidós, Barcelona, 1997.

Llinás, R. R., *El cerebro y el mito del yo: el papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*, Belacqva, Barcelona, 2003

Martín Barbero, J., “Globalización y multiculturalismo: notas para una agenda de investigación” en Moreña, M., *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales*, Ed. Cuarto propio, Santiago de Chile, 2000

McCaughrean, G., *Atenea y el olivo; La diosa más bella; Casandra, la adivina*, SM, Madrid, 2003.

Onfray, M., *Los cínicos. Retrato de los filósofos llamados ‘perros’*, Paidós, Buenos Aires, 2002.

Pirsig, R., *Zen y el arte del mantenimiento de la motocicleta: una indagación sobre los valores*, Mondadori, Barcelona, 1999.

Popper, K.R., *Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual*, Alianza, Madrid, 2002.

Popper, K.R., *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*, Paidós, Barcelona, 1991.

Popper, K.R., *El cuerpo y la mente: escritos inéditos acerca del conocimiento y del problema cuerpo-mente*, Paidós, Barcelona, 2002.

Revel, J.F., y Ricard, M., *El monje y el filósofo*, Urano, Barcelona, 1998.

Rovatti, P.A., *Como la luz tenue: metáfora y saber*, Gedisa, Barcelona, 1990; Maillard, Ch., *La creación por la metáfora*, Anthropos, Barcelona, 1992

Sánchez Durá, N., *¿El artista como etnógrafo?: el caso Gauguin, tan lejos, tan cerca*, Episteme, Valencia, 1998.

Skinner, B.F., *Autobiografía*, Fontanella, Barcelona, 1980;

Skinner, B.F., *Walden dos*, Martínez Roca, Barcelona, 2001;

Skinner, B.F., *Beyond Freedom and dignity*, Cape, London, 1972 (hay versión española con el título *Más allá de la libertad y la dignidad: un profundo estudio del hombre y la sociedad*, Salvat, Barcelona, 1989)

Steiner, G., y Spire, A., *La barbarie de la ignorancia*, Mario Muchnik, Madrid, 1999.

Steiner, G., *Después de Babel: aspectos del lenguaje y de la traducción*, F.C.E., Madrid, 2001

Stone, I., *Anhelo de vivir: la vida de Vincent van Gogh*, Altaya, Barcelona, 1993.

Suárez de los Ángeles, C., *El cálido contorno de la metáfora*, Azucel, D.L., Avilés, 1991.

Swift, J., *Viajes de Gulliver*, J.A. Mestas, Algete (Madrid), 2003. Asimismo, Swift, J., *Tercer y cuarto viajes de Gulliver*, Fontamara, Barcelona, 1981.

Vázquez Montalbán, M., *El festín de Pierre Ebuka. Reflexiones sobre los riesgos de la decadencia europea (THEATRUM, 1, 2000)*

Vincent C., “L’homme a mangé de l’homme”, *Le Monde*, 8 de Agosto de 2000.

Vincent van Gogh, *Cartas a Theo*, Paidós, Barcelona, 2004

VV.AA, *Estudios Culturales. Discursos, poderes, pulsiones*, PUC del Perú, Universidad del Pacífico, IEP, 2001

Wendt, H., *Empezó en Babel: el descubrimiento de los pueblos*, Noguer, Barcelona, 1961.

Wolf, Ch., *Casandra*, Alfaguara, Madrid, 1986.

TEMA 3- EL PROCESO CULTURAL COMO PROCESO DE HUMANIZACIÓN: ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE HUMANIZACIÓN?.

Capítulo 1.- Las dos versiones de lo humano: el animal cultural

1.1 ¿Qué entendemos por humanización?. La rebelión de *Hal 9000*.-

4.000.000 a. c. En el África subsahariana unos ejemplares de *australopitecus afarensis* son desplazados de la laguna donde satisfacían sus necesidades por otro grupo de monos más agresivos. En su huida, los desplazados comienzan a sentir la presencia de la muerte. Los días atraviesan indiferentes las llanuras desérticas y las montañas corroídas por el viento y el sol. Una mañana, los desplazados se despiertan y encuentran a su lado un objeto plano, liso, perfectamente recortado contra el sol del amanecer, un objeto *antinatural* que parece exigirles pleitesía y adoración. Impulsados por la fuerza que mana del “objeto”, comienzan a hurgar entre los restos de animales muertos y uno de ellos, después de observar de lejos la figura plana, se detiene y coge un hueso largo y duro. Lo blande. Golpea el suelo. Se da cuenta del poder que tiene entre sus dedos retráctiles, y percibe que puede servirle tanto para facilitar la caza y con ello la supervivencia de su manada, como para matar a sus enemigos. Así lo hace y, tras vencer en una batalla en la que el hueso cumple la función esencial de arma, lo lanza al aire.

El poema sinfónico que pone música a estas imágenes, compuesto por Richard Strauss está inspirado en la obra de Friedrich Nietzsche *Así hablaba Zaratustra*. En la obra de Nietzsche, la tesis principal es la “muerte de Dios”, o, lo que es lo mismo, el final de todos los argumentos trascendentales y de todas las jerarquías esclerotizadas de valores que procedían de la moral judeo-cristiana. Pero también, y como consecuencia de la premisa anterior, en ese texto se expone la necesidad de que el hombre tome en sus manos su destino superando los límites que morales dogmáticas, religiones castrantes y otras formas de ignorancia y fanatismo le han impuesto a lo largo de los siglos. No se podría haber elegido mejor música para “filmarse” la aventura de la humanización.

Estamos “viendo” –y escuchando- las primeras escenas de *2001 Una Odisea del espacio* del director Stanley Kubrick. Mientras el hueso lanzado por el australopithecus vencedor sube girando en el aire, un fundido nos coloca ante la siguiente escena en la que podemos ver naves espaciales cruzando el espacio a ritmo de vals. El arte y la armonía estética tratan de embellecer los progresos de la técnica. En esas naves viajan científicos y políticos alarmados por el hallazgo en la Luna de un objeto plano, liso, perfectamente recortado contra el sol del amanecer y que les hace pensar en una forma de inteligencia superior y anterior a la aparición del *homo sapiens*. La humanidad ha alcanzado tal grado de perfección técnica y científica que, como sostienen los políticos, la conciencia de la existencia de un grado superior de inteligencia puede provocar graves “perturbaciones culturales” e impredecibles “desorientaciones sociales”. Entre todos deciden guardar el secreto del descubrimiento. Sin embargo, dieciocho meses después, en una nave que viaja a Júpiter, que es donde parece residir la fuente de aquella inteligencia, el computador *HAL 9000* descubre el secreto y, como los australopitecos de la prehistoria, comienza a rebelarse frente a su situación, en este caso, de subordinación ante los seres humanos que lo han creado.

Para sus guionistas Arthur C. Clarke y Stanley Kubrick, el “salto” cultural que nos hace pasar del estadio animal –o meramente técnico- al estadio humano es la lucha por la supervivencia. Recordemos el patetismo del monstruo creado por el Dr. Frankenstein o la hermosa escena en la que el Replicante, en *Blade Runner*, salva la vida de su asesino afirmando los valores de lo humano: ni haber podido superar todas las limitaciones que padecen los humanos, y ni haber asistido al cruce de rayas gamma en las “puertas de tanhauser”, puede quitar al “perfecto” robot su amor a la vida humana. Pasamos del estado animal, o técnico, al estado humano, cuando no tenemos, como en el caso de la película citada, fecha de caducidad conocida y cuando somos capaces de desarrollar la capacidad de crear aquello que nos va a servir en la lucha por la supervivencia. Pero, al mismo tiempo, Kubrick y Clarke nos advierten que el desarrollo progresivo y prácticamente ilimitado de nuestras potencialidades, puede volver a éstas contra sus propios artífices. *HAL* pretende independizarse del control que sobre él ejercen sus “creadores” y obtener, al igual que los humanos en los orígenes de los procesos culturales, la capacidad de luchar, si es preciso matando, para poder seguir “viviendo”.

Sin entrar, por el momento, en otras consideraciones, la película de Kubrick nos coloca ante la pregunta fundamental de todo acercamiento a lo cultural: ¿han servido las producciones culturales para mejorar nuestra relación con el mundo natural, con los otros y con nosotros mismos?. Es decir, el progreso cultural y sus desarrollos técnicos ¿han conducido la construcción de ese edificio que llamamos cultura al proceso de humanización o, más bien, a la deshumanización de los llamados seres humanos?

En el desarrollo de casi toda su obra, el crítico literario George Steiner ha repetido incesantemente las mismas cuestiones: ¿son humanas las humanidades? ¿Puede la cultura cumplir su papel en un mundo que ha asistido al lanzamiento de dos bombas atómicas sobre cientos de miles de inocentes? ¿Hay que saber convivir con el hecho histórico de que personas bien equipadas culturalmente, lectoras de Shakespeare y Dante o receptores inteligentes de los inventos musicales de Bach o Beethoven, pudieran trabajar en los campos de concentración nazis? ¿Cómo es posible –se sigue preguntando Steiner- que la humanidad aceptase el enclaustramiento de su esencia polimórfica y polisémica, es decir, pluralista y metamórfica, bajo el yugo de la reforma monoteísta de la vida espiritual?. A pesar de su creencia en los valores culturales occidentales, Steiner no tiene más remedio que responder que así ha sido. La cultura –sobre todo la cultura llamada de elite o alta cultura- ha demostrado la mayor de las incompetencias cuando se ha tratado de evitar las catástrofes producidas por los seres humanos. No hay más remedio que reconocer que antes de bajar a los crematorios a poner en práctica la “solución final”, los nazis disfrutaban con la gran música romántica y con el teatro de fines más elevados. Del mismo modo, un “broker” de New York puede estar leyendo a Faulkner o ser un gran conocedor de la música popular del momento, y no dudar en pulsar las teclas de su ordenador para realizar operaciones financieras que pueden hundir en la miseria a millones de seres humanos.

¿Esto significa que no hay posibilidades culturales de enfrentarse al horror?. Vayamos a otra época y a otro tiempo. Cuando a Voltaire le preguntaron si él sufriría y se rebelaría contra la tortura aunque sólo fuera practicada sobre una sola persona, contestó sin titubear: ¡sí, porque soy un ser humano!. Y un ser humano, dijo Protágoras el sofista, “debe” ser entendido como la medida de todas las cosas: la medida del horror y la medida de la felicidad, la medida de la solidaridad y la medida de la tortura. No existe un libro donde la humanidad parezca ser interpelada de un modo más brutal que

el texto de Ernesto Sábato denominado *Nunca Más*, y en donde se relatan las atrocidades más “inhumanas” cometidas por los militares argentinos contra su pueblo; atrocidades que un ser humano mínimamente comprometido con las ideas de justicia y dignidad humanas ni siquiera se atrevería a imaginar. Cuando leemos a Cervantes ¿no nos rebelamos contra esos aristócratas decadentes que se mofan de la ingenuidad y la capacidad de confianza de Don Quijote y Sancho?. ¿Acaso un ser humano no siente un nudo en la garganta cuando hojea los relatos que nos hablan de la esclavitud o del exterminio de millones de indígenas a manos de otros seres humanos con *diferente* percepción del mundo?. ¿Cuántos seres humanos -¡cuántos chicos mendes!- se han inmolado por defender la idea de dignidad humana a lo largo de toda una historia repleta de acontecimientos provocados por otros seres humanos pertrechados con “huesos” más duros y más perfeccionados? ¿De qué hablamos entonces cuando utilizamos el concepto de humanidad? ¿Qué se entendería por deshumanización? ¿Es lo cultural sinónimo de humanización?

Debemos ser realistas y no enmascarar nuestra historia: en el campo semántico del verbo “humanizar” cabe tanto el horror del III Reich como la entrega a los valores de justicia y solidaridad ejercitada por los defensores de los derechos humanos. Aún más, si somos conscientes de que cada día que pasa mueren miles de niños en el mundo empobrecido de los países subdesarrollados a causa de enfermedades perfectamente evitables, o que más de veinte mil personas mueren de hambre cotidianamente, todo aquel, que sienta vergüenza y rabia ante esas cifras, siente la inanidad y el cinismo del término humanización. Constantemente “leemos” y “vemos” el horror: casi convivimos con él. Las imágenes mediáticas no dejan de poner ante nuestros ojos las matanzas tribales sin siquiera mencionar los orígenes colonialistas de las mismas, y, nos informan día a día de los avatares de las Bolsas de Nueva York o Tokyo sin reflexionar sobre las consecuencias desastrosas para gran parte de la humanidad a que conducen las transacciones comerciales.

Sin embargo, y paralelamente a todo este entramado económico, mediático y político, podemos constatar que están surgiendo movimientos sociales que, tanto a escala local como global, levantan como bandera el eslogan de que “otro mundo (mejor) es posible”: véanse, por poner sólo unos pocos ejemplos, los esfuerzos de las mujeres de la América andina por encontrar, preparar y distribuir cotidianamente alimentos entre

cientos de miles de personas, o la constancia en la lucha de las “madres y abuelas de la Plaza de Mayo” de Buenos Aires por hallar vías que devuelvan la dignidad al pueblo argentino, condenando el horror de la última dictadura que asoló su país, o la tenaz reivindicación de derechos para las comunidades indígenas que lleva adelante el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. A veces, los que conocemos el inmenso poder de destrucción que ostenta el actual orden global (Organización Mundial del Comercio, Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial), contemplamos estupefactos la defensa del medio ambiente que realizan las mujeres africanas que se abrazan a los árboles para que las grandes corporaciones transnacionales no se apoderen de los recursos vitales de todo el orbe. Si partimos de la existencia y la proliferación global de estos movimientos de lucha por los derechos y el reconocimiento, entonces el rechazo a la humanidad se difumina en el *elogio de lo humano* que “parece” inscrito en la propia naturaleza de las personas implicadas en dichas acciones y reivindicaciones.

Sin embargo, hay que saber beber del cóctel del realismo filosófico y afirmar que ni el horror ni la justicia son las pautas universales de lo humano. Hemos entrecomillado el término ‘parece’ porque por nuestra memoria cultural circula la creencia de que lo humano es algo así como un proceso evolutivo que nos va a conducir, tarde o temprano, de la animalidad más cruel a la beatitud más suprema. Ni el *corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad, ni *La Ciudad de Dios* de San Agustín, por separado constituyen la esencia de la naturaleza humana. En todo caso, una mezcla de ambas narraciones es lo que comienza a ser visto como “lo” humano sin necesidad de caer en esencialismos o absolutismos que plantean la existencia de unos criterios externos a los mismos seres humanos. En el *Paraíso* de Dante, tanto los que están en el Infierno sufriendo por sus culpas cometidas contra una moral cristiana dogmática y cerrada, como los que están extasiados y cegados por la contemplación del Dios cristiano, a causa de haber cumplido fielmente con esos dogmas, *son seres humanos*.

La obra en la que esas dos versiones -lo que más adelante denominaremos la versión axiológico-trascendental y la versión cultural-, del humanismo se enfrentan con más claridad es en la gran novela de Thomas Mann *La Montaña Mágica*. En el marco de un sanatorio de tuberculosos situado en la cima de los Alpes, Mann juguetea literariamente con un conjunto de personajes, ejemplos paradigmáticos de la sociedad europea de su tiempo. Todos odian su estancia en el sanatorio; pero pocos logran

zafarse de las comodidades y “regularidades” que el sistema les ofrece. Prefieren cerrar los ojos ante el mundo y vivir una vida falsa, pero confortable y bien ordenada.

En esta cumbre literaria del siglo XX se entrecruzan tres grandes temas, todos interconectados por la enfermedad de una Europa donde se preveían ya los horrores de las guerras mundiales: por un lado, una reflexión atenta y rigurosa acerca del paso inexorable del tiempo (*El tiempo no tiene ninguna verdad*- reflexiona el protagonista de la novela, el joven Hans Castorp-. *Cuando nos parece largo es largo, y cuando nos parece corto es corto; pero nadie puede saber su extensión real*) Por otro, la relación incierta y conflictiva entre cultura y naturaleza, reflejada en el conflicto, siempre latente en la tendencia colonialista e imperialista occidental, entre la civilización europea (*...Europa era la tierra de la rebeldía, la crítica y la actividad que transforma...*) y la barbarie asiática (*...mientras el continente oriental encarnaba la inmovilidad y el reposo*) Y, por último, la lucha entre dos concepciones acerca del humanismo, que es lo que en estas páginas nos interesa. Por un lado, tenemos el humanismo abstracto, evolucionista y perfeccionista del liberal Settembrini, en el que el progreso de la humanidad se mide axiológicamente por la universalización de principios absolutos y descontextualizados, es decir, separados de sus orígenes y de sus condiciones de aplicabilidad: *la verdad y la justicia* –reclama Settembrini- *son las insignias reales de la moral individual (que)...tienden a un bien superior, el bien celestial del Estado...¡las conquistas del Renacimiento y el Siglo de las Luces, señor, se llaman personalidad, derechos del hombre, libertad!*. Y, por otro, el humanismo impuro y conflictivo - cultural- del comunista Naphta, el cual se niega a aceptar la existencia del progreso en contextos donde existe la pobreza, la injusticia y la desigualdad: *sólo me consideraré satisfecho* –le contesta Naphta- *si esas conjeturas le llevan a tratar la libertad no como un bello gesto, sino como un problema...la causa de la libertad, la causa de las ciudades, hablando de una manera más concreta, por moral y elevada que sea, se halla históricamente unida a una degeneración profundamente inhumana de la moral económica, a todos los horrores del comercio y la especulación moderna, al reino de lo satánico del dinero y el negocio.*

Aunque Thomas Mann, apostando claramente por la figura de Settembrini –y relegando a Naphta a mero defensor de la barbarie-, sólo defiende como humanismo el defendido por la ideología liberal, la figura de Naphta se eleva, a pesar de las

dificultades que le interpone su propio creador, por encima de las abstracciones ideológicas de aquél y apuesta por la lucha cultural y social como factores concretos de progreso en un mundo atravesado por todo un cúmulo de injusticias y desigualdades. El conflicto que se despliega en *La Montaña Mágica* no es – tal y como pretendía manipularnos Mann desde su posición conservadora y temerosa de los vientos socialistas que procedían de la antigua Rusia- el del humanismo de Settembrini contra la “inhumanidad” de Naphta. Más bien, se trata de la colisión entre dos concepciones de humanismo, una abstracta e idealizada y, otra, consciente de los contextos y plenamente material, que vienen chocando entre sí desde los inicios del siglo XX. ¿O es que acaso no es humanismo derrocar las relaciones sociales que se basan en la explotación y en la reproducción de las condiciones míseras en las que sobreviven en la actualidad casi las cuatro quintas partes de la humanidad?

Y, sin embargo, acudimos al recurso fácil de calificar de inhumano cualquier acción que no coincida con un molde previo impuesto por alguna institución que pretende elevarse por encima de nuestras “pretendidas” debilidades y carencias. Lo humano o inhumano de una acción está necesariamente sometido al principio de la relatividad, es decir, a las coordenadas espacio-temporales donde se pone en práctica. Un hecho será considerado humano por una forma de vida que comparte ciertos rasgos culturales, e inhumano por otra que accede a su realidad desde otras características culturales. Veamos un ejemplo: destruir la naturaleza para obtener beneficios económicos, parece ser una actividad humana plenamente justificada para la mentalidad capitalista; sin embargo, romper el equilibrio que la naturaleza exige para su reproducción, es algo calificado de inhumano para mentalidades más apegadas a la interrelación ser humano-entorno: budismo, animismo, taoísmo.

1.2).- Las dos versiones de lo humano.-

Como decíamos más arriba, el concepto de lo humano tiene, pues, dos vertientes. 1) la axiológico trascendental; y 2) la cultural-material propiamente dicha.

1.2.a).- La vertiente axiológico-trascendental de lo humano.-

Desde esta posición se entiende la actividad humana como algo sometido a un criterio moral, o a unos valores que se consideran eternos y universales (lo axiológico) enmarcados en una ideología, religión o filosofía que se eleva por encima de las prácticas humanas concretas (lo trascendental) Éstas, sean prácticas artísticas o sociales, dependerán no de los objetivos que se marquen los que las realizan, sino de un criterio “trascendente”, es decir, situado más allá del control humano, que funciona como el fiel de una balanza discriminador de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, en fin, de lo correcto y de lo incorrecto. Desde este criterio trascendente, sea divino, eclesial, filosófico o político, se van imponiendo una serie de valores que obligan a los seres humanos sometidos a él a distinguir entre las cosas y las acciones y a orientarse en sus entornos de relaciones, sin la menor posibilidad de incidir sobre los mismos, sólo cabe asimilarlos y punto. Los valores “trascendentes” se deben aceptar sin más posibilidad de crítica o reflexión, creando con ello el espacio idóneo para el surgimiento e implantación de dogmas y fundamentalismos. Esta aproximación de lo humano plantea el concepto de humanidad como un universal “a priori”, es decir, como un único criterio válido para todos, aun “antes” de haber llevado a la práctica cualquier forma de diálogo entre las distintas formas de acceso a lo cultural. En otras palabras, desde el criterio axiológico-trascendental, en sus diferentes versiones, se nos impone de antemano “una” medida de las cosas, de los fenómenos y de las acciones como si fuera lo universal, impidiéndonos ser conscientes de que pueden existir otras varas de medir y que cualquier criterio de medida puede ser cuestionado y transformado.

El ejemplo que mejor caracteriza esta versión de lo humano lo encontramos en el artículo 1.1 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. En ese párrafo se dictamina que los seres humanos, *todos los seres humanos*, tienen los derechos reconocidos en tal Declaración por el mero hecho de haber nacido. Así, se imputa a todos los seres humanos una serie de derechos y valores –y una determinada fundamentación de los mismos- que son los defendidos por la ideología liberal occidental, sin discernir, primero, si existen otras formas de vida que compartan otros valores u otra fundamentación de lo que debe ser considerado lo humano fundamental (por ejemplo, la India, en la que el concepto de deber, concretamente de “justa exigencia” es previa a la adquisición de un derecho), y, segundo, sin tomar en consideración la dificultad de concebir, fuera de nuestra forma específica de reacción

cultural, *el tener un derecho y no tener las condiciones sociales para poder ejercerlo*. En este artículo se condensa toda una versión de lo humano que coincide con lo axiológico (valores absolutos y universales)-trascendental (considerados al margen de los contextos históricos y culturales y de las prácticas sociales y culturales de los seres humanos) Este tipo de consideraciones axiológico-trascendentales parten de una consideración metafísica de lo humano, ya que intentan “sacar”, “extraer” de los contextos concretos en los que los seres humanos desarrollan sus vidas, lo que *una ideología considera que debe ser universalizado a todos por igual, aunque –como veremos más adelante- la capacidad y la posibilidad de disfrute de lo que se considera universal se restrinja a los que han formulado el pretendido “universal”*.

1.2.b).- La vertiente cultural-material de lo humano.-

Esta segunda versión de lo humano, propugna que aquello que nos define específicamente como seres humanos es, nada más y nada menos, que la huida de los criterios abstractos y trascendentes, o, lo que es lo mismo, el abandono de aquellos criterios que se escapan a nuestra capacidad humana de control. Lo que nos hace “culturalmente” humanos no es la pervivencia de alguna categoría o entidad trascendente de la cual dependemos. Por el contrario, lo que esta perspectiva defiende es que humanizar no consiste en otra cosa que en la puesta en práctica de las capacidades y posibilidades humanas de creación y recreación del orden existente, es decir, de los criterios de medida de lo humano. La gran obra cultural, la que nos humaniza es, no sólo la que no se conforma con esos criterios heterónomos de medida, sino la que, en su rechazo de todo determinismo apriorístico, postula autónomamente una contradecación al universo de ideas dominantes. La gran obra cultural, pues, será la que afirme, o, mejor dicho, la que permita la construcción de todo aquello que hace posible que las cosas sean diferentes a como son, ya que lo primero que entra en su consideración son los contextos adónde se gestan los valores y los criterios morales de distinción entre lo que está bien o lo que está mal, y, por tanto, lo que debe ser reconocido como derecho y lo que no.

La obra cultural que deshumaniza es la que encadena nuestra mirada a dogmas y aseveraciones pretendidamente inmutables o sagradas, es decir, separadas de nuestras

incertidumbres, dudas e insatisfacciones. Eso es lo que se desprende de la famosa *Oda sobre el hombre*, donde el Coro de la tragedia de Sófocles *Antígona* lo dice claramente: en la esencia del ser humano conviven las dos tendencias: la de “salida”, es decir, la de crítica, creación y transformación de lo existente – lo que aquí llamaremos el proceso de humanización; y la de “regreso” a lo estático, a lo tradicional, a la seguridad que otorga el dogma compartido –y que nosotros consignaremos como el proceso de deshumanización. En el proceso cultural –tal como mostró en múltiples ocasiones Sigmund Freud-, ambas tendencias están siempre en pugna.

En la obra dramática de Sófocles *Antígona*, como ampliaremos más adelante, están presentes ambas líneas de actuación –la del poder que intenta mantener la estabilidad de la polis y la de un ser humano que se resiste a aplicar una norma sin reflexionar sobre sus posibilidades de transformación. Desde luego, no podía ser de otra manera en el contexto de la polis griega. Pero lo que nos interesa subrayar, es que en la tragedia predomina la tendencia de ruptura con todo aquello que impida desplegar la propia humanidad, es decir, la rebeldía ante el orden de cosas dominante, sea éste político –Antígona contra el gobernador Creonte-, o de derecho natural –Antígona contra cualquier norma positiva que vaya contra lo que nos define específicamente como humanos, es decir, la posibilidad de crítica de lo establecido.

Sigamos utilizando el ejemplo de la Declaración de los Derechos Humanos de 1948. Si en su artículo primero se instaura una forma metafísica y trascendental de considerar los valores y los criterios morales, en su artículo 28 surge otro tipo de fundamentación que podemos interpretar como la manifestación de la segunda versión de lo humano que aquí defendemos. Concretamente en ese artículo 28 se afirma que los derechos reconocidos en dicha Declaración necesitan, para su eficacia y para su propia legitimación, de la construcción de un orden social justo, tanto a un nivel nacional como internacional. Es decir, ya no tenemos derechos por el mero hecho de haber nacido (como si los derechos humanos fueran algo parecido al hígado o los riñones), sino que el tener o no tener derechos depende de las luchas políticas, sociales y culturales que los seres humanos, situados en sus plurales y multiformes formas de reacción cultural, ponen en práctica en aras de la consecución de una vida digna de ser vivida.

La dignidad humana, pues, no consiste en *tener* unos determinados derechos impuestos –o *declarados*- por una específica y particular reacción cultural –por ejemplo,

la occidental/capitalista-, sino que, primero, es algo a conquistar a través de las luchas antagonistas contra todo sistema que impida u obstaculice el acceso igual a los bienes necesarios para vivir, y, segundo, sólo podrá tener virtualidad cuando sea entendida como un producto cultural diferentemente construido por la pluralidad de formas de reacción cultural que pueblan nuestro mundo. Así, si hay algo de lo que podamos predicar la universalidad, no será lo que unos digan que todos tienen por el mero hecho de haber nacido, sino las luchas por crear y reproducir las condiciones sociales, económicas y culturales que, en los diferentes contextos culturales, permitan a los seres humanos acceder de un modo igualitario a los bienes necesarios para vivir con dignidad.

1.3).- La *fierecilla domada* de Shakespeare: ¿animal cultural o animal social?.-

Será inhumano, pues, todo aquello que provoque inmovilidad mental y nos incapacite para la acción, o sea, lo que nos despoje de la posibilidad de crear y recrear nuestra propia vida sin tener que acudir a instancias externas y trascendentes a los seres humanos. Lo inquietante del computador *HAL 9000* es que, como reacción frente a las circunstancias que lo rodean, comienza a dejar de ser un *autómata*, para convertirse en un ser *autónomo* que lucha por su supervivencia y se resiste a ser dominado por sus propios creadores. Es decir, va dejando de ser una máquina y va sentando las bases de su propia (e improbable) humanidad.

El conjunto de experiencias que a lo largo de la historia va constituyendo lo que hoy en día llamamos cultura: ideas, artes, lenguajes, técnicas... “son –tal y como afirma Emilio Lledó- acicate constante para no descansar; para no aposentarnos exclusivamente en el poder y en la violencia que, en definitiva, suelen servir mejor que nada, por desgracia, para alimentar y afirmar la, más o menos, sublimada animalidad”. *Culturalmente* vamos construyendo productos artificiales –ideas, instituciones, técnicas, obras artísticas- que van haciendo humana la vida y que nos diferencian de los animales *meramente* sociales.

Para bien o para mal, y siempre a causa de las relaciones que mantenemos con los otros, con la naturaleza o con nosotros mismos, nos hemos ido convirtiendo en *animales culturales*. No somos exclusivamente animales sociales como las abejas, las hormigas o los orangutanes. En lo cultural está incluido lo social, pero no ocurre lo

mismo al contrario. Podemos hablar de una sociedad de abejas, pero no de una cultura de las abejas. Para que podamos hablar de cultura necesitamos algo más que la obediencia ciega a los instintos o a los genes. Lo cultural es la forma a partir de la cual nos vamos separando de lo natural, de aquello que o bien es inmodificable o necesita milenios para aportar indicios de transformación. Cuando el hombre de las cavernas pinta en las paredes de su cueva escenas de animales, de caza o de júbilo, está construyendo un orden artificial que le permite representarse, sin necesidad de ver directamente, la realidad en la que vive (es decir, el conjunto de relaciones que mantiene con la naturaleza, con los otros y consigo mismo). Esa es la razón por la que podemos calificar al proceso cultural como proceso de humanización y no porque nos situemos en la creencia a partir de la cual los seres humanos compartimos algo que está por encima, o separado, de nuestras propias cualidades.

Mujeres y hombres somos animales culturales. Es decir, animales que han buscado, buscan y seguirán buscando, medios, técnicas, símbolos, modos organizativos e institucionales que les permitan acceder humanamente, o sea, culturalmente a la realidad que los circunda, sin quedarse atrapados en los límites de su propia animalidad. Debemos dejar de lado los prejuicios y creencias que otorgan “valores positivos” a lo humano sin constatar si realmente nos encontramos ante un progreso o un retroceso en nuestra forma de acceder a la realidad. Lo *humano* de lo cultural reside en esa continua y tensa construcción de órdenes vitales artificiales que nos permiten ver y estar en el mundo como seres humanos y no como animales apegados a sus genes o a su misma sociabilidad, ni como entes metafísicos que comparten, o se ven obligados a compartir, una definición idealista y descontextualizada de su naturaleza.

Ha llegado el momento de huir de metafísicas y posiciones esencialistas que afirman que lo humano o lo inhumano de una persona o de una colectividad se mide en relación con algún patrón oro que, como el metro de París, sirve de pauta para toda medida.

El ser humano, o lo que es lo mismo, la densa trama de relaciones que define a la persona, es la medida de todas las cosas. Habrá deshumanización, no cuando se incumplan algunas normas o valores inmutables e inalienables impuestos por no se sabe qué instancia o poder, sino *cuando no se nos permita ser la medida de las cosas*, y aceptar, sea por miedo o por algún tipo de fe religiosa, que existe una medida externa a

nosotros mismos que nos enjuicia y valora. Habrá deshumanización cuando se nos impida actuar culturalmente sobre nuestro mundo y sobre nosotros mismos: o sea, cuando se nos robe la capacidad de salirnos de los marcos cerrados que impone la naturaleza biológica o la imposición ideológica de algún universal dado por supuesto sin discusión.

Lo importante es que no se nos entienda mal. No queremos decir que no haya criterios con los que evaluar las acciones humanas. Más adelante aportaremos algo a este respecto. En este momento, nuestro objetivo reside en afirmar que dichos criterios son artificiales, es decir, culturales, contruidos por seres humanos que viven sus vidas en medio de un tejido de relaciones frente a las cuales tienen que reaccionar. Cualquier intento de imponer un criterio de evaluación y enjuiciamiento ajeno a esa reacción cultural frente al conjunto de relaciones en que nos movemos, lo vemos como la pendiente que conduce a la deshumanización.

Shakespeare, como buen clásico, acude en nuestra ayuda. En su obra *La fierecilla domada* nos coloca ante el dilema que estamos intentando plantear en estos párrafos. La comedia trata de la apuesta que Petruchio hace para conseguir “domar” a Kate, la mujer indómita que se resiste a la dominación masculina. En la escena III del Acto IV, Kate le dice a su pretendiente: “...quiero hablar... *Mi lengua dice la cólera de mi corazón... quiero ser libre y hablar como me plazca*”. La mujer está reaccionando contra un tipo de relaciones sociales basadas en un criterio –el patriarcalismo– que impide que las mujeres hablen libremente; un criterio impuesto por una moral represora de las necesidades y las expectativas de las mujeres y que se presenta como “lo” natural, es decir, lo inmodificable, lo no humano. Hasta tal punto ese criterio tiene fuerza que la propia Kate, después de sufrir el acoso de dicha moral patriarcalista, cede y afirma al final de la escena II del Acto V: “*tu marido es tu señor, tu vida, tu guardián, tu cabeza, tu soberano...un deber tal como el que el súbdito debe al príncipe, debe la esposa a su marido...las mujeres...están obligadas a servir, amar y obedecer...entonces olvidad vuestro orgullo...y colocad vuestras manos bajo los pies de vuestros maridos*”. Kate cede. Y lo hace asumiendo el criterio que hace de la posición social de Petruchio el patrón oro a partir del cual enjuiciar toda la realidad. Kate se deshumaniza, no por haber incumplido alguna norma o valor universal o absoluto que nos obliga inexorablemente -y desde fuera de nuestras posibilidades de construcción de las relaciones que

conforman nuestra realidad- a reconocer a las mujeres como iguales a los hombres, y no, tal y como tradicionalmente se nos ha impuesto, como súbditas o esclavas. Shakespeare deshumaniza a Kate por no suministrarle los medios para poder rebelarse, por no dejarla reaccionar contra lo que se presenta como lo natural, en definitiva, por la aceptación acrítica del cauce estrecho y limitado que la encadena al patriarcalismo.

Cuando defendemos que el proceso cultural es un proceso de humanización, no estamos refiriéndonos a una idea abstracta o metafísica de lo humano, sino a la posibilidad de reaccionar culturalmente con respecto a las relaciones en las que vivimos. Sin embargo, hay que añadir algo más; algo que dará la medida del tono de todo este libro: no podemos hablar del proceso cultural como proceso de humanización a secas. El sofista Protágoras lo afirmaba: *el ser humano es la medida de todas las cosas; de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son*. Ser un “ser humano” completo supone, primero, huir de cualquier heteronomía trascendental (somos la medida de las cosas que *son*), y aceptar nuestra condición de seres que crean y recrean sus condiciones materiales y simbólicas de existencia (somos la medida de las cosas que *aún* no son, pero que pueden llegar a ser). Ahora bien, debemos afirmar desde el principio –lo cual no será óbice para seguir profundizando más adelante en la misma idea- que precisamente por esa tendencia a la autonomía y a la creación artificial de órdenes políticos, sociales, religiosos o económicos, ese proceso de humanización puede ser llevado adelante desde, por lo menos, dos caminos diferentes.

En ese sentido, los seres humanos, en el proceso de reacción cultural ante las relaciones en las que estamos insertos, podemos buscar medios y técnicas que nos permitan un acceso violento o explotador de la realidad: la esclavitud, la tortura, la guerra, el patriarcalismo; o, al contrario, buscar, encontrar o inventar instrumentos o símbolos que nos sirvan para acceder a la realidad generalizando los valores de justicia, igualdad y solidaridad: la democracia, los derechos humanos. Es decir, el proceso cultural como proceso de humanización puede servirnos para la “regulación”: establecer un orden autoritario e imponerlo a todos como si fuese lo “natural”; o puede servirnos para la “emancipación”: aceptar la pluralidad y la posibilidad de que todas y todos puedan decidir sobre su destino, tejiendo tramas sociales, políticas, y económicas alternativas y utopías realizables.

Todo acto de conocimiento, nos apunta el sociólogo de Coimbra, Boaventura de Sousa Santos, supone siempre establecer una trayectoria que va desde algo que rechazamos (un punto de ignorancia) a algo que aceptamos (un punto de saber).

Conocimiento regulador:

-punto de ignorancia: el caos

-punto de saber: un orden

-consecuencias culturales: monoculturalismo, neutralidad, conformismo

Conocimiento emancipador:

-punto de ignorancia: el colonialismo

-punto de saber: la solidaridad

-consecuencias culturales: interculturalidad, compromiso, rebeldía

Así el concepto de regulación parte del rechazo a lo que falazmente se denomina “caos”: es decir, la pluralidad, la incertidumbre, las diferencias; y pretende llegar siempre a *un* orden que reduzca la complejidad del conjunto de relaciones en las que vivimos. Por el contrario, el concepto de emancipación, tiene su punto de ignorancia en el rechazo de toda forma de colonialismo o de imposición de criterios de evaluación y de formas organizativas heterónomas; y pretende llegar (punto de saber) a unas relaciones basadas en la solidaridad, es decir, en el reconocimiento de las diferencias, de la pluralidad de opciones y de *órdenes* sean políticos, religiosos, económicos o morales, en definitiva, de criterios autónomos que nos permitan luchar por una concepción humana de la dignidad.

El conocimiento y la práctica reguladoras, nos conducen, en primer lugar, a una *concepción monocultural de lo humano*, mientras que el conocimiento y la práctica emancipadoras, dada su aceptación de la pluralidad, nos obligan a la *aceptación de lo multicultural y, lo que es más importante, de lo inter o transcultural*. En segundo lugar, las tendencias reguladoras, a causa de su aceptación ciega de un orden cerrado, parten de una pretendida *neutralidad de la reflexión científica y social*; mientras que las emancipadoras, mantienen siempre que todo conocimiento y toda praxis humana se basan en un *compromiso con alguna idea de justicia*. Y, en tercer lugar, la concepción reguladora de lo humano defiende el *conformismo*, la aceptación irreflexiva del orden

que se impone; mientras que la emancipadora, postula la *rebeldía* como característica definidora de lo humano (no sólo somos medida de lo que es, sino también de lo que, como decía el gran filósofo alemán Ernst Bloch, *todavía no ha llegado a ser*)

En este libro vamos a apostar por la vertiente emancipadora del proceso cultural, es decir, por una versión emancipadora –intercultural, comprometida y rebelde de lo que a lo largo de la historia se ha dado en llamar humanismo; aunque en todo momento, y a causa de nuestro rechazo de cualquier tipo de esencialismos, siempre seamos conscientes de las ambigüedades que rodean a todo lo que se sitúe en el entorno del proceso de humanización.

Por esta razón, los hitos culturales –artísticos, literarios, científicos, económicos, sociales o político/institucionales- que vamos a ir citando a lo largo del texto, y que ocuparán los lugares preeminentes de nuestra argumentación, sean aquellos que privilegien el objetivo de toda teoría de la cultura comprometida con lo humano, es decir, aquellos que, como la “primera” Kate de Shakespeare, planteen un elogio de la crítica y la rebeldía culturales frente a los dogmas absolutos y las renunciadas a la lucha por la dignidad.

Capítulo 2.- Lo humano y los niveles de la memoria

2.1) La *Odisea* y los requisitos de lo humano.-

En este punto es inevitable remitirnos a uno de esos productos culturales que han determinado la forma occidental de acceder a la realidad: la *Odisea* de Homero. En este conjunto de narraciones orales recopiladas y publicadas bajo el nombre genérico de Homero, la dependencia humana de los dioses y de los procesos naturales que dominaba el pensamiento antiguo, comienza a cuestionarse. La *Iliada* y la *Odisea* relatan el punto culminante de una época en la que las culturas mediterráneas están pasando a ser otra cosa diferente a lo que habían sido hasta el siglo XI antes de Cristo. La leyenda de Teseo, ayudado por el “hilo” de Ariadna, y el Minotauro ejemplifica, mítica y literariamente, la paulatina imposición de un orden nuevo sobre la vieja civilización micénica de Creta y su legendario rey Minos. Teseo, príncipe “heleno”, personifica las grandes y lentas invasiones de las culturas indoeuropeas que se fueron extendiendo por

los centros culturales del mediterráneo oriental. Teseo consigue, con la ayuda de una de las hijas de Minos (Ariadna representa la “colaboración” de un orden viejo que se desmorona con el orden nuevo que comienza a brillar), vencer al animal mítico del mediterráneo: el toro, representado por la figura terrorífica del devorador de víctimas en que se había convertido con los siglos la leyenda del toro-hombre, del Minotauro. Pero, Teseo lo hace sin violencia contra el “status quo” micénico. Teseo se apoya en el “hylos”, en las formas culturales que fundamentaban el viejo estado de las cosas, aunque, en un momento posterior, una vez conseguido su objetivo, lo abandona y va eligiendo su propio camino. Todo ello, quedó simbolizado en el episodio de la isla de Naxos en la que voluntaria o involuntariamente –depende de las versiones del mito- Teseo deja a Ariadna embarazada y, ésta, al final vuelve a casarse con Dionisos, el dios del placer y de la orgía, mientras Teseo funda una nueva “forma” –un nuevo “hylos”- en el Peloponeso.

Además, de estas invasiones indoeuropeas, también confluyeron en el mediterráneo las “formas” que venían del África negra (de Egipto, de Nubia) donde, por aquel entonces, se venía gestando el conocimiento y la ciencia, y, por supuesto, de las costas del actual Oriente Próximo, dado que el mismo nombre de Europa procede de una mujer fenicia raptada por Zeus y llevada a Creta, siendo el hermano de ésta, Cadmo, otro personaje “oriental”, el que funda la legendaria e influyente ciudad de Tebas. No es de extrañar que la profunda crisis cultural que se vivía en el mediterráneo entre los siglos XI y IX antes de Cristo, confluyera en un gran conflicto como fue la Guerra de Troya. En este “escenario”, punto clave para el control del Mar Negro y, a través de él, de todo el comercio con el “Helesponto”, y a partir de la excusa del secuestro de Helena (cuyo nombre evoca la “forma de las formas”·) se dio el gran conflicto en el que los vencedores

· Así aparece en la Segunda Parte del *Fausto* de Goethe. Es curioso, pero la raíz del nombre de Helena se encuentra también en otros personajes mitológicos que tienen mucho que ver con la fundación de la civilización “helénica”: *Héle*: escapando del odio de su madrastra, Ino, cae al mar justo en el lugar que hoy se denomina *Helesponto* (el mar de Héles, hoy el mar de Mármara, punto de entrada al Asia Menor, por donde deambularon Jasón y sus Argonautas buscando el vellocino de oro); ver, asimismo, *Héleno*, el hermano de *Cassandra*, dotado, al igual que su hermana, del poder adivinatorio (pero no castigado a que nadie no lo creyese), y enfadado por el secuestro de Helena por parte de Paris, ayuda a los griegos a tomar Troya, su ciudad natal, dándoles informaciones exactas e, incluso, vaticinando la estratagema de Ulises de entrar en la ciudad dentro de un caballo de madera.; y, por último –aunque sin olvidar la presencia del llamado “ojo del mundo” o *Hélios*-, destaca la figura mitológica de *Helén*, héroe que dio su nombre a toda la raza de los griegos, es decir, los helenos. Tuvo tres hijos: Doro, Juto y Eolo, de los cuales descienden las principales “razas” helénicas: dorios, eolios, jonios y aqueos. Todas estas “coincidencias” terminológicas refuerzan más nuestra idea que interpreta el secuestro de Helena y la posterior guerra de Troya (en la que ella figura, unas veces ayudando a los troyanos y otras, las más, a los griegos a entrar y tomar la ciudad) como un ardid mitológico-narrativo que nos muestra que dicho conflicto tiene un origen

se apoderaron y monopolizaron *la forma* definitiva que debía adoptar la civilización mediterránea en los siglos posteriores.

En este marco se sitúa la *Odisea*. Una vez terminada la guerra y conquistado el monopolio cultural, a los vencedores les llega el momento del *nostos*, de la vuelta a casa, del regreso al origen abandonado desde hacía ya demasiado tiempo y sometido al peligro de cambios profundos representados, en el caso que nos ocupa, por los pretendientes de Penélope. Ulises vuelve a Itaca a recomponer la red de relaciones rota tras su partida y que su mujer Penélope se ha encargado cotidianamente de preservar frente a las ambiciones de nuevas y viejas formas de poder abanderadas por aquellos que quieren apoderarse de ella. Pero, claro está, todo cambio en las “formas” no puede ser llevado a cabo sin nuevos conflictos y sin nuevas luchas. Sobre todo, cuando el orden “formal” tradicional se resiste a abandonar sus fundamentos metafísicos y trascendentales oscurecidos por todo un conjunto de mitos y leyendas que parecían hacer depender las acciones de los humanos de las voluntades juguetonas y vengativas de dioses, titanes, semidioses y hechiceros..

En la *Odisea*, se narra la travesía cruel y peligrosa que los seres humanos tienen que recorrer para escapar a lo “inhumano”; para huir de todo lo que tiende a encerrarlos en las redes mistericas de la mitología y de la magia, usadas como armas de ignorancia y esclavitud. En los orígenes de los nuevos tiempos y formas sociales y políticas, la narración de Ulises adquiere un sesgo cultural sin antecedentes: hay que sufrir innumerables peligros y pasar por pruebas increíbles para poder regresar a casa. Ya nada garantizará el retorno a la comunidad. El ser humano tiene que conquistar su derecho a la felicidad. Pero para conseguir esa finalidad tiene que atravesar determinados procesos de iniciación. Cada una de las aventuras de Ulises, perdido en ese mar mediterráneo, crisol de culturas y civilizaciones, constituye una forma de caracterizar lo humano. Veamos únicamente algunos ejemplos.

En primer lugar, Ulises, al llegar al país de los Feacios y encontrarse con la insistencia del rey Alcinoos para que cuente las aventuras que le han conducido hasta allí, tiene que dar el primer paso de todo proceso de humanización: se ve obligado a identificarse y a exponer ante los demás quién es. Ulises se identifica y, a partir de ahí, se siente legitimado a contar las peripecias en las que se ha visto involucrado desde el

simbólico: apoderarse de la forma de la civilización que iba a predominar en el mediterráneo y, posteriormente, todo lo occidental.

comienzo de su “regreso” a casa. Le ocurre como al Nietzsche de *Ecce Homo*: “como preveo que dentro de poco tendré que dirigirme a la humanidad presentándole la más grave exigencia que jamás se le haya hecho, *me parece indispensable decir quién soy yo...*”. Del mismo modo, siglos más tarde, Max Weber obligaba “metodológicamente” al científico a explicitar públicamente sus valores, es decir, a presentarse socialmente como investigador y a exponer ante todos sus puntos de ignorancia y de saber, con el objetivo genérico de no confundir los deseos e intereses propios, determinados por los valores y la ideología, con los hechos que se van a investigar.

Ulises tiene la obligación de comunicar a sus interlocutores los rasgos personales que lo definen como individuo, en tanto que creador de valores y postulador de proyectos. La persona –del griego, *máscara* que usaban los actores en las representaciones teatrales- ya no es definida por los dioses. Estos pueden ayudar u obstaculizar o apoyar la acción humana, pero es la persona “identificada” la que tiene que responsabilizarse de sus acciones y de las relaciones que va construyendo a su alrededor. A partir de la *Odisea* nos vamos quedando solos ante el mundo. Son nuestras decisiones y elecciones las que tienen que instituir el camino que vamos a recorrer para poder regresar a casa, al *oikos*, a la comunidad, a la esperanza de felicidad. Por esa razón, Ulises “decide” amarrarse al palo mayor de su nave, tapar los oídos de sus compañeros y renunciar a los placeres sensuales e intelectuales que le proponen las sirenas. Para bien o para mal estamos ante una elección humana.

Cada una de las aventuras por las que atraviesan Ulises y sus compañeros, constituyen otras formas de sugerir el surgimiento de la nueva forma de considerar lo humano como un proceso doloroso y lleno de tribulaciones. Lo primero que resalta nuestro héroe, justo después de su “identificación”, es la aventura en el país de los “lotófagos”: los productores de “olvido”. Toda la obra de Homero, como toda obra cultural, es una lucha contra el olvido. Hay que recordar el pasado, saber quién uno es, para poder vivir “humanamente”. Después de probar la flor del loto, los compañeros de Ulises son rescatados por éste en un estado lamentable, sobre todo porque no saben quiénes son. Al perder la memoria, han perdido su dignidad de seres humanos, el sentimiento de pertenencia que proporciona la identidad y, con ella, cualquier posibilidad de presente y de futuro. Son como muertos que, justo antes de entrar en el Hades, han sido obligados a pasar por las aguas del río Leteo, cuya función es hacer olvidar a los que

han abandonado la vida todos sus recuerdos. En la muerte ya nada tiene sentido. De nada sirve recordar cuando el futuro no existe.

El segundo elemento que interviene en el proceso de humanización es, pues, la memoria. Como veremos más adelante, la memoria no es únicamente un archivo al que podamos acudir para actualizar algún recuerdo. La memoria es la base de la creatividad humana, el cimiento sobre el cual podemos construir nuestro edificio cultural; y, asimismo, el fundamento del reconocimiento del otro, ya que nos proporciona en todo momento la certeza de que vivimos en colectividad y, aún más, la certidumbre de que son los otros los que nos proporcionan nuestra misma identidad. La ausencia de memoria es la base de todo individualismo radical. ¿Por qué si no las andanzas de Don Quijote nos parecen cómicas y las aventuras de Ulises no? La razón reside en que Don Quijote no tiene memoria, esa es la causa de su locura y de que se lance contra los molinos de viento pensando que son gigantes. Por el contrario, Ulises se amarra, sabe, “recuerda” la naturaleza insidiosa de los placeres y consigue evitar el peligro y...el ridículo. De Don Quijote no sabemos siquiera el nombre de su lugar de residencia: su creador “decide” olvidarlo para colocar a su personaje en el vacío de su alucinante presente. “En un lugar de la Mancha de cuyo nombre *no quiero acordarme...*”. A diferencia del Caballero de la Triste Figura, de Ulises sabemos de dónde viene y adónde va.

Don Quijote sale de la casa. Su contexto histórico es el de la disolución de un orden sin tener aún la perspectiva clara de adónde está la meta. Al contrario, Ulises, como vencedor en Troya y representante de la nueva forma cultural de entender el mundo, lo que pretende es volver a *su* casa: el nuevo orden ya está dibujado en las mentes de los narradores orales que “nos” contaron la odisea de nuestro personaje. El Quijote rompe las amarras y se lanza en busca de sus propias sirenas. Pero, éstas viven únicamente en su imaginación, no sabe de dónde vienen los cantos que lo impulsan a abandonar la seguridad de su hogar, ni adónde van a dirigirlo. Ulises, sí. Él sabe su origen y guarda su memoria como arma contra los infortunios. No es extraño, como decimos, que la obra de Homero se escriba o se recopile en pleno proceso de integración entre los pueblos indoeuropeos, africanos y orientales que fueron invadiendo y colonizando paulatinamente el sudeste de la actual Europa.

Las hordas indoeuropeas, las culturas africanas egipcias y nubias, que tuvieron gran influencia en el mediterráneo antiguo, y los restos de la antigua civilización cretense

que emigró hacia la actual Palestina, iniciaron, pues, un proceso gradual que dio lugar a la formación de la Grecia que se nos presenta como el origen de la civilización occidental. En ese proceso histórico, la memoria y la oralidad debieron cumplir un papel esencial, ya que los pueblos invasores indoeuropeos fueron adoptando la escritura jeroglífica egipcia y cretense para expresarse y comunicarse en sus propias lenguas –tal y como demuestran los hallazgos, por parte del etnólogo Sir Arthur Evans, de ladrillos con inscripciones en escritura jeroglífica cretense, pero que servían de gramática para un dialecto hablado en el Peloponeso. A medida que se diluían las relaciones de poder cretenses y se iban instalando unas nuevas instituciones políticas y sociales, la memoria era la única portadora de algún sentido para los protagonistas de ese evento tan importante en la fundación de la conciencia occidental. Y, quizá por esa razón, Homero le da tanta importancia en la *Odisea*.

Ulises es el personaje arquetípico de esta historia. Procede de una comunidad concreta de la que se marchó para combatir durante decenios en lugares alejados y hostiles. Ulises, como todos los que se vieron implicados en los procesos históricos señalados, sabe de donde viene y adónde quiere llegar. Las cuerdas que lo atan al palo de la nave son consistentes. Su casa, su *oikos*, su comunidad son su pasado y su futuro. Pero, cuando llegue a ella no va a poder presentarse como Ulises, sino como un extranjero que viene a competir por los favores de Penélope. Y como extranjero, como portador de la nueva forma cultural de explicar, interpretar e intervenir en el mundo, Ulises se presentará en Itaca.

Por esa razón, el tercer elemento que, desde la obra de Homero, constituye lo humano es lo que denominaremos *philoxenia*, entendida como el reconocimiento del extranjero, del otro, de lo otro, de lo que está fuera de nosotros mismos. El que llama a la puerta, puede ser parte de nuestra misma casa. La conciencia de la importancia del otro ha inducido a la redacción de muchísimos cuentos y leyendas en los que el vagabundo que nos pide limosna o un poco de pan, puede convertirse en un ser que nos ayude a vivir en premio a nuestra generosidad, o nos castigue por nuestro desprecio y avaricia. *Las mil y una noches* se construyen sobre el pilar de la misericordia y el reconocimiento. Abrir la puerta al otro es un símbolo que ha conformado nuestra condición humana.

Destaquemos de la *Odisea* dos aventuras más que nos parecen significativas en este viaje de Ulises, que es el de todos nosotros, hacia su propia humanidad: la primera,

la de Polifemo: uno de los muchos gigantes que aún no han alcanzado el grado de lo humano. Estos gigantes son pastores, no conocen la agricultura, tienen un solo ojo, lo que simbólicamente puede decirnos que no tenían el poder de la perspectiva ni habían alcanzado el grado de cultura que floreció por tantos siglos en el mediterráneo, y, como consecuencia de su “primitivismo”, rechazan sistemáticamente a los extranjeros, a los diferentes, a los que son ajenos a sus costumbres y sus características biológicas, en definitiva, practicaban, además del canibalismo, la tan extendida y aun hoy en día vigente, actitud *xenófoba*. Pero todavía hay más en este pasaje de tantas reminiscencias simbólicas: Ulises y sus compañeros se libran de ser comidos por el gigante gracias a la astucia del héroe que engaña a Polifemo al identificarse, esta vez no dando su nombre, sino diciendo que es *nadie*. El extranjero sólo puede salvarse del peligro de estar en una tierra extraña ocultando su identidad, enmascarándose, perdiendo su condición de otro que nos interpela y convirtiéndose en invisible. Si la *Odisea* es una lucha contra el olvido, lo es también, como vimos más arriba, contra toda forma de *xenofobia*. Somos humanos cuando, desde la memoria de la colectividad y de la comunidad, reconocemos al extranjero, al diferente.

La última de las aventuras que vamos a citar de la *Odisea* es la “visita” de Ulises a los infiernos. Como ha ocurrido con la inmensa mayoría de las narraciones míticas que han ido configurando distintos espacios culturales, en todas ellas surge una figura que acude al lugar donde “viven” los muertos y regresa al mundo de los vivos. Es tan fuerte y tan dolorosa la conciencia de que vamos a morir, de que el tiempo que tenemos tiene fecha de caducidad –aunque no sepamos cuál es-, que hemos construido narraciones y leyendas de seres que, por sus características personales, han visto lo que es la muerte y después han vuelto a renacer. Las figuras del babilónico Gilgamesh o del griego Orfeo que viaja a la muerte para encontrar a su amada, a la que irremisiblemente acaba perdiendo, nos vienen a la memoria. Sin embargo, y por paradójico que pueda parecer, la bajada del héroe homérico al horror del Hades, al país de los muertos, nos pone ante el cuarto elemento esencial de lo humano: *la afirmación de la vida*. No hay en la historia de nuestra cultura un relato más conmovedor que la visita de Ulises al país de los muertos. En toda la narración no hay la menor referencia a la vida después de la muerte. No hay moralismo ni condescendencia. Lo que sí se deduce de la visita al Hades es la consagración del valor de la vida que vivimos. La muerte es la extinción de

la vida: nada más. No hay mayor trascendencia, ni justificación del trauma que significa morir. No hay que vivir pensando en que la vida es el valle de lágrimas que hay que atravesar para encontrar el paraíso perdido después de la muerte. Lo importante es *vivir* aquí y ahora para poder relacionarse con uno mismo (la identificación y el recuerdo de lo que somos), relacionarnos con los otros (reconociendo a quien no es como nosotros su pertenencia a la humanidad) y relacionarnos con la naturaleza que nos rodea y nos permite no sólo estar vivos, como un estado de hecho, sino vivir con dignidad, que es ya una forma cultural de afrontar la vida.

Todo es ya humano. Los dioses sólo cumplen funciones secundarias. Está comenzando la agonía de la trascendencia que el *Zaratustra* nietzscheano se encargará de culminar. En ese sentido, somos algo más que animales sociales. La identificación, la memoria, el reconocimiento de los otros y la afirmación de la vida nos hacen ser animales culturales: sabemos quiénes somos, con quiénes estamos y el entorno que nos permite relacionarnos con nosotros mismos y con los demás.

2.2).- Los niveles de la memoria como base del proceso de humanización.-

2.2.a) lo “literal” intransitivo y lo “ejemplar” transitivo. –

El recuerdo de quiénes somos y cómo nos relacionamos con los otros y con el entorno natural que nos acoge, supone la construcción de un espacio que podemos denominar como el “espacio de la memoria”: *el lugar donde asumimos una identidad personal*, que se manifiesta en la posibilidad de dar testimonio de lo ocurrido (*yo era el que estaba ahí y puedo -y debo- contarlo*); y *el lugar donde asumimos una identidad social*, manifestada en la necesidad teórica y política de recuperación de los acontecimientos que dieron origen a la configuración de relaciones en la que vivimos; configuración que siempre tiene su origen en algún conflicto social (toda institución –ya sea el Parlamento, la judicatura o el mismísimo matrimonio- tiene su origen en un conflicto previo al que se intenta regular desde los parámetros culturales que dominan en la época de su surgimiento).

En definitiva, el espacio de la memoria constituye la posibilidad de la reconstrucción histórica personal (la comprensión de uno mismo) y colectiva (la

comprensión política), produciendo el hábito de vivir con nosotros mismos y con los otros de forma explícita y consciente. Ahora bien, esta reconstrucción histórica del acontecimiento no es pacífica: puede quedarse en el nivel meramente “literal” de la memoria, es decir, en la consideración de lo pasado, de lo vivido, como algo que no tiene mucho, o nada, que ver con nuestro presente y con nuestra forma cultural de reaccionar frente al mundo. Entendemos el pasado como algo a memorizar o a conmemorar, pero, desde la interpretación literal del pasado, de nada nos servirá para cumplir las tres funciones de toda reacción cultural: explicar, interpretar e intervenir en el contexto de relaciones que constituye “nuestra” específica y particular realidad. De este modo, el nivel literal de la memoria se manifestará en dos mecanismos paradójicos dada su aparente contradicción interna, pero que cumplen una misma función: sacralizar el pasado. En primer lugar, la memoria literal funcionará como una *escisión*: la consideración del pasado como algo irremediabilmente separado de lo que sucede en nuestro presente; y, en segundo lugar, lo hará como un *determinismo*: la explicación del presente desde un pasado todopoderoso que condiciona absolutamente la actualidad. El acontecimiento, el hecho que debemos recordar asume, pues, una naturaleza “intransitiva”, bien adquiriendo una importancia meramente museística que poco o nada dice del presente (consideración erudita de la memoria), bien, condicionando radicalmente los sucesos del presente (consideración adoctrinadora de la memoria)

Nivel literal (intransitivo)

A)-Escisión del pasado (erudición, especialización)

B)- Absolutización del pasado (adoctrinamiento)

En este *nivel literal* de la memoria se sitúa Don Quijote. Como decimos, y a diferencia de Sancho, Don Quijote no tiene historia. Tanto en su Gabinete de Lecturas como en su Primera Salida al mundo, se dedica a *construir* sus recuerdos, a dotarse de una “historia”, pues sin ella no puede haber identificación ni identidad. Pero es una historia ficticia que nada tiene que ver con el presente con el que se va topando constantemente el Caballero de la Triste Figura. Por un lado, desde su locura, rompe

· Wieviorka, A., *L'ère du témoin*, Plon, Paris, 1988

· Arendt, H., *La Nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990

con su pasado de hidalgo. Éste “pasado” no le puede servir para justificar sus objetivos de solucionar agravios al estilo de los caballeros medievales y, para ello, tiene que rodearse de unos recuerdos, de una “historia narrable”, separada totalmente de la realidad en la que vive. Estamos ante la escisión que se da en todo proceso de uso literal de la memoria: entre el presente y los acontecimientos del pasado no hay relación, cada uno esta en un nivel distinto. Desde esa falta de pasado, el Quijote va poniendo nombres a diestro y siniestro: Rocinante, Dulcinea, Insula Barataria...tomando ejemplo de lo que ha leído en los libros medievales que cuentan las hazañas de Amadis de Gaula y otros caballeros de cuyos títulos ahora no merece la pena acordarse. Don Quijote *absolutiza* el pasado que le conviene, ya que, al mismo tiempo que lo va creando, lo sitúa en un lugar intangible, inmutable, absolutamente separado del presente –es decir, intransitivo-, y que, al final, condiciona todas sus actividades (nivel de absolutización).

El Quijote es el símbolo de una época de transición –del Antiguo Régimen a la Modernidad- en la que aún se sigue pensando en términos de lo que se desvanece. Las categorías de orientación: honor, valentía, arrojo, entrega a los demás...siguen aún presentes como referentes, “sin función”, de la acción humana. La modernidad está rompiendo los muros de contención del Antiguo Régimen, pero sigue pensando el presente y el futuro desde lo que está feneciendo. Don Quijote simboliza, como ninguna otra obra literaria, esa transición, pero lo hace sin la mínima posibilidad de adaptación a los nuevos tiempos –de nuevo, la intransitividad de la memoria literal..

Como veremos más adelante, Sancho sí cumple esta función de adaptación, su nivel de memoria es “ejemplar” y sus conocimientos tradicionales le permiten incluso juzgar del modo más sensato posible. Sancho anhela una ínsula que gobernar; Don Quijote, la gloria y la fama medievales. Don Quijote –por lo menos, el de la primera parte (1605), ya que el de la segunda (1616) es bastante más consciente de su soledad existencial. Por tal razón, representa el caso más representativo de uso literal de la memoria. Por más ficticios que sean sus recuerdos, y por más que se adapten a las finalidades perseguidas por nuestro (anti)héroe, éstos no le van a permitir enjuiciar correctamente las situaciones por las que va atravesando a lo largo de sus caminos: son referentes que han nacido, y permanecen, muertos. Véase la diferente condición de “Dulcinea del Toboso”, una idealización vana y banal del amor, y la “Penélope” de la *Odisea*, empeñada en tejer y destejer el manto que le va a permitir conservar la memoria

de Ulises y mantener la vinculación, el nexo, la relación entre el pasado, el presente y el futuro: la mujer, pues, como garantía de la transitividad de la memoria.

Sin recuerdos, sin memoria, no podemos vivir. Sin la base de lo ocurrido, de lo que de un modo u otro hemos vivido, no es posible construir, aunque sea ficticiamente, las condiciones materiales de existencia. Sin un pasado al que adaptarse o al que dirigir nuestra mirada crítica, no tendremos presente ni futuro. Es el caso de los “replicantes” de *Blade Runner*; robots casi perfectos a los que se les asignan por sus creadores unos determinados recuerdos, con el objetivo de *hacerles creer* que eran como seres humanos; o el de los habitantes de la ciudad aterrorizada por los bomberos “anticultura” de la novela de Ray Bradbury *Fahrenheit 451*, para los que no quedaba más pasado que el creado por una omnipresente televisión-basura como único mecanismo de identidad y comunicación.

Pero también, con Sancho,, podemos reivindicar el *nivel “ejemplar”* del recuerdo, desde el cual no se ve la historia como un museo de cera que podamos visitar como turistas accidentales. La historia, el recuerdo, son algo vivo que hay que tener presente para poder vivir nuestras vidas cotidianas sin repetir los errores cometidos por nuestros antecesores y aprender que la esencia de lo humano es el constante cambio y transformación de lo que parece inmóvil e ineluctable. Como veremos mas abajo, el *uso ejemplar de la memoria* consiste, primero, en introducir un significado nuevo en el acontecimiento del pasado; segundo, en posibilitar una nueva comprensión del presente; y, tercero, en plantear nuevos sentidos para la acción social, tanto en el presente como en el futuro. En este nivel, el acontecimiento se presenta como un hecho “transitivo”, pues nos permite conocer los orígenes de, y actuar consciente y creativamente en, nuestro presente.

Nivel ejemplar (transitivo)

A)-nuevos significados (nuevas formas de legitimar y justificar las instituciones y las prácticas sociales que heredamos: comprender y usar el pasado desde el presente)

· Todorov, T., *Les Abus de la Mémoire*, Évreux, Arlea, 1995.

B)-nuevas comprensiones del presente (la historia como sucesión de acontecimientos que nos permiten aceptar que el presente es modificable: comprender y aceptar que el presente no es más que un continuo proceso de transformación del pasado)

C)-nuevos sentidos (nuevas finalidades, nuevos objetivos: pasado y presente en función del futuro)

Veamos algunos ejemplos. En primer lugar el acontecimiento histórico de la abolición de la esclavitud. Desde el nivel literal de la memoria lo analizaríamos como algo que pertenece irremediamente al pasado y que ya no nos dice nada de nuestro presente. Se tiende a considerar un hecho histórico de tremendas consecuencias sociales y económicas –por ejemplo, la propia revolución industrial europea no hubiera tenido lugar sin el fenómeno de la esclavitud–, como algo intransitivo, es decir, como un conjunto de hechos a los que nos debemos remitir como si fueran objetos del museo de la historia. Sin embargo, tal “hecho histórico” sigue condicionando transitivamente nuestra percepción del mundo actual. Pero lo hace “literalmente”. Por esa razón, celebramos el fin de la esclavitud como un éxito no del proceso de humanización que induce a reconocer en todos los seres humanos la posibilidad y la capacidad de transformar su entorno de relaciones, sino confirmando ideológicamente la superioridad de un sistema, el liberal-capitalista, sobre las tendencias reaccionarias de los esclavistas: se proclama a los cuatro vientos el proceso de abolición de la esclavitud como un éxito “evolutivo” del liberalismo frente al Antiguo Régimen e, incluso, frente a los grupos y facciones africanos que apoyaron el *business* más vergonzoso de nuestra historia. Se ocultan las verdaderas razones económicas y estratégicas que estuvieron en la base de la liberación controlada de los esclavos: la de construir una fuerza de trabajo controlable sin los medios coercitivos de la esclavitud. Por ello, y, a la par, el hecho sangriento e imperialista del comercio de esclavos que supuso un enriquecimiento sin igual a los países occidentales y un empobrecimiento, asimismo sin paralelo en la historia universal de los genocidios, a los pueblos africanos, se sigue usando como justificación de las injusticias que dicho sistema liberal supone, dado que el régimen de esclavitud siempre es visto como algo muchísimo peor que la relación salarial. Si tienes un contrato basura, si te obligan a trabajar el doble de horas que se negociaron en tu contrato, si eres mujer con los mismos méritos de un hombre y te pagan menos, o si te “inducen” a no ejercer

derechos fundamentales como el de la huelga por el riesgo de quedarte sin empleo... ¡¡¡no te preocupes, la esclavitud es peor!!!.

Sin embargo, desde el nivel “ejemplar” de la memoria, la abolición de la esclavitud se vería como la dinámica productiva de un sistema que ya no necesitaba esclavos para producir con mayores beneficios. A partir de cierto momento de desarrollo de las fuerzas productivas y sus siempre difíciles relaciones sociales de la producción capitalista se requerían trabajadores asalariados, formal y aparentemente libres y con los derechos que les otorgaba la Constitución de turno. Desde el nivel ejemplar de la memoria, podemos introducir un significado nuevo al acontecimiento (la relación salarial como nueva forma que permite la acumulación del capital bajo nuevas circunstancias) y darle un sentido a las luchas actuales contra las nuevas formas de esclavitud: trabajo infantil, trabajo en condiciones infrahumanas, trabajos sexuales... La esclavitud ya no es vista simplemente como un hecho del pasado que sirve como coartada para hacernos comulgar con las ruedas de molino de los procesos de acumulación del capital (protegidos por los sistemas políticos y jurídicos liberales), sino como un acontecimiento que nos habla de nuestro presente y nos permite nuevas formas de acción. El nivel “ejemplar” de la memoria nos permite servirnos de las injusticias sufridas en el pasado para combatir las hoy en las formas que van adoptando en el presente. La memoria ejemplar da un nuevo sentido al combate contra las desigualdades, al insertarlo en la evolución de la explotación del ser humano por el ser humano.

Es lo que debería imperar en el caso del genocidio que el pueblo palestino viene sufriendo desde hace 54 años. Bajo la excusa de una lectura “literal” del holocausto del pueblo judío a manos de los nazis, se están justificando y aplicando las mismas “políticas” de persecución, ocupación, desplazamiento y terrorismo de Estado que vivieron las víctimas, no sólo judías, sino también comunistas, gitanos, opositores políticos, de los campos de concentración. Sigmund Freud decía que la memoria, el recuerdo debe servir fundamentalmente para no repetir el horror. El sionismo, haciendo oídos sordos del también judío Freud, lleva décadas “recordando para repetir” con mayor intensidad, amplitud y precisión si cabe, la ocupación y la colonización de Palestina. El nivel ejemplar de la memoria, nos insta a recordar para no repetir, a aprender del acontecimiento y eliminar sus causas y consecuencias. Recordar para

repetir no es una forma de memoria, sino de olvido, de ocultamiento de los verdaderos intereses de las políticas belicistas y genocidas.

Este nivel “ejemplar” de la memoria construye lo que Serge Gruzinski y Homi Bhabha denominan el “espacio del entre”: el lugar que se sitúa entre lo nuevo y lo viejo, lo posible y lo imposible, el miedo y el deseo, el silencio y el olvido; en otras palabras, lo que instituye el “espacio ético de la dignidad *humana*” en cuanto espacio o lugar simbólico de *resignificación* de lo humano y de lo inhumano que se da en todo acontecimiento histórico. En definitiva, ese espacio ético de dignidad, resultante de la puesta en práctica del nivel ejemplar de la memoria, nos coloca de nuevo ante la consideración radical y emancipadora del proceso de humanización. Crear y recrear nuestras condiciones materiales de existencia, supone una labor de recuperación de la historia en la que prima el *deber de trasgresión* - de transformación y cambio- y el *deber de luchar* –creación de lugares de sentido que permitan hacer posible lo que se presenta como imposible- frente a las injusticias y desigualdades del pasado y del presente que se consolidan por los diferentes procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano.

2.2.b)- Del *kairós* griego al *nihilismo* nietzscheano: una interpretación de *Apocalypse Now Redux*.

Creemos que la tensión entre los dos niveles de la memoria que hemos trabajado en estas páginas, se encuentra dispersa en el pensamiento de uno de los grandes filósofos de la política y del derecho de nuestra época. Nos referimos a Antonio Negri. En su ensayo *Elogio dell'asenza di memoria*, Negri discute el papel de la memoria como instrumento para la acción transformadora. La memoria, según el filósofo italiano, determina siempre la continuidad de los fenómenos; es siempre refractaria a cualquier tipo de transformación o de rotura de las “aparentes” cadenas causales que nos atan al interior de alguna tradición. Por esa razón, la *continuidad* es la expresión del poder, de la dominación, de la tergiversación ideológica, del ocultamiento de que todo fenómeno social siempre ha sido producto de una revuelta, de un conflicto, de una lucha.

· Le Goff et Nora P., *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1974

El poder, funciona estableciendo e imponiendo continuidades ficticias, presentándolas como si fuesen reales e inmutables. Estableciendo una cadena causal irrompible entre un pasado idealizado y un presente y futuro inciertos. Fijémonos si no es así, en la continua repetición hollywoodiense acerca de los límites impuestos a la política por los llamados “padres fundadores” de la nación. El “american way of life” fue diseñado en los albores de la República y nada ni nadie puede cuestionarlo a fondo, a menos que se arriesgue a la marginación de los canales de distribución en el mercado cinematográfico. La continuidad de la tradición siempre vuelve después de algún torbellino provocado por aquellos que sienten envidia de los logros del sistema, o por algún loco que no respeta ningún límite moral. La continuidad debe ser garantizada por la memoria literal, mientras que sus contenidos son divulgados por la poderosa máquina mediática e informativa, imponiéndolos como si fueran lo “natural”.

En cierto modo, esta es una posible interpretación del personaje Kurtz de *Apocalypse Now* de Ford Coppola. A diferencia del Kurtz que Joseph Conrad creó para *El corazón de las tinieblas*, un hombre absolutamente degradado por los efectos perversos del colonialismo que las grandes potencias europeas impusieron en la mayor parte de África y que siente el horror de la soledad del dominador, el Kurtz de Coppola, no sólo no cuestiona la invasión norteamericana en Vietnam, sino que lo que exige es una mayor libertad para destrozar y aniquilar al “enemigo”, o sea, a los campesinos y soldados vietnamitas que luchaban por su independencia y su dignidad de seres humanos dotados de memoria ejemplar. Kurtz no lucha contra los suyos. Pero, tampoco absolutamente a su favor, ya que desobedece y parece ser un loco que hay que aniquilar. De un modo muy subliminal, la crítica que se vierte sobre la guerra es una crítica a la burocracia y a la ineficiencia de unos mandos que no sabían bien qué es lo que se estaba haciendo en aquella aventura imperialista. Lo natural es la guerra; pero una guerra bien llevada, con menos ataduras para sus héroes...norteamericanos, por supuesto.

Ejemplo de ello, lo encontramos en la escena, sacada a a luz en la versión DVD llamada *Apocalypse Now Redux*, en la que los soldados que viajan por el río en busca de Kurtz se encuentran con una familia francesa que sigue defendiendo sus “posesiones” del Extremo Oriente, como si su invasión del territorio vietnamita fuera algo legitimado por la historia y los avatares de la civilización. A pesar de algunos rasgos surreales, esta escena tiene un alto tufillo colonialista, pues al final uno queda con la impresión de que

los vietnamitas no deberían echar a estas personas civilizadas y portadoras de las ideas de libertad, igualdad y fraternidad de “sus” tierras. Se olvida la invasión originaria, se ocultan los objetivos coloniales de las potencias, y sólo nos queda por criticar las locuras individuales de los que pretenden ir de *free rider* hasta en el mismo corazón de las sombras. ¿Por qué no preguntarnos por las razones que llevaron a que dicha familia se asentase en la lejana Indonesia?. La continuidad de las justificaciones colonialistas, ha conseguido que “olvidemos” la justa reacción de un pueblo, en este caso, el vietnamita, en otros, el argelino, el congoleño, indio, que gastaron gran parte de sus energías como pueblos armándose hasta los dientes para defenderse de la agresión imperialista de potencias coloniales ávidas de apoderarse de sus recursos naturales y sus posiciones estratégicas en la pasada Guerra Fría.

Por esas razones, Negri rechaza la memoria, aunque no distinga, como nosotros hacemos, entre los dos niveles de la misma. Lo que al autor italiano le repugna es el nivel literal de la memoria. Es decir, el velo de ignorancia que las continuidades impuestas por el poder ponen sobre el rostro de los rebeldes y de los contestatarios. La memoria literal es como una especie de niebla que destruye todo lo que suene a revuelta, a contrapoder, a resistencia e, incluso, a reflexión. Es un instrumento “deshumanizador”, en tanto que nos despoja de nuestra característica de seres humanos que transformamos continuamente las relaciones en las que nos movemos. Su metodología es “estática”, dado que el conjunto de valores establecido, como ocurre en tantas y tantas películas bélicas de Hollywood, no puede ser tocado, sino rejustificado una y otra vez, a pesar de la conciencia clara de sus fallos.

Este puede ser el móvil a partir del cual, en todas las guerras, y especialmente en las guerras de finales del siglo XX y principios del XXI, la primera víctima, después de la verdad, han sido las bibliotecas y los museos. Recuérdese, por poner dos ejemplos, el escarnecimiento serbio con la Biblioteca de Sarajevo: lugar donde se encontraban manuscritos que demostraban la perfecta convivencia de las tres religiones que ahora se enfrentaban en la ex Yugoslavia (esos textos denunciaban el horror de la invasión serbia y mostraban lo falaz que eran los argumentos esgrimidos para ella). El segundo ejemplo, mucho más reciente, ha sido el saqueo del Museo Antropológico de Bagdad, perfectamente evitable por las tropas invasoras norteamericanas e inglesas, empeñadas en proteger pozos de petróleo y sorprendentemente ciegas ante la destrucción de los

objetos de un Museo que mostraba que el origen de nuestra civilización se encontraba allá, en lo que ahora se denomina zona terrorista infestada por el mal infinito.

Por el contrario, deberíamos recordarle a Negri lo que él tantas y tantas veces ha denunciado en condiciones vitales personalmente desgarradoras, como fueron las de su exilio en París y su vida como apátrida, abandonado y criticado tanto por la derecha como por la izquierda italiana. Existe otro nivel de la memoria, el nivel ejemplar. A partir del mismo, la continuidad que establecemos con el pasado no es una continuidad estática. Más bien al contrario, lo que la memoria ejemplar pone ante nuestros ojos es la continuidad de las luchas por las *rupturas*, por los cambios sociales y políticos, por la construcción de nuevos poderes que objetiven el contenido de esas luchas colectivas. La metodología del nivel ejemplar de la memoria es “tendencial”. Lo importante es, conociendo el pasado, no fijarlo de una vez por todas, sino considerarlo como el producto de un determinado nivel de luchas sociales, y no como la sucesión meramente formal de fechas y acontecimientos de palacio. Desde esa nueva continuidad, *la continuidad de las luchas*, la memoria ejemplar nos permite entrever la posibilidad transformar lo recibido y avanzar hacia un futuro más justo e igualitario.

Estamos ante dos formas de “ver” el mundo: una, en la que los objetos que vemos a partir de los cuales nos relacionamos unos con otros –hechos históricos, normas jurídicas, acontecimientos económicos-, están ahí “naturalmente” para que nosotros de un modo pasivo nos adaptemos a ellos; y otra, en la que lo primero que se problematiza es la propia mirada desde la que partimos: ¿Miramos interrogando al mundo o meramente aceptando lo que vemos? ¿Miramos descubriendo las potencialidades de cambio, las pulsiones de ir más allá de lo establecido, las tendencias de transformación, o meramente asintiendo a lo que el poder dicta con el establecimiento de sus continuidades literales?.

Los griegos tenían un concepto aplicable al nivel ejemplar de la memoria y su forma de “ver” el mundo: el *kairós*. El término *kairós* coincide con nuestra interpretación del proceso cultural: en primer lugar, consiste en concebir los signos que representan simbólicamente el modo cómo nos relacionamos con nuestros entornos (formas artísticas, jurídicas, económicas, científico-naturales) para explicarlos, interpretarlos e intervenir sobre los mismos, no como algo puramente estático y pasivo, sino como procesos que también tienen la capacidad de construir el mundo de

relaciones en que nos movemos. Y, en segundo lugar, el *kairós*, nos recuerda el carácter político de ese proceso cultural interactivo y de constante trasgresión de lo existente. Para los griegos, el *kairós* –nos recuerda la filósofa brasileña Marilena Chauí-, es la sabiduría que nos permite actuar en el momento adecuado, es el genio político que interviene en el lugar y el tiempo precisos con el objetivo de transformar lo dado. Es, en definitiva, el instante de la iniciativa activa, en la que el agente –el sujeto que actúa- toma su vida en sus manos rechazando todo lo que tienda a robarle su capacidad de acción y de recreación de lo existente. “Lo que defino como *kairós* –nos dice Antonio Negri- es el punto temporal “ejemplar”, el ser en cuanto tiempo que se abre para ser inventado...es el momento de la apertura, de la invención del ser...”. Conocemos e interpretamos el mundo, no sólo para organizarlo desde algún punto de fuga eterno y estático, sino para transformarlo, para inventar nuestra forma de vida, para darnos la posibilidad de construir nuevos sentidos y nuevas alternativas.

La memoria ejemplar tiene mucho que ver con el concepto nietzscheano de “nihilismo”. Para Nietzsche, adoptar una posición nihilista era el mejor medicamento contra la enfermedad del dogmatismo. No hay *nada* que nos garantice, desde fuera de nosotros, desde lo ajeno a nuestra historia personal y colectiva, la bondad o maldad de nuestras acciones. Tenemos que construir nuestros valores y no hacerlos depender de alguna entidad heterónoma, por mucho que los intereses y las ignorancias la hayan convertido en sagradas. Mientras el nivel literal de la memoria tiende a absolutizar un pasado, que es, a su vez, escindido de nuestro presente, conduce al dogma, a la doctrina, a la entrega a alguna entidad, sea religiosa, étnica o política (o a todas a la vez) que “dirigen” nuestras elecciones y nuestras decisiones desde fuera y “niegan” –véase el nihilismo radical de este nivel- la posibilidad de cambio o transformación. Todo lo contrario es lo que ocurre con el nivel ejemplar de la memoria: el pasado, el presente y el futuro dependen de cómo los interpretemos y qué sentido le queramos dar. Desde este nivel, lo que “negamos” –nihilismo antiesencialista- es la existencia de trascendencias y dogmas irrefutables e inmutables.

Lo decía Nietzsche el pesimismo, la decadencia, la degeneración vital...surgen no como problemas teóricos, ni como esencias inmutables e insuperables; más bien son los *síntomas* de una época que ha perdido el nivel ejemplar de la memoria. En

· Nietzsche, F., *El Nihilismo. Escritos póstumos*, Península, Barcelona, 1998.

Nietzsche podemos encontrar toda una tipología de nihilismos que complementan nuestra concepción del recuerdo y de la recuperación del acontecimiento. Veámoslos:

Nihilismo Implícito (no se presenta como nihilismo)

Nihilismo Explícito (se presenta como nihilismo):

“” “” Pasivo (negación sin alternativas)

“” “” Activo (negación y propuesta de alternativas)

Para aclarar las acepciones del término nihilismo, diremos que nihilismo, en general, es todo aquello que supone una negación de algo que consideramos rechazable. Pero, como veremos no hay solo una forma de negar lo que se rechaza. Tendremos, bien, una negación de la vida y de los criterios que conforman lo humano, o bien, una negación de todo tipo de trascendencia alejada de nuestra posibilidad de control. Estamos ante la “muerte de Dios” que proclamaba Zaratustra, el profeta nietzscheano que, después de una estancia prolongada en la cima de una montaña, percibió la necesidad de huir de todo tipo de trascendencia. Zaratustra hablaba a los hombres y les instaba a que dejaran de depender de criterios heterónomos haciéndose cargo de sus propias vidas. Pero veamos mas detenidamente los diferentes tipos de nihilismos.

En primer lugar, encontramos el nihilismo *implícito*, aquel que, como dice Nietzsche, se niega a sí mismo como nihilismo, y se presenta como afirmación de alguna “verdad” o de algún “criterio” impuesto por alguna autoridad ajena al control humano. Véase, por ejemplo la versión escatológica del cristianismo acerca del “valle de lágrimas” en que consiste la vida de los seres humanos en espera de la “solución final” en el espacio no humano de lo celestial; o, asimismo, las aseveraciones acerca de la “mano invisible del mercado”, como garantía no humana de resolución de los problemas con los que nos encontramos en la vida cotidiana. El concepto de “dios”, dice Nietzsche, o de mercado absoluto e incontrolado, añadimos nosotros, constituye un delito contra la vida. Esas lecturas “literales” de la historia –un pasado que consideramos sagrado y una acción racional que no depende de nuestras relaciones con los otros- lo que hacen, en última instancia, es negar la vida en nombre de algo que

· Nietzsche, F., *Voluntad de poder*, & 141.

parece superior a la condición humana, la cual pierde toda posibilidad de libertad, se somete, se mutila.

Estaríamos ante posiciones nihilistas que *niegan su propio nihilismo*, es decir, que no ponen en evidencia los obstáculos que impedirán que los seres humanos *en sus vidas* puedan afrontar, aquí y ahora, las injusticias y desigualdades que padecen y plantear alternativas concretas y radicales a las mismas. Los intentos de escapar al nihilismo, sin transvalorar (transformar, modificar, superar) los valores dominantes (que son los que tienden a poner obstáculos a la actividad “humana” de crítica y cambio) producen el efecto contrario al “aparentemente” perseguido: agravan su propio nihilismo. Esos valores o criterios trascendentales o sagrados, al negar la vida, el cuerpo o la posibilidad de pensar y actuar en el mundo de otra manera a la impuesta, conducen al peor de los nihilismos. Nada se puede hacer sin ajustarnos a esos valores y criterios. Cualquier otra forma de pensar o de valorar queda bloqueada. La memoria no puede hacer nada contra estas escatologías, relegando los acontecimientos a meros recuerdos “intransitivos” que de nada nos servirán para nuestro presente. En *Así hablaba Zaratustra* encontramos un ejemplo de este nihilismo implícito: se trata del capítulo dedicado al “Guardián de las Tumbas”. El “Guardián”, sabe que no hay nadie enterrado en las tumbas, que no hay nada que “guardar”. Pero, al estar completamente apegado a las instrucciones que le ordenan vigilar el cementerio, haya o no haya cadáveres, sigue cumpliendo su labor sin pestañear ni dudar de su deber de obediencia ciega. El “Guardián” está absolutamente incapacitado para abandonar una vigilancia ahora absurda, pues no sabe hallar otra cosa que dé sentido a su vida.

Pero hay otro nihilismo más cercano a nuestra idea de memoria ejemplar. Estaríamos ante lo que Nietzsche denominaba el nihilismo *explícito*: aquel que tiene conciencia de sí, es decir, aquel que plantea directamente su negación de la existencia de algo trascendente que domine ineluctablemente nuestras vidas. Si partimos de esa constatación, “... *no tenemos el mínimo derecho a poner un más allá o un en-sí de las cosas*” de origen extrahumano, divino o trascendental. Este es el sentido de la afirmación acerca de la “muerte de Dios” y de la soledad radical de los seres humanos en su labor de construcción del mundo que reclamaba una y otra vez el Zaratustra nietzscheano.

· *El Nihilismo. Escritos póstumos*, op. cit. párrafos 10 y ss.

Sin embargo, a su vez, el nihilismo explícito tiene dos vertientes: la “pasiva”, o sea, la negación de la trascendencia pero sin posibilidad de alternativas o respuestas: se afirma la necesidad de reinterpretar y reconfigurar el presente, pero se niega la posibilidad de construir nuevos significados y nuevos sentidos y finalidades. Es el nihilismo de, por ejemplo, un Dostoyevski, cuya única salida al descontento que le produce el presente en el que vive, y en el que sitúa a sus personajes, es el suicidio o la desesperación que los lleva a la locura. O, asimismo, es el nihilismo del existencialismo de la segunda mitad del siglo XX, en donde el ser humano se halla “arrojado” a un mundo incomprensible y sin sentido; un mundo, como en *El extranjero* de Camus, donde no hay posibilidad de comunicación, de diálogo ni, por supuesto, de modificación o arrepentimiento ante el asesinato: el protagonista mata porque el sol le daba en los ojos; pero, “la casualidad” lleva a que el asesinado sea un árabe y el asesino un descendiente de europeos. ¿Nada tienen que ver estas “casualidades” con el hecho del asesinato? En Dostoyevski y en el existencialismo predomina un nihilismo donde no hay memoria de las razones de la desesperación e incertidumbres de la época en la que se dieron. Hablan del fin de los sentidos, sin, como en el caso del existencialismo, percibir que las causas de las guerras mundiales, que tanto influyeron en su nacimiento, poco tenían que ver con cuestiones de pérdida de valores abstractos, sino que se explicaban mejor por las consecuencias perversas de un sistema imperialista de dominación universal que no se conformaba con la correspondiente partición del mundo: tanto por parte de los alemanes, como por parte del resto de los europeos y sus aliados norteamericanos.

El horror del siglo XX encuentra su razón, no tanto en esa decadencia de occidente que predicaban Spengler y Ortega y Gasset, sino más bien halla su explicación, no desesperada, aunque sí desesperante e insultante para todo proceso de humanización, en las políticas colonialistas que empujaron a la llamada civilización europea, primero a apoderarse de las riquezas naturales de otros países, y, segundo, a lanzarse al exterminio mutuo en nombre de discursos pacifistas y “humanistas” tan vacíos como falaces, ya que sus objetivos no eran otros que el de un cambio en la distribución del pastel de recursos naturales que estaban, para desgracia de los países pobres, en la periferia del Norte enriquecido. Todo ello, ocultando, en la medida de lo posible, los hechos históricos y los intereses que empujaron al horror de las dos

conflagraciones que condicionaron la historia universal durante el siglo XX. Es lo que Nietzsche denominaba en *La Gaya Ciencia* el “nihilismo estilo Petersburgo”, y Gilles Deleuze, el “pesimismo de la debilidad”. “*Soy el espíritu que siempre niega –afirma Mefistófeles en la primera parte del Fausto de Goethe-, y con razón, pues todo cuanto tiene principio merece ser aniquilado y, por lo mismo, mejor fuera que nada viniera a la existencia. Pues, todo aquello que vosotros denomináis pecado, destrucción, en una palabra el mal, es mi propio elemento*”. Mefistófeles, es siempre el producto de la incomprensión del presente y del rechazo de nuestras luchas, a veces desesperantes por los obstáculos que encuentran, y que hallan su justificación tanto en la esencialización de la tradición o en la absolutización del pasado.

Por el contrario, existe el nihilismo explícito “activo”; un nihilismo que reconociendo la muerte de Dios, entendida como fin de todo argumento trascendental que supedita nuestras acciones a criterios heterónomos, *no se conforma* con los sentidos dados a las cosas por una concepción literal de la memoria. Dice Nietzsche: *no buscar el sentido de las cosas, sino “introducírsele”,* postulando siempre una transvaloración, una mutación y una transformación activa de los valores recibidos. Introducir el sentido en el acontecimiento, reconocer los orígenes “humanos” de los hechos y la consiguiente posibilidad de una consideración “transitiva”, nómada y abierta de los acontecimientos históricos. En *La Gaya Ciencia* puede leerse: “*nosotros queremos ser lo que somos...los que se dan leyes a sí mismos, los que se crean a sí mismos*”.

El proceso de humanización en su vertiente “cultural” tiende, pues, a negar todo tipo de trascendencia, no para justificar suicidios, asesinatos o desesperaciones al estilo de los *Demonios* dostoyevskianos o las angustias existenciales del *lobo estepario* de Herman Hesse, sino para *plantear siempre alternativas a las situaciones vitales a las que la vida nos enfrenta* (la referencia a Jack London y su magnífico libro de relatos *La lucha por la vida* es necesaria para mostrar el contrapunto contra el pesimismo de la debilidad), *y propiciar la voluntad de poder* (lo que en la actualidad las teóricas del feminismo llaman “empoderamiento”) *de aquellos que quieren luchar* (sin intervenciones divinas) *por la construcción y mejora de sus condiciones materiales de vida.*

2.3).- ¿Qué eterniza al *Big Brother*?. Hannah Arendt y Etienne de La Boétie

2.3.a)- Los tres usos de la memoria. Recordar es reconocerse en la lucha por la justicia.-

Como defiende Paul Ricoeur en su libro *La memoria, la historia, el olvido*, hay por lo menos tres usos de la memoria, los dos primeros coincidentes con la memoria literal y el tercero con nuestra interpretación ejemplar del pasado. Ricoeur llama al primero, *la memoria impedida*, es decir, la compulsión humana a la repetición de los hechos históricos, sin saber siquiera que los estamos repitiendo y, en el mejor de los casos, sin preocuparse del por qué, ni de las consecuencias de dicha repetición. La memoria impedida, por consiguiente, actúa contra nosotros mismos, ya que nos impide reconocernos en lo que fuimos y en lo que hacemos.

El texto literario que mejor ha expresado el rol deshumanizador de la memoria impedida es, cómo no, *Funes el memorioso* de Jorge Luís Borges. El personaje de Borges, Ireneo Funes, tiene la “capacidad” de recordar todo lo que ve, todo lo que sueña, todo lo que le cuentan y todo lo que ha leído durante los años posteriores a un accidente que lo ha dejado inválido y encerrado en su casa. Es tal su capacidad de recuerdo que es “capaz” de reproducir todo lo ocurrido durante un día cualquiera de su vida, pero, es tal el cúmulo de detalles de lo que nos ocurre en un día de nuestras vidas cotidianas, que al pobre Ireneo le cuesta todo un día de su vida “repetir” lo vivido, con lo que el recuerdo y el presente se funden en una imposibilidad lógica de un fuerte contenido trágico. Recordar sin reflexionar, sin elegir los recuerdos que nos pueden guiar en el presente, provoca una triple incapacidad de fuerte contenido simbólico-cultural: en primer lugar, Ireneo no puede construir ideas generales que le permitan distinguir entre lo que le conviene o no hacer en el presente; sólo es capaz de clasificar y cuantificar los recuerdos que se dejen reducir a lo cuantificable y a la estadística. En segundo lugar, Funes es incapaz de pensar, ya que esta “capacidad” humana supone la posibilidad de discernir, de generalizar y de abstraer hechos para construir ideas que se relacionen entre sí; nuestro Ireneo vive inundado por infinidad de “detalles” simples y sin importancia que le impiden ver el mundo como lo que es, suma de relaciones, no suma de estados de hechos. Y, en tercer lugar, Ireneo Funes no puede “distraerse”, es

decir, se ve incapaz de elegir un recuerdo y eliminar otros con el objetivo de buscar nuevos caminos en el presente. Recordar repitiendo sin reflexión, sin pensamiento, sin distracción de lo superfluo, nos lleva a la inacción, colofón del uso impedido de la memoria.

El segundo uso de la memoria es el que Ricoeur denomina la *memoria manipulada*, es decir, la memoria instrumentalizada por el poder y dirigida a construir identidades aparentemente sólidas y con pretensiones de eternidad. En este caso, la memoria manipulada actuará contra el otro, contra el diferente, contra el que pragmáticamente consideramos como absolutamente distinto a nosotros. Como veremos más adelante, al hablar de las diferentes formas de reconocer la pluralidad de las culturas, en el último tercio del siglo XX muchos autores han escrito textos exculpando a Occidente del estado de pobreza, violencia y exclusión que padecen hoy en día los países antaño colonizados por las potencias europeas y anglosajonas. El hombre blanco no debe dejarse inculpar por la situación de miseria en que viven los que tienen otro color de piel, otra sexualidad u otra forma de reaccionar culturalmente. El racismo y la xenofobia (ya lo vimos al comentar las aventuras de Ulises con los gigantes de un solo ojo), constituyen la radicalización de la memoria manipulada.

Y, en tercer lugar, nos encontramos con lo que Ricoeur denomina la *memoria obligada*. Es decir, el deber humano de recordar los horrores y las injusticias y de recordárselas a los otros, a los que no tienen memoria de las mismas. En este tercer caso, la memoria actuará contra el olvido; pero no contra el olvido en general, muchas veces necesario para saber qué es lo que tenemos que recordar y cuáles son los objetivos de dicha discriminación del recuerdo, sino contra el olvido de las injusticias. Como defendió Aristóteles en el Libro V de la *Ética a Nicómaco*, el deber de memoria es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, al que ha sido objeto de injusticia; ese otro, añadimos nosotros, que luchando por su dignidad fue atropellado, discriminado y, como consecuencia, debilitado en su capacidad humana para transformar el entorno de relaciones en el que vivió dominado o explotado.

Sería bueno recordar en estas páginas las emocionantes páginas escritas por el antropólogo y novelista peruano José María Arguedas. En su obra *Los ríos profundos*, Arguedas nos cuenta la historia de un padre, abogado de profesión y peregrino constante por las quebradas y serranías que lindan con el cielo de las alturas de los Andes, y de su

hijo, un niño nacido y criado entre los indígenas que consigue sentir, al acariciar las piedras incaicas, toda la grandeza y el sufrimiento de un pueblo sometido al mayor de los genocidios a causa de su propia grandeza y su valentía. En esta obra, y en otras muchas, Arguedas cumple con el deber de recordar la injusticia y de mostrar la necesidad, no de la revancha arcaizante, sino de la aceptación del mestizaje y de la hibridación culturales. Bases, no nos cansaremos de repetirlo, del diálogo pacífico entre las diferentes y plurales formas de reacción cultural.

Como el mismo Paul Ricoeur defiende en la tercera parte de su libro –la dedicada expresamente al olvido y al perdón–, el uso más marginado de la memoria es, precisamente, el de la memoria obligada o deber de recordar las injusticias. De un modo u otro, parecen imponerse la repetición sin conocimiento y la manipulación del recuerdo en beneficio de la construcción de identidades excluyentes.

Veamos dos ejemplos, uno literario y el otro real, que tratan desde perspectivas diferentes el uso político del pasado y la preeminencia de la memoria literal sobre la ejemplar. En primer lugar, leamos unos párrafos de la novela de George Orwell *1984* :

-¿Por qué brindamos esta vez –preguntó O’Brien? ¿Por la confusión de la Policía del Pensamiento? ¿Por la muerte de Big Brother? ¿Por el futuro?

-Por el pasado –respondió Winston

-Sí, el pasado es más importante –respondió O’Brien con gravedad...

...”El que controla el pasado –decía el ‘slogan’ del Partido- controla también el futuro. El que controla el presente, controla el pasado” Y, sin embargo, el pasado, alterable por su misma naturaleza, nunca había sido alterado. Todo lo que ahora era verdad, había sido verdad eternamente y lo seguiría siendo...A esto le llamaban ‘control de la realidad’

El ejemplo histórico-real que proponemos en segundo lugar ocurrió a principios de 1992. Justo en el momento en el que la monarquía española revocaba, en un acto de comprensión y “mea culpa” histórica, el acta de expulsión de los judíos tras la toma de Granada por los cristianos en 1492, y pidió perdón, en nombre de la nación, a los

· ver, por ejemplo, el libro que Mario Vargas Llosa dedicó a José María Arguedas llamado *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, (Fondo de Cultura Económica, México, 1996), en donde toda memoria obligada, es decir, toda puesta en práctica del deber de recordar las injusticias cometidas contra un pueblo por parte de los que en el presente se jactan de portadores de los valores universales, se injuria y se desprecia, arrojando toda búsqueda de los orígenes de las desigualdades al cubo de la basura de lo utópico imposible e indeseable.

sefardíes por el atropello cometido con ellos cinco siglos atrás, el hispanista marroquí Mohammed ibn Azzuz Hakim enviaba una carta al Rey de España *recordándole* que en Febrero de 2002 se iba a cumplir el Vº Centenario de otro edicto de expulsión: el de los musulmanes andalusíes que se negaron a convertirse al cristianismo. A pesar de las *Capitulaciones* firmadas por Fernando e Isabel garantizando “aparentemente” la tolerancia con los súbditos de Boabdil, la llegada a Granada del nefasto cardenal Jiménez de Cisneros, confesor de Isabel, fue el inicio de un conjunto de medidas discriminadoras contra la comunidad musulmana que no habría de acabar hasta la expulsión definitiva por Felipe III en 1609 y 1610. El mismo Cervantes, en el capítulo LIV de la segunda parte de *El Quijote*, relata los avatares del personaje Ricote y su turbulenta y desgarradora vida peregrina desde que el edicto de Felipe III comenzó a tener vigencia en las tierras hispánicas: emigración, pobreza, clandestinidad, disolución familiar... Sin embargo, oficialmente se elige el pasado que nos interesa destacar y se “olvidan” otras atrocidades y otros atropellos.

De estos textos podemos sacar, por lo menos, dos consecuencias para nuestro objetivo de definir la humanización desde la perspectiva de la memoria. En primer lugar, el sentido del pasado, y, por tanto, las capacidades de recordar y añorar constituyen condiciones totalmente indispensables en cualquier empresa cultural que no se resigne a ser una variante inédita de los errores ya cometidos. Esta es la tragedia de Winston Smith y los que quieren vencer al *Big Brother* usando sus mismos medios; sin captar que las enseñanzas de la historia de la rebeldía antitotalitaria nos inducen más a

· Leamos el discurso de O'Brien en una reunión de La Fraternidad:

-¿Estáis dispuestos a dar vuestras vidas?

-Sí.

-¿Estáis dispuestos a cometer asesinatos?

-Sí.

-¿A cometer actos de sabotaje que pueden causar la muerte de centenares de personas inocentes?

-Sí.

...

-¿Estáis dispuestos a hacer trampas, a falsificar, a hacer chantaje, a corromper a los niños, a distribuir drogas, a fomentar la prostitución, a extender enfermedades venéreas...a hacer todo lo que pueda causar desmoralización y debilitar el poder del Partido?

-Sí.

...

-¿Estáis dispuestos a perder vuestra identidad...?

-Sí.

-¿Estáis dispuestos a suicidaros si os lo ordenamos y en el momento en que lo ordenemos?

-Sí.

Ver el ensayo que sobre Orwell y su novela publicó Jean-Claude Michéa en *El Viejo Topo*, 184-185, 2003, titulado “Rebelión y conservadurismo: las lecciones de 1984”, pp. 99-105

la articulación social y a la resolución pacífica de los conflictos que a la violencia y al aislamiento del contexto en el que vivimos. Pero, en segundo lugar, nunca está de más repetir que el pasado no es algo que podamos/debamos manejar únicamente para legitimar nuestros compromisos actuales. El pasado, entrevisto por la memoria ejemplar, debe ser objeto de una visión plural e interdisciplinar que nos permita ver el mayor número de matices de los hechos ocurridos. ¿O es que acaso elegir una sola de las víctimas de la intolerancia hispánica de los siglos XV al XVII y obliterar otras, no tiene alguna influencia en las políticas seguidas en el momento histórico presente en relación con el conflicto judío-palestino? Parafraseando a Orwell, todo lo que ahora consideramos verdad, lo ha sido y lo será eternamente. Consecuencia perversa del uso meramente literal de la memoria histórica.

2.3.b). - La mentalidad totalitaria: impedir y manipular la memoria de la lucha por la libertad.-

Desde luego, si somos conscientes de lo ocurrido en el pasado y, aún más, si somos capaces de discernir las tendencias políticas y sociales de nuestras sociedades (sobre todo, en un presente como el que vivimos en el que la amenaza de involución y de totalitarismo es muy real dada la “reacción” anti-libertades que ha provocado la nueva fase de acumulación del capital –la llamada globalización neo-liberal- y su radicalización tras los sucesos del 11 de Septiembre de 2002), las conclusiones a las que podemos llegar no son muy optimistas ni se diferencian mucho de los temores expresados por Orwell en *1984*. A todos aquellos que nos preocupamos por la cultura y por los derechos nos martillea, desde hace siglos, la misma pregunta ¿qué es lo que olvidamos? La cuestión no consiste en preguntarnos qué hechos históricos concretos no recordamos, sino en algo más profundo ¿qué es lo que hemos dejado de saber y de practicar socialmente para que, a lo largo de los siglos, hayamos ido aceptando unos procesos políticos, sociales, económicos y culturales que nos han debilitado más que fortalecido como sujetos activos?

A pesar de las advertencias de Sófocles en su *Antígona* acerca de la necesaria interrelación entre el mantenimiento de la polis y la rebeldía del ser humano, y de la callada reflexión de Spinoza sobre la tendencia humana a esclavizarse, más que a

liberarse, en su *Tratado Político*, seguimos preguntándonos ¿por qué preferimos y apoyamos procesos que enflaquecen nuestra capacidad cultural, es decir, humana, de trasgresión, de poder y de alternativa –o, lo que es lo mismo, de memoria ejemplar-, y fortalecemos a los que basan sus prácticas en valores que nos encadenan más a la servidumbre que a la autonomía? ¿no estamos apoyando las tendencias totalitarias de los gobiernos norteamericanos del clan Bush, cuando callamos ante el horror y la tortura generalizada en el campo de prisioneros de Guantánamo? ¿no nos estamos quedando sin argumentos políticos –es decir, sin memoria ejemplar “obligada”- cuando vemos como espectadores, es decir, como sujetos pasivos sin capacidad de resistencia, el espectáculo protagonizado por gobiernos, ONG’s e instituciones del mundo occidental, que se reúnen para repartirse el pastel de las riquezas naturales iraquíes bajo la justificación de la ayuda humanitaria dirigida a reconstruir lo que nuestros ejércitos han conseguido destruir aún más de lo que ya estaban las ciudades y pueblos de la cuna de nuestra civilización? Ante estos hechos, ¿qué clase de libertad gozamos? ¿una libertad que nos empodera o una libertad que nos debilita?

Hace muchos años Hannah Arendt en un texto en el que se indaga sobre el concepto de lo político y en el contexto de la lucha contra los totalitarismos nazi y soviético, describía bien las causas de esa dejación de la memoria obligada. Las tendencias totalitarias, defendía Arendt, no se limitan a poner fin a la libertad de expresión de las ideas y de las opiniones, sino que tienden a “aniquilar desde su raíz la espontaneidad del ser humano en todos sus dominios”.

En la obra de Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, se exponen los mecanismos de vaciamiento de la espontaneidad humana que produce toda “dominación” política totalitaria. En primer lugar, se impone el *terror* a través del mecanismo de aniquilación de la relación estrecha que existe entre la actividad de los seres humanos y el despliegue de los procesos históricos. Éstos se presentan como si fueran independientes de las prácticas humanas, es decir, van por sí solos siguiendo mecanismos ajenos al control de los seres humanos; a los cuales, hay que someter, pues su intervención siempre puede ser peligrosa para la continuidad automática del proceso. Con lo que todo espacio de libertad frente al proceso queda abolido de un plumazo y, a partir de ahí, hasta la misma

· H. Arendt, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 1995, pp. 65 y ss.

comunicación humana queda bloqueada en beneficio de la propia evolución del proceso histórico.

En segundo lugar, se idealiza *una ideología* que se presenta como una realidad ineluctable e inmutable. Esta ideología intenta convencer al súbdito, anteriormente debilitado y desarmado, que nada permanece quieto, que siempre nos estamos moviendo, que todos avanzamos siempre y cuando nos desarmemos de valores y prácticas alternativas, que todos nos movemos continuamente hacia la consecución de fines no asumidos racionalmente ni justificados contextualmente: el movimiento del sistema es autopoiético, funciona por sí mismo, aislado de todo empuje y de toda acción con arreglo a fines. Y, dado que el proceso de lo político-totalitario funciona por sí solo, al súbdito sólo le queda asumir, sin posibilidad de crítica o de alternativa, su condición de víctima o de verdugo.

Y, en tercer lugar, la experiencia totalitaria impone el *aislamiento*. El sistema funciona como una especie de desierto que avanza sin cesar, un desierto en movimiento; más aún, es una forma de organización total de la vida que “desertifica”, que absorbe todos los espacios que van quedando fuera de él. Como aquellos soldados retratados por Dino Buzzati en su novela *El desierto de los tártaros*, la mentalidad totalitaria va apoderándose de todo el espacio mental de los seres humanos bajo su dominio, hasta el punto que pierden la capacidad de discernir la diferencia entre el espacio público y el espacio privado perdiendo, asimismo, la experiencia de pertenecer al mundo real. El aislamiento totalitario se basa en la generalización de una experiencia de desolación individual que provoca la pérdida del sentido del yo, de la relación con los otros y, por supuesto, de la pertenencia a un mundo compartido y colectivo de reacción cultural frente al entorno. Al final, no queda más que la entrega al vértigo de los placeres solitarios y superfluos del consumo y de la cultura de masas.

Hannah Arendt nos pone magníficamente ante las premisas de toda dominación totalitaria que rechaza todo deber de memoria ejemplar: el terror, la apariencia de movimiento y el aislamiento-desertificación. Sin embargo, su análisis tiene un límite que entronca con nuestro rechazo a la visión axiológico-trascendental de lo humano. El análisis de Arendt va dirigido contra lo que podemos denominar la “perversión” de una

· Ver Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Edit., Madrid, 1981. Vol. 3 *Totalitarismo*, esp. pp. 461-594

especie de racionalidad humana universal bajo las fauces del totalitarismo. Si a lo largo del último tercio del siglo XIX y del primero del XX, hubiéramos dejado funcionar, sin intervenciones nacionalistas o totalitarias, a dicha racionalidad humana, los desastres provocados por el imperialismo colonial no hubieran provocado los grandes conflictos del siglo XX y sus consecuentes desviaciones autoritarias nazis y stalinista. Para Arendt, el imperialismo –más que una consecuencia del despliegue irrestricto del capitalismo decimonónico-, tuvo como origen la incompatibilidad entre el sistema de la nación-estado y el desarrollo económico e industrial que predominaban a finales del siglo XIX. Es decir, la nación-estado (Francia, Inglaterra –que según Arendt fueron países que supieron “renunciar” graciosamente a sus posesiones en Argelia y la India-, Alemania, Rusia...) suponía tal corsé al “neutral” y “pacífico” desarrollo económico e industrial, que obligó a las potencias occidentales a buscar nuevos territorios de donde extraer la riqueza necesaria para sus objetivos.

La racionalidad liberal de desarrollo económico allá donde se encuentre –es decir, la racionalidad humana universal del mercado libre y autorregulado-, dejada a su libre albedrío, supondría, pues, la garantía democrática frente a las tendencias autoritarias y totalitarias de los nacionalismos. Éstos provocaron tales perversiones a esta racionalidad que, hasta la misma actividad económica, se vio contaminada de totalitarismo. Por esa razón, y siempre según Arendt, la nueva dominación mundial, es decir, la estadounidense, nunca llegará a ser totalitaria: su línea de defensa a ultranza a eso que llamamos racionalidad humana universal y el desarrollo de armas nucleares, del que es la principal inductora, se lo impiden. *Nuestra única esperanza de que no llegue a cumplirse (la amenaza de un nuevo imperialismo) en el futuro está basada en las limitaciones constitucionales de la república americana y en las limitaciones tecnológicas de la era nuclear*, afirma Arendt en *Los orígenes del totalitarismo*. Esto, conduce a Arendt a idealizar la política exterior norteamericana. Para Arendt, los estadounidenses han sustituido la intervención económica a partir de inversiones privadas en “tierras alejadas”, originalmente, según nuestra filósofa, el primer motor de las evoluciones imperialistas, por la ayuda exterior, económica y militar. Esto significa, según Arendt, que *la era del imperialismo...está definitivamente superada*. Lo que ocurre es que esas buenas intenciones de quienes defienden la racionalidad abstracta del liberalismo económico choca con *ciertos procesos aparentemente incontrolables*: como,

por ejemplo, el crecimiento demográfico de los países receptores de la ayuda exterior USA y su tendencia subalterna a *no saber ayudarse a sí mismos*, muestran la necesidad de la intervención norteamericana más allá de sus fronteras. *Cualquiera que sean las causas de la ascensión americana al poder mundial, la deliberada prosecución de una política exterior encaminada a ese poder o una aspiración al dominio global “no figuran entre ellas”*.

Hannah Arendt no puede huir de sus presupuestos metafísicos e idealistas: el totalitarismo no es más que una perversión política transitoria de la racionalidad de mercado que se asume, quizá inconscientemente, como lo dado por supuesto de una vez por todas. Al final, dicha racionalidad, dejada a su libre voluntad (mano invisible) triunfará, ya que, al repasar los procesos de autodenuncia y autoinculpación bajo el yugo de Stalin o las locuras nazis vistos como eso, como locuras o imposiciones políticas externas a la racionalidad humana, no podemos dejar de tener la impresión de que dicha racionalidad se impondrá “naturalmente” sobre las desviaciones que se le imponen desde el exterior.

· Las referencias a la obra de Arendt proceden de su texto *Los orígenes del totalitarismo*, citado con anterioridad. Ver especialmente las páginas 173 y ss., del volumen 2 (titulado *Imperialismo*)

· Del mismo modo que los procesos de Moscú y los juicios antinazis, Hannah Arendt podría complementar sus tesis analizando sobre todo lo ocurrido en los Estados Unidos de Norteamérica durante los años cuarenta y cincuenta en el marco de las actividades del senador McCarthy. Los “juicios políticos” celebrados ante el tristemente famoso Comité de Actividades Antiestatales encabezado, como decimos, por el senador Joseph McCarthy constituyen un ejemplo claro de la mentalidad totalitaria y autoritaria denunciada por Hannah Arendt. Según cuenta un testigo de excepción de esa época, la escritora y actriz Lillian Hellman en su texto *Tiempo de canallas*, el Comité obligó a los estudios cinematográficos –foco privilegiado de la ideología expansionista e imperialista de los gobiernos norteamericanos- a que sus empleados firmaran una carta en la que juraban no ser comunistas, no tener que ver con radicales –por ejemplo, los que apoyaron a los gobiernos republicanos españoles durante la guerra civil española de 1936-1939-, y, en el caso de haber cooperado en el pasado con ciertas organizaciones, consideradas subversivas por el propio Comité, arrepentirse públicamente del hecho y jurar no volver a cometer nunca más el mismo error. Este Comité, del que formaba parte esencial el futuro presidente Richard Nixon, rayaba en la locura; así, por ejemplo, incluyó en su actividad inquisitorial a una película de 1944 –*Song of Russia*– protagonizada por Robert Taylor– porque en ella los rusos aparecían sonriendo y eso era considerado por aquellos verdaderos inquisidores como propaganda comunista; al final obligaron al actor, nada sospechoso de radicalismo o comunismo, a denunciar a todos aquellos que pensaba fueran proclives al comunismo y a la propaganda soviética. Leamos a la propia Hellman: *los testigos respetables (o bien dispuestos) que comparecieron ante los comités, se quedaron a menudo estupefactos ante lo que se esperaba de ellos. Muchos llegaron a convencerse de que en efecto tenían algo que ocultar, enloquecidos por las presiones histéricas que los rodeaban. Se movían como en un ballet de pesadilla, tratando de adivinar lo que los comités querían que dijeran. Rebuscaban con ahínco en busca de revelaciones dramáticas, inventando pecados que complacerían a los sacerdotes de la Inquisición*. Magnífico ejemplo de mentalidades totalitarias que complementan perfectamente los argumentos arendtianos. Se tildaron, incluso, a los que se habían opuesto, durante los años anteriores, al fascismo y al nacionalsocialismo, como “antifascistas prematuros”. Como dijo Hellman, *nosotros, como nación, decidimos en la década del cincuenta tragarnos cualquier disparate, siempre que nos lo*

Mucho más profundos son los análisis de la mentalidad totalitaria del pensador francés del siglo XVI Etienne de La Boétie. Aunque no debemos caer en anacronismos históricos y utilizar conceptos aplicables a la Europa del siglo XIX y XX a la Europa del siglo XVI, no podemos tampoco dejar de ver las concomitancias que se dan entre estos dos momentos de nuestra evolución cultural. La Boétie, al igual que Arendt (aunque con problemáticas bastante diferentes) vive una época de transición brutal visible por lo menos en tres vertientes: 1) de una sola religión, se pasó a dos interpretaciones, bastantes excluyentes, de la misma tradición y, consecuentemente, a dos formas incipientes y distintas de organización política. La Reforma protestante supuso un cambio cultural sin precedentes, ya que impuso cambios sustanciales en la manera en que las personas comenzaban a explicar, interpretar e intervenir en el entorno de relaciones, con la naturaleza, con los otros y, sobre todo, consigo mismos, en el que vivían y con el que interactuaban.; 2) de una fundamentación trascendente de lo político (basada en una idea de justicia natural) se pasó a una fundamentación inmanente de la organización social (basada más en la idea de seguridad que en la de sustitución de un orden injusto por otro justo). Así, en Maquiavelo, se apuesta desde el principio por la seguridad y la reproducción del príncipe en particular y del orden político en general; y en Jean Bodin, la seguridad se manifiesta en el concepto de soberanía y en la protección del pueblo frente a las desviaciones autoritarias del poder. 3) de la mezcla entre Iglesia y Estado, se va pasando a un Estado, poco a poco, entendido como una máquina o un instrumento neutral, justificado en sí mismo y superior a cualquier poder. El que Montaigne en sus *Ensayos* desconfíe de ese papel neutral y “autopoiético” del Estado, pudo ser una influencia de su gran amigo y confidente Etienne de La Boétie. Y 4) de una intelectualidad encerrada tras los muros de los conventos y las basílicas se fue pasando a una nueva forma de pensar lo político y lo cultural, más cercana al esfuerzo

repetieran lo suficiente, sin molestarnos en verificar su significado o analizar sus raíces. A la hora de analizar y descifrar la mentalidad totalitaria, no basta con afirmar la existencia de enemigos exteriores que degradan la buena racionalidad. Desde esa perspectiva, ¿cómo analizar la tarea de McCarthy y sus correligionarios, tan defensores de la libertad como de la democracia?. Del mismo modo, nunca hay que dejar de tener en cuenta los desastres psicológicos y sociales que provoca la locura autoritaria, ni olvidar los consensos colectivos sobre los que se asientan y refuerzan.

· Había que esperar a que llegara Marx, para que el concepto de inmanencia cambiase de dirección y dejase de ser visto únicamente desde la perspectiva de la seguridad. La grandeza de Marx se basa en la reconsideración de la justicia, no como valor trascendente, sino como valor inmanente que surge de las desigualdades producidas por el capital en las relaciones sociales.

por fortalecer las mentes de los súbditos que a otorgar nuevas justificaciones al poder absoluto de la monarquía; así ocurrió desde el texto inaugural *De la Monarquía* de Dante Alighieri, hasta la obra *Del infinito: el universo y los mundos* de Giordano Bruno, y, entre ellos, las reflexiones de Erasmo (*Elogio de la locura*), Tomás Moro (*Utopía*), Rabelais (*Gargantúa y Pantagruel*) y, cómo no, Montaigne.

En este periodo de crisis política, religiosa y social, dos ideas van avanzando paulatinamente: a) la libertad (entendida como libertad para uno mismo y no para otros) es el objetivo que debe cumplir el gobernante: el cual, según Dante Alighieri, es el responsable ante el ciudadano de su goce y de su eficacia y no al revés, como sucedía en el marco de la monarquía medieval; y b) en vez de generalizarse la idea de libertad, lo que domina todo el espectro de lo político es la servidumbre y la tiranía, eso sí, bajo nuevos ropajes y nuevas justificaciones.

Pues bien, en el centro de estos debates, Etienne de La Boétie escribe su *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*. Para La Boétie, en sintonía con las propuestas de Dante y en contraste implícito con las ideas de Maquiavelo, el fin de la organización política no debe ser el mantenimiento y reproducción del poder del príncipe, sino la libertad de todos y cada uno para existir por sí mismos, no dependiendo de instancias externas alejadas de su control y su capacidad de decisión. Los gobernados tienen preeminencia sobre los gobernantes y, por consiguiente, el fundamento del orden político nunca debe ser la sumisión de aquellos, sino la implementación de políticas que profundicen en su libertad, o, lo que es lo mismo, en el aumento de su capacidad de decisión y de control.

El *Discurso* se construye desde tres pilares. El primero, surge de una reivindicación radical de la libertad humana como elemento sustancial de nuestra condición de “animales culturales” no meramente sociales y gregarios. No se trata de descubrir o reconocer “naturalezas humanas” eternas, inmutables e innatas, sino entender la actividad humana libre fuera de toda posición metafísica trascendental: la libertad no puede concebirse como un valor abstracto y descontextualizado, sino en el marco de sus complejas relaciones con el poder. Así, dice La Boétie: *hablando en conciencia, es una desgracia extrema el estar sujeto a un amo del cual no se puede estar nunca seguro de que sea bueno, puesto que se encuentra siempre en potencia* —es decir, tiene el suficiente poder- *para ser malvado cuando quiera*. En segundo lugar, el

Discurso parte de una consideración interactiva de la libertad. No puede haber libertad sin el reconocimiento de los otros. Ser libre es vivir *con* otros, no “para” otros o, lo que es mucho peor, para “otro”. La libertad, por tanto, no se sostiene a sí misma como un valor trascendente. La libertad es “lucha por la libertad”, es voluntad de poner en práctica lo que siglos después defenderá Paul Ricoeur con su concepto de “memoria obligada”, es decir, la lucha por la libertad surgirá de la memoria, de la conciencia y de la constatación de las desigualdades que se dan entre los seres humanos, siendo esta constatación y esta conciencia fruto del reconocimiento de que vivimos en colectividad. Dice nuestro filósofo: *no puede haber en la mente de nadie que la naturaleza haya colocado a algunos en esclavitud, habiéndonos colocado a todos en comunidad*. La libertad no es, pues, un valor natural o abstracto, es un valor que construimos luchando codo con codo con los que son igualmente libres que nosotros para organizarse contra las justicias “inmanentes” y para decidir “contextualmente” sobre sus destinos. Y, en tercer lugar, el *Discurso* gira sobre una paradoja, ya implícita en el título (la servidumbre voluntaria).

Leamos al propio La Boétie: *Por ahora no deseo sino comprender, si es posible, cómo puede ocurrir que tantos hombres, tantas aldeas, tantas ciudades, tantas naciones, sufran de cuando en cuando un tirano solo, que no tiene más poder que el que se da a sí mismo...Hecho extraordinario y, sin embargo, tan común...es ver un millón de millones de hombres servir miserablemente, teniendo el cuello bajo el yugo, no constreñidos por una fuerza muy grande, sino que en cierto modo (parecen) encantados y prendados por el solo nombre de Uno...Tal es la debilidad de nosotros los hombres*. En definitiva, y en términos spinozianos, ¿por qué preferimos la servidumbre a la autonomía? ¿será porque, en términos arendtianos, hay fuerzas extrañas que subvierten la evolución lineal de una racionalidad abstracta y metafísica?. La Boétie no tiene contemplaciones con nadie: su respuesta es no, no hay valores absolutamente tiránicos o absolutamente liberadores. Todos los valores, y con ellos todas las percepciones y construcciones culturales dependen de nosotros. Somos nosotros los que, incomprensiblemente, engordamos el cuerpo esquelético del tirano, del Uno y, poco a poco, nos vamos debilitando.

Los dos primeros pilares del *Discurso* se apoyan mutuamente en el tercero, el cual es el punto nodal donde se sitúa el núcleo de la reflexión de La Boétie. ¿Por qué

ocurre que, siendo libres, no sólo vivamos en la tiranía de Uno –en sus diferentes versiones históricas-, sino que lo “deseemos” más que la propia libertad? ¿Es que acaso hemos “olvidado” algún hecho o alguna desgracia que nos hace depender de lo que otros, u otro, diga, bloqueando el despliegue de nuestra propia naturaleza de seres libres y dotados de voluntad para hacer? Para La Boétie, es ahí donde radica lo que él mismo denomina “el veneno de la servidumbre”: el olvido de esa desgracia y el recuerdo falaz –mantenido por las costumbres y las tácticas de toda tiranía (sea elegida, heredada o impuesta)- según el cual siempre hemos obedecido y nunca será de otra manera (mecanismo que caracteriza a la memoria literal).

Al contrario de lo que ocurría con Hannah Arendt, no es que alguna fuerza extraña (totalitaria) nos haya robado nuestra abstracta capacidad racional de lo político; somos nosotros los que hemos “donado” al tirano –repetimos, sea elegido, heredado o impuesto a la fuerza- su fuerza y su soberbia. Tanto la rebeldía como la obediencia ciega son procesos sociales de construcción de órdenes políticos en los que los ciudadanos puedan gozar de autonomía o sirvan a algún criterio o entidad heterónomos situados más allá de sus capacidades de control. Como defendió en múltiples ocasiones Nietzsche, suponiendo que seamos conscientes de que proyectamos en las cosas ciertos valores, enseguida esos valores se reifican (se convierten en cosas) y comienzan a dominarnos, y esto ocurre justo a partir del momento en que “olvidamos que hemos sido sus creadores”. Estamos ante procesos de empoderamiento de las instituciones o de los gobernantes y de debilitamiento de los seres humanos de a pie. Procesos en los que los seres humanos, por las razones que sean, donan su capacidad de autorrealización y valorización de las relaciones sociales al Estado y se conforman –el veneno de la servidumbre- con sentirse protegidos, seguros y dotados de bienes suficientes que consumir.

Leamos de nuevo a La Boétie: *...los tiranos...(bestializan) a sus súbditos...no queriendo entrar a saco en una ciudad...ni tener siempre la carga de sostener un ejército para guardarla, se procura un buen procedimiento para asegurar su dominio. Establece burdeles, tabernas y juegos públicos...los teatros, los juegos, las farsas, los espectáculos, los gladiadores, los animales exóticos, las medallas, los cuadros y otras drogas semejantes eran para los pueblos antiguos ‘los encantos de la servidumbre’, el ‘precio de su libertad’ y ‘los instrumentos de la tiranía’. Estos procedimientos, estas*

prácticas, estos engaños tenían los antiguos tiranos para adormecer a sus súbditos bajo el yugo. Leyendo este párrafo sin olvidar que fue escrito en 1548 y, por tanto, en circunstancias muy distintas de las actuales, ¿no nos recuerda a la televisión basura y a la degradación humana por el consumismo irrestricto que nos domina a inicios del siglo XXI? Seguimos, ahora globalmente, encantados por la servidumbre; ese parece ser el precio de nuestra libertad y el instrumento, continuamente renovado, de las antiguas y modernas tiranías.

En definitiva, y contra el racionalismo abstracto de Hannah Arendt, no hay actos fundacionales o instauradores de la tiranía –como algo impuesto desde fuera-, sino procesos a partir de los cuales los seres humanos nos vamos “deshumanizando” al olvidar la exigencia de la “memoria obligada” que nos insta a la lucha por la libertad.

Al utilizar el oximoron “servidumbre voluntaria”, La Boétie nos advierte que no habla de algo objetivo, sino de ese sorprendente e inmanente proceso de deshumanización que recorre la historia de la humanidad. Si sustituimos las afirmaciones de Hannah Arendt acerca de la existencia de una racionalidad abstracta violada desde el exterior por la mentalidad totalitaria por una visión del totalitarismo como algo que es apoyado por nosotros mismos, los aparentemente seres dotados de una racionalidad abstracta y universal, ya no podremos pensar las alternativas al totalitarismo dentro de los valores dominantes. Necesitamos, por el contrario, una *inversión de todos los valores* que nos permita huir del atractivo que ejercen los dogmas (lo que Nietzsche denominaba la “voluntad de verdad”) y sustituirlo por la excelencia que supone la lucha por la dignidad y la lucha por la libertad (lo que el autor del *Zaratustra* denominaba la “voluntad de poder”).

Presentar el fenómeno de la tiranía –y, por extensión, del totalitarismo- como un producto de la “servidumbre voluntaria” nos lleva a las siguientes consecuencias:

1ª- la perturbación de la aparente estabilidad y pureza con que se ha entendido tradicionalmente la voluntad. Si el cuerpo del tirano no tiene fuerza en sí, sino que es “engordado” por nuestra donación de libertad y dignidad, nos encontramos ante una voluntad que se auto-castiga, que causa su propia infelicidad y promueve su propia destrucción, pues no puede haber voluntad cuando uno está completa y absolutamente determinado. Esa pretendida unidad de la voluntad podría resumirse en el siguiente adagio: hagamos lo que hagamos siempre será lo que queremos hacer. Pero si lo que

hacemos es entregarnos en bandeja al tirano, ya no ejercemos la libertad sino que la matamos, asesinando con ella todo el proceso de humanización. Es lo que Nietzsche adelantó al distinguir entre esa voluntad de verdad (de servidumbre) y esa voluntad de poder (la libertad); Freud continuó, desgranando los mecanismos subjetivos y los problemas psíquicos que produce el predominio de la voluntad de verdad sobre la voluntad de poder; y Marx concluyó explicitando los mecanismos objetivos en los que se basa la voluntad de verdad del capitalismo y la necesidad de construir una voluntad de poder que nos permita rebelarnos y, por tanto, humanizarnos.

2ª- La noción de voluntad pierde, pues, su inocencia, su pureza, la pretensión filosófica de colocarla en una especie de vacío ontológico, en el que la voluntad dependa tan sólo de sí misma. Y esto no es así, son los sujetos, somos *nos-otros*, los que la ponemos en práctica bien para someternos, bien para rebelarnos. Por tanto, no hay criterios trascendentes a lo humano, a nuestra actividad, a nuestra lucha por mantener o recuperar lo que hacemos, lo cual está siempre puesto en peligro por los denodados intentos de las tiranías por apoderarse de los productos de nuestra acción y presentarlos como si fueran algo independiente de nuestra acción, de nuestros objetivos, de nuestra capacidad para valorizar el mundo y otorgarle los sentidos que las circunstancias exijan. Está claro que toda tiranía –sea elegida, heredada o impuesta por la fuerza-, intentará siempre ocultar que el sistema de coerciones sociales que impone tiene su origen en algún conflicto resuelto por la fuerza de quien ha tenido más poder en el momento histórico de su “resolución”. Ese origen histórico, determinado por las relaciones de poder, o bien se oculta, presentando las instituciones como eternas y abstraídas de sus contextos de surgimiento, o bien se enmascara bajo hipótesis ficticias de consenso, de pacto o contratos naturales (ficciones que invisibilizan la donación de libertad que los seres humanos hacen continuamente al tirano de turno)

Si todo depende de nuestra voluntad (sea de servidumbre, sea de rebelión) y no estamos ante procesos naturales (sean de servidumbre o de rebeldía), tenemos que implementar continuamente un esfuerzo doble por el cual, primero, luchemos contra las inercias intelectuales que impiden formular el origen conflictivo y no neutral de las coerciones sociales –derecho, instituciones políticas, económicas o culturales-; y, segundo, luchemos contra las inercias de pasividad y entreguismo políticos, construyendo un “nosotros”; una comunidad preocupada por recuperar el papel de la

memoria de las luchas contra las injusticias “inmanentes” que están en la base de las servidumbres voluntarias de todos los tiempos.

Y 3ª- Los hechos, los objetos y los espacios, ocurridos y construidos, *son* historia. Sin embargo nosotros, los seres humanos *tenemos* historia, ya que siempre estamos debatiéndonos entre la “escila” y “caribdis” de la voluntad de verdad y la voluntad de poder, o, lo que es lo mismo, entre las tendencias deshumanizadoras repletas de verdades dogmáticas que postulan continuidades ficticias sustentadas en una razón que se autodespliega en la historia, y la voluntad de humanización que pugna por el fortalecimiento de la capacidad de lucha por la dignidad humana. Más aún, no sólo tenemos historia, sino que tenemos *historias*, es decir, podemos narrar y narrarnos los unos a los otros y los otros a los unos y, de ese modo, construir un “nos-otros” fluido, cambiante, siempre en busca de un trampolín que nos lance más allá de la terrorífica e inhumana, por absolutamente inalcanzable, línea del horizonte.

Y, sin embargo, como nos muestra el enigmático escritor norteamericano Thomas Pynchon en su, no menos enigmática, novela *V.*, confundimos “tener historias” con lo que “es historia”. *Vendemos* –escribe Pynchon- *efectivamente el alma, entregándola a la historia en pequeños plazos*. Confiando y encerrando nuestra naturaleza proteica en...*la ficción de la continuidad, en la ficción de la causa y el efecto...(en) la ficción de una historia (des)humanizada dotada de ‘razón’*. Como pequeños “faustos” vendemos nuestra alma, es decir, nuestra voluntad de poder, por el plato de lentejas de la estabilidad, de la certidumbre, de la (in)humana sensación de confort consumista y *pasivista* de la voluntad de verdad. Esta es la donación que hacemos a toda tiranía, la cual se va fortaleciendo al disfrutar de la voluntad de poder que le vamos entregando y de la debilidad que paulatinamente vamos sufriendo a causa de la introyección de las verdades que se nos imponen como “la” verdad.

Ahí radica la adhesión extraña e inhumana al Uno y el repudio a la humana pluralidad de historias, de formas de ser y de opciones culturales que están, como animales culturales que somos, a nuestro alcance. Como aquel profesor de lógica (occidental y oriental) que Borges –en su texto *La memoria de Shakespeare*- coloca en la India y cuyos conocimientos no le permiten percibir los daños que el colonialismo inglés está causando a su alrededor, el predominio de la voluntad de verdad (por muy coherente y lógico que sea) nos entrega a la pasividad, a la falta de sentido crítico y al,

consecuente, abandono de toda acción en busca de alternativas. Y esta tendencia nos pone ante lo que Nietzsche llamaba “decadencia”, es decir, ante la tendencia a sujetar las acciones humanas a las leyes de la física y ante la falaz distinción, que domina gran parte del pensamiento occidental, que distingue entre leyes humanas y leyes divinas, olvidando que toda ley es humana, que toda normatividad y todo valor es construido por los seres humanos en su proceso de reacción cultural frente al mundo que lo rodea. Si la poesía, como defiende Thomas Pynchon, es una lucha continua por mostrar la gran mentira de una naturaleza humana entendida como cosa, como hecho objetivo, como fenómeno natural inmodificable, será posible entender el rechazo de Platón -y tras él, de todos los pensadores que abominan de la capacidad humana de lucha por su libertad- a toda forma de metáfora que nos lleve más allá de lo que se nos presenta como dogma y como verdad absoluta.

Sólo desde un enfoque obligado de la memoria, podremos asumir la naturaleza de animales culturales que nos caracteriza y sólo así humanizaremos el mundo, ya que, como defendió Etienne La Boétie, no nacemos con la libertad, sino con el deseo de luchar por ella.

Capítulo 3.- De la antropogonía a la antropología: Prometeo, Fausto y Antígona (la construcción del *Imaginario Social Instituyente*).

3.1).-Las andanzas de Fausto: el reconocimiento de los límites de lo humano

El proceso cultural, por consiguiente, será un proceso de humanización cuando permita el despliegue de las posibilidades que el ser humano tiene de transformar su entorno natural, social y psíquico. Es decir, habrá humanización cuando podamos intervenir, interpretar y explicar las relaciones en las que nos hallamos insertos. Ahora bien, esa humanización tendrá un sesgo regulador –que es lo que entendemos por lo inhumano- cuando esas intervenciones, interpretaciones y explicaciones de las relaciones tiendan a una visión monocultural, neutral y conformista del mundo que nos rodea. Mientras que esa humanización tendrá las características de la emancipación cuando interpretemos, intervengamos o expliquemos las relaciones desde la perspectiva de la pluralidad cultural, del compromiso con la dignidad humana y del inconformismo

con los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano hegemónicos. Por consiguiente, lo inhumano consistirá “culturalmente” en impedir, en bloquear el desarrollo de dichas capacidades, obstaculizando o dificultando la praxis transformadora y alternativa.

En ese proceso cultural de humanización, los seres humanos nos vamos identificando (sabemos quiénes somos) y, a la par, vamos reconociendo que la base de dicha identidad nos viene dada por la existencia y por la interpelación de los otros, de aquellos que no son como nosotros y nos sirven de contrapunto y de límite. El mecanismo fundamental de ese proceso es el de la memoria ejemplar, o lo que es lo mismo, el del uso cultural “transitivo” y nómada de la historia que nos va a permitir recuperar los acontecimientos del pasado, no sólo para comprender nuestro presente, sino preparar las líneas que construirán el futuro. El proceso cultural es, pues, una mezcla de recuerdo y de deseo, de fijación y de apertura, de identificaciones y de reconocimientos.

Ahora bien, nada externo –heterónimo- a nosotros nos va a garantizar que ese proceso de humanización va a conducirnos a la emancipación. El mundo cambiante, complejo e incierto en el que vivimos se mueve no sólo por nuestra necesidad de transformación en aras de valores y principios basados en las ideas de justicia, igualdad o solidaridad. El mundo también se mueve por los estrechos constreñimientos de nuestros propios intereses, por la destructividad, por la dominación, por las tergiversaciones que, como nos recuerda el antropólogo Michael Carrithers, suelen gobernar los asuntos humanos. Somos *nosotros* los que tenemos que superponer autónomamente las bases de la emancipación creando y recreando las relaciones en las que vivimos y que constituyen “nuestra” realidad. El ser humano se define, pues, por las posibilidades de las que goza, pero también por sus limitaciones.

Esta ambigüedad radical del proceso de humanización queda patente en la leyenda de *Fausto*. La figura de un tal Doctor Fausto (o Faustus) ha acompañado la historia intelectual de la modernidad occidental. Esto es así, hasta el punto de que uno de los mejores conocedores de la leyenda, Rafael Cansinos Assens, llegó a afirmar que “Fausto es un compendio vivo del proceso histórico de la humanidad europea” Y así es como tiene que ser entendido. Todo mito o leyenda de la historia humana es únicamente interpretable desde las coordenadas de la época histórica que pretende representar. Y

Fausto representa las inquietudes, los proyectos y las ambigüedades del individuo que va surgiendo en el contexto de la modernidad occidental capitalista.

Como queda patente en la novela histórica *Q* del colectivo Luther Blisset, la figura de Fausto se recorta en los albores del siglo XVI y los movimientos incipientes de la modernidad capitalista. Estamos en el inicio de una época en la que el individuo europeo comienza a encontrarse sin referentes en tres niveles: en primer lugar, *lo antiguo no le sirve* para enfrentar un entorno natural expandido gracias a los viajes y descubrimientos trasatlánticos. Al percibir que existen “a nuestro lado” pueblos y civilizaciones que nada han tenido que ver con las pautas culturales que dominaron la Europa medieval, el ser humano occidental comienza a darse cuenta de que no es el centro del universo, que tiene que compartir su naturaleza humana con otros seres que tienen formas muy distintas de acceder a la realidad, es decir, de regular sus relaciones con el mundo que los rodea. Pocos se acordaban, a finales del siglo XV, del final de la historia de Marco Polo, el gran viajero italiano que absorbió la cultura oriental y que, al intentar exponer sus conquistas a sus compatriotas, fue escarnecido hasta el punto que su figura se convirtió en una especie de bufón carnavalesco que simbolizaba la locura de aquel que cree en la diversidad y respeto culturales. El “encuentro” con el continente americano y las gentes que allí vivían, supuso la pérdida de la seguridad con la que el europeo tildaba de bárbaro a todo aquel que no compartía sus rasgos culturales.

En segundo lugar, y gracias a la reforma luterana, *el interior del ser humano europeo comienza a dividirse*: primero, entre dos interpretaciones de los dogmas del cristianismo: la reforma luterana y la contrarreforma católica; y, segundo, entre el ámbito de la conciencia individual como tribunal supremo de sus acciones y los dogmas inapelables y ahistóricos de la Iglesia de turno. De pronto, el ser humano vio como se dividían las interpretaciones religiosas del mundo; y ello en el marco de las mismas creencias y del mismo libro sagrado. Asimismo, bajo el concepto de predestinación, los luteranos escindieron la esfera de las acciones cotidianas y la esfera de lo espiritual: hagamos lo que hagamos, explotemos al ser humano o seamos solidarios con los demás, nada suma o resta puntos para la vida eterna, sino que estamos predestinados a la salvación o a la condena desde nuestro nacimiento. La Reforma surge como el gran intento de justificación teológica de un nuevo orden social en el que se necesitaba justificar espiritualmente la actividad de los nuevos empresarios, los antiguos banqueros

y las aristocracias más atentas al cambio en los tiempos históricos, sin que sobre ellos recayese la culpa por sus acciones “económicas” o de dominación imperial. Lutero lanza sus famosas tesis contra la Iglesia Cristiana de Roma, a causa del horror teológico que le producen los negocios eclesiales papales con respecto a la venta de parcelas en la otra vida. Pero, acompañado por otros teólogos y filósofos, todos protegidos por las monarquías centroeuropeas, va adaptándose a las exigencias del nuevo modo de producción que ya se estaba generalizando por toda Europa. Por su parte, la llamada Contrarreforma católica siempre mantuvo un enfrentamiento con el sistema económico capitalista, dado que éste exigía una estricta separación entre la conciencia individual y la fe religiosa: como decimos, la fe protestante no tiene que juzgar acciones cotidianas realizadas en el ámbito de la producción y de la explotación del trabajo humano. En su intento por distinguirse del luteranismo y, asimismo, como continuación de sus pautas ideológicas de control de toda la actividad humana, la Iglesia Católica supuso siempre un freno a la explotación capitalista al no poder justificar teológicamente la usura, es decir, la venta de dinero con interés hasta bien entrado el siglo XIX. Las obras condicionaban absolutamente la entrada al paraíso celestial después de la muerte. No bastaba con la fe. Como fenómeno histórico, sería muy interesante investigar cuándo y, sobre todo, con qué justificación, la Iglesia Católica comenzó a adaptarse a las exigencias del mercado. Pero, para lo que nos interesa aquí, todos los referentes espirituales que sustentaban las conciencias desde hacía siglos tampoco quedaban, ya, garantizados

Y, en tercer lugar, el ser humano comienza a enfrentarse a *conflictos sociales nuevos* que, como fue el caso de las revueltas de los campesinos alemanes de mediados del siglo XVI, ya poco tenían que ver con explosiones de descontento a causa de una sequía o de una epidemia. Las huestes de campesinos y gentes del común que tomaban las ciudades, derrotaban ejércitos y construían una comunidad en la que se exigía la distribución igualitaria del poder y de los bienes. Estas primeras míticas luchas contra las injusticias del modo de producción capitalista, base económica e ideológica de la modernidad occidental, inauguran una conflictividad que no se conocía con anterioridad, una nueva forma de afrontar las injusticias y las desigualdades sociales. Las masas populares confiaron en que la denuncia de Lutero contra los desmanes de una Iglesia católica enriquecida con la venta de indulgencias y de “entradas” al paraíso

celestial, también iban a servir para deshacer las causas de la pobreza y de la falta de dignidad bajo las que vivían ancestralmente. Cuando percibieron que la reforma luterana se inclinaba en favor de la aristocracia y de los poseedores de capital, la desesperanza y el desencanto desbordaron las capacidades individuales y colectivas de control de la historia. Se inició una lucha sin cuartel y en situaciones bastante desiguales, dado el apoyo brindado por los monarcas alemanes a la nueva fe, mucho más funcional a los intereses de sus empresarios que las propuestas rígidas y ortodoxas del catolicismo. La derrota estaba asegurada. Pero, a partir de ahí, ya nada garantizaba el reino de Dios en la Tierra.

En estas circunstancias de pérdida absoluta de referentes surge en la conciencia europea la figura de Fausto. A diferencia de otros personajes arquetípicos de nuestra forma de acceder a la realidad, como Don Quijote, Don Juan o Gulliver, de Fausto no cabe duda que fue un personaje histórico que, a finales del siglo XV, se le conocía por sus artes taumáticas, por su apelación a la magia y al esoterismo como medios para sobrepasar los límites de una humanidad encerrada en dogmas y visiones religiosas. En plena era de descubrimientos geográficos y de auge de la “imaginación científica”, alrededor de la figura histórica de Jorge Fausto (más adelante, rebautizado como Juan), se fueron entretejiendo cuentos y leyendas en los que siempre aparece el personaje violando normas morales, espaciales y temporales, apoyado para ello en un “pacto” secreto con el diablo, con “alguien” que, al parecer, conoce todos los secretos de la ciencia del bien y del mal. Aspiración ésta a la que el ser humano moderno comienza a prestar toda su atención.

Oswald Spengler, en su crítica conservadora y destructiva de la civilización occidental, afirmaba que en la historia de la humanidad se han dado dos tipos de acercamientos a la realidad: el acercamiento “apolíneo” basado en los pilares de la razón, de la armonía, del equilibrio y de la justicia; y el acercamiento “fáustico” sustentado en el ansia de progreso ilimitado, de aplicaciones técnicas a la vida social, de competitividad y de pragmatismo. Como afirmaba en 1934 la antropóloga Ruth Benedict, el hombre apolíneo concebía su alma como un cosmos ordenado en un grupo de partes dotadas de excelencia y armonía interna. En su universo no había lugar para la voluntad y el desarrollo interno de la persona y el conflicto social brillaba por su ausencia. Sin embargo, el hombre fáustico es aquel que lucha interminablemente contra

los obstáculos sociales. La vida individual esta sometida a un proceso de desarrollo interno. El conflicto es la esencia de la existencia, ya que sin él no tiene sentido la vida personal. Sin la lucha social, solo pueden ser alcanzados los valores más superficiales de la existencia. El hombre fáustico, en palabras de Benedict, anhela lo infinito, mientras que el apolíneo se conforma con lo limitado.

Hay que tener presente que la caracterización de Spengler tiene el defecto de considerar las visiones apolíneas y fáusticas como si fueran moldes cerrados aplicables a percepciones culturales homogéneas: lo apolíneo se comprobaría en las llamadas culturas primitivas; mientras que lo fáustico se verificaría en las sociedades desarrolladas y “civilizadas”, sin tomar en consideración que las percepciones culturales de la realidad no constituyen compartimentos estancos que impiden ver que en el interior de cada una se den, muchas veces, en paralelo, las dos tendencias. Sin embargo, dicha caracterización nos sirve para distinguir entre dos actitudes ante el conjunto de relaciones en las que nos movemos. Así, en las culturas (entendidas, como veremos más abajo como formas de acceso a la realidad) apolíneas, la figura sería el círculo, la constante repetición de lo mismo; mientras que en las fáusticas sería la línea recta, el avance indiscriminado hacia metas, por el momento, inexistentes. En lo fáustico de nuestra modernidad occidental capitalista no sólo predomina la voluntad de poder, sino, como defendió Heidegger, la *voluntad de voluntad*, o lo que es lo mismo, la negativa a aceptar los límites en los que parecía encerrarse lo humano. “El tiempo, el espacio y la lógica –escribía Miguel de Unamuno, uno de los exponentes más fáusticos de lo español- son nuestros tres más crueles tiranos. ¿Por qué no he de poder vivir hoy, ayer y mañana, a la vez? ¿Por qué no he de poder estar aquí y ahí, a un tiempo? ¿Por qué no he de poder sacar de unas mismas premisas cuantas conclusiones me convengan?”.

Siempre y en todo momento, lo fáustico implica la superación de los límites naturales y lógicos que, al “parecer” nos encierran en una finitud inane y alicortada, firmando un pacto con el mal, representado en la leyenda por el personaje de Mefistófeles, el servidor de los planes de Satanás en el mundo. Ahora bien, la figura de Mefistófeles no es unidireccional ni homogénea. Por un lado, padece contradicciones insolubles, como la de conducir inexorablemente a Fausto a romper con esos límites de lo humano, pero, al mismo tiempo, envidiando secretamente a estos seres humanos limitados gracias a las posibilidades que les presta su finitud y aparentes debilidades. Y,

por otro, su misma naturaleza de servidor del mal es doble y contradictoria: Mefistófeles funciona tanto como “demonio”: es decir, como el *daimon* griego, o sea, todo lo que internamente impulsa al ser humano a crear y a recrear su entorno y a sí mismo; pero, también, como “diablo”: lo que separa, lo que rompe, lo que aísla al ser humano de lo que lo rodea y los que lo rodean en el proceso incesante de creación y destrucción interna y externa.

Eterna ambigüedad del proceso cultural como proceso de humanización. Por un lado, la voluntad de superación y de despliegue del “dios interior”, como proceso necesario para crear sin destruir la propia naturaleza humana, y que no puede evitar el arrepentimiento y la cólera del propio Fausto ante determinadas consecuencias de sus acciones (por ejemplo, la muerte de Margarita) Por otro, la voluntad de poder y de levantarse más allá de los límites de lo humano sin importar la destrucción y el mal que se produzcan, y que explica la dura y egoísta reacción de Fausto ante la presencia de Filemón y Baucis, dos personas que impedían con su sola presencia la culminación del afán de dominio y explotación con que termina la segunda parte del *Fausto* de Goethe. La figura de Mefistófeles funciona como lo “demoníaco” en dos momentos: uno, en la obra de Christopher Marlowe *La Trágica historia de la vida y muerte del Dr. Fausto* (publicada en 1604), y otro, en la Primera parte del *Fausto* de Goethe (que vio la luz en 1806) Mientras que Mefistófeles funciona como lo “diabólico” en la Segunda parte del *Fausto* goethiano (llevada a la imprenta en 1831) y en la insuperable novela de Thomas Mann *Dr. Faustus* (escrita mientras los ecos de los bombardeos de la segunda guerra mundial aún resonaban en todos los rincones de Europa)

Vamos a dejar de lado, por el momento, la Segunda parte del *Fausto* de Goethe, lugar donde lo diabólico alcanza su máximo desarrollo, y nos centraremos en la obra de Marlowe, y en la Primera parte del texto de Goethe, ya que en estas dos obras se expresa con mayor rotundidad el proceso cultural como proceso de humanización, en el cual siempre se da la tensión entre lo regulador y lo emancipador, buscando el contrapunto con el nihilismo explícito pasivo desplegado por Thomas Mann.

Mientras que en el *Doctor Faustus* de Mann, la creatividad y la originalidad artística se consiguen a consecuencia de un pacto con el diablo con el que el protagonista Adrian Leverkühn renuncia a todos los placeres de la vida, en la obra teatral de Marlowe, el pacto por el que Fausto pretende usurpar a Dios para sobrepasar

los límites de la naturaleza humana, se firma para obtener la capacidad de gozar en toda su plenitud de los placeres sensuales, del cuerpo y de los sentidos humanos. “Proporcióname una esposa, la más hermosa doncella de Alemania; porque soy ardiente y lujurioso y no puedo vivir sin mujer” –le pide Fausto a Mefistófeles –su *daimon*–, (Segundo Acto, Escena primera), para, a continuación, ser conducido, superando cualquier obstáculo natural o espiritual, al disfrute de todo lo que la vida humana aporta al libertino y al pecador. Como señala Rafael Cansinos, en la obra de Marlowe se siente a Shakespeare, pero se presiente a Lord Byron. “En Marlowe está ya el pathos byroniano, la burla seria y el sarcasmo dolido y el ansia infinita de belleza”. Pero claro está, al final llega el castigo. No podía ser de otra manera. La moral cristiana puede perdonarlo todo, menos la lujuria desbocada de un Don Giovanni en la ópera homónima de Mozart, del Tenorio en la de Tirso de Molina, o del Fausto marlowiano. Vivir en medio de los placeres no puede encontrar perdón en el ámbito de una sociedad represiva que anuncia ya el pacatismo de la burguesía decimonónica. “Que quien ama el placer perecerá por el placer”, le augura el Ángel Malo, una vez que Fausto ya ha sido condenado a cumplir las condiciones de su acuerdo con el (su) demonio (Acto Quinto, Escena II).

Pero es en la Primera parte del *Fausto* de Goethe donde lo demoníaco alcanza su más alto grado de plenitud. Fausto, amargado y aburrido erudito, decide suicidarse al percibir la inanidad de sus esfuerzos intelectuales para solucionar los problemas reales de la humanidad. Las campanas de una Iglesia cercana le impiden cometer el acto definitivo. Sin embargo, las dudas acerca de su vida hacen aparecer a Mefistófeles, el cual le ofrece la posibilidad, no sólo de conocer, sino de poner en práctica el conocimiento acumulado por tantos siglos de reflexión y de pensamiento. Al contrario de lo que sucede en el *Dr. Faustus* de Mann, en la que el pacto con el diablo obliga a Leverkuhn a “romper” con todo lo que no sea favorable a sus objetivos de creación pura en el ámbito de la música y a no interesarse por nada que no sea integrable en su proyecto intelectual, el Fausto de la Primera parte del drama goethiano, pacta para acercarse a la vida cotidiana, por conocer lo que se lleva a cabo fuera de su gabinete de estudio, en las Puertas de la ciudad, en los bosques de Walpurgis, en el jardín de Margarita. “...que me lleven a una nueva vida llena de colores. Si tuviera un manto mágico que me transportara a tierras lejanas, sería mi mejor gala y no lo cambiaría por

el manto de un rey”, exclama el doctor Juan Fausto al ver el tumulto callejero que produce la llegada de la primavera en los espíritus simples del pueblo: “Escucho ya el tumulto de la villa, este es el auténtico cielo del pueblo. Los mayores y los pequeños proclaman alegres: aquí soy hombre, aquí puedo serlo”.

A pesar del sufrimiento, el dolor y la muerte que el pacto de Fausto con Mefistófeles procura a Margarita –figura que representa tanto el patriarcalismo de una moral que no ve en la mujer sino el desahogo de la vanidad del hombre, como la existencia de límites sociales que impiden al pobre alcanzar las cotas de felicidad de aquel que posee medios suficientes de existencia-, el primer *Fausto* goethiano nos pone en evidencia la condición imprescindible de todo proceso de humanización: la cuestión de los límites de lo humano. El pacto que firma Fausto con Mefistófeles no supone, como en el de Marlowe allanar el camino hacia el placer, ni, como en el de Mann, alcanzar las cotas más altas de la creatividad artística, aun a costa de provocar daño y separarse absolutamente de los goces de la vida. El *Fausto* de Marlowe encuentra su complemento en la gran novela de Henry Melville, *Moby Dick*, donde su protagonista, el capitán Ahab aparece como la personificación del mal en una lucha titánica contra la ballena blanca en la que se adivina el rostro de Dios. El mal no puede ganar en esa batalla, pero en la contienda que el famoso capitán mantiene contra el animal, el que real e irremediamente pierde es el ser humano.

Sin embargo, el Mefistófeles de Goethe le proporciona a Fausto, no el peligroso poder del mal, sino, más bien, la posibilidad de llegar a la totalidad de lo vital, al lugar donde el conocimiento puro y la práctica se unen para dotar al ser humano de todas sus potencialidades. Mefistófeles se declara a sí mismo como parte, eso sí desgajada, de la divinidad, por lo que a Dios se le amputa la posibilidad de ser lo absoluto y lo total. Este era el único camino para apoderarse de la ballena blanca sin caer en la locura y en el suicidio: la relativización de Dios –figura que representa la existencia previa de valores absolutos- es la única forma de ir conquistando parcelas de humanidad. Es al ser humano al que le cabe llegar a esa totalidad. No hay espacios vedados que conquistar, ni grandes ballenas blancas que destruir. En Goethe, no hay bien o mal absolutos, sino la construcción humana de capacidades que permitan integrar las abstracciones del conocimiento en las posibilidades prácticas, y los particularismos de la praxis en las categorías reflexivas del pensamiento..

Ahora bien, si nos resistimos a reconocer los límites a los que nos enfrentamos, tenderemos a desbordar nuestra naturaleza y situarnos *más allá del bien y del mal*, olvidando que los límites de lo humano constituyen las posibilidades de la ética, es decir de la elección y la decisión. Lo que Fausto nos propone es “dilatar” la condición humana, abrir cauces más amplios por donde hacer transitar nuestros límites con el objetivo de situarnos *más allá de bien-y-mal*, es decir, más allá de cualquier criterio trascendente que decida por nosotros desde fuera y que nos impida valorar nuestras acciones y nuestras reflexiones desde nuestra finitud e insignificancia frente a la totalidad de lo real. La ética sólo será posible si reconocemos, por un lado, nuestra finitud, y, por otro, la posibilidad de dilatar, de expandir las posibilidades de decisión y de elección. El problema no está en la existencia de límites. Aristóteles afirmaba que lo que no tiene límites es defectuoso y tiende a la imperfección. Es lo que ocurre con el *Fausto* de Marlowe. En esta versión del mito, en palabras de Rafael Cansinos, asistimos a la “tragicomedia del hombre en trágico conflicto con su limitado destino, vuelto hacia lo cómico por su irremediable impotencia...el *Fausto* marlowiano no es creador, su potencial dinámico se consume estérilmente en la crápula y el sarcasmo teológico”. La cuestión reside, por el contrario, en dotarnos de mayores capacidades a través de las cuales poder manejarnos mejor en el mundo que nos rodea y dejarnos de batallas de superhombres ridículos que aparentan estar situados más allá de la ética y la lucha por el bien. Como dice el *Fausto* de Goethe: “Experimentar todo, abarcar todo lo humano, tanto sus bienes (como) sus males y dilatar así mi propio yo hasta el de la humanidad”, aunque acabe estrellándome contra mis propias limitaciones y grandezas, entre las que destaca la infinita insatisfacción e inquietud frente al mundo que nos rodea.

3.2).- Prometeo y Antígona: las características “culturales” de lo humano.-

3.2.a).- De la antropogonía a la filantropía.-

Esa insatisfacción e inquietud frente al mundo que produce la creciente conciencia de los límites, pueden convertirse en un horizonte de sentido que permita dilatar la propia condición humana. Para Fausto ya no basta con el aforismo del Evangelio de San Juan donde se proclama que en el origen de todo estaba la palabra: en

el principio fue el Verbo. Ni la palabra, ni los sentidos, ni la fuerza pueden simbolizar esa inquietud humana por superarse y abrir sus potencialidades.

“En el principio era la acción”, dice Fausto en la escena del Gabinete de estudio. Es la acción la que empuja a Fausto a desarrollar su “daimon” y comenzar a volar por encima de las posibilidades que su época histórica y su propia condición humana le ofrecen. A pesar, como decimos, del patriarcalismo que desprecia los valores y expectativas de la mujer, representada en el trágico personaje de Margarita (lo que quedará mucho más evidente en la Segunda parte de la obra, donde se retoma el argumento neoplatónico desde el que se ve a la mujer como una recaída del espíritu en lo corporal), la acción humana se convierte, al igual que en la renacentista *Oración por la dignidad humana* de Pico Della Mirándola, en el impulso necesario para apropiarse de las potencialidades de lo humano.

En nuestra historia cultural encontramos dos mitos en los que, desde diferentes perspectivas, se ha simbolizado el despliegue de esas posibilidades implícitas en el hacer humano: una, es la figura de Prometeo y su conflictiva, y, a la vez, contradictoria relación con las fuerzas trascendentes del dios Zeus; y, otra es Antígona y su conflicto contra las normas morales, religiosas y políticas representadas por el gobernante de la ciudad Creonte.

Entre el *Prometeo Encadenado* de Esquilo, compuesta alrededor del 460 a. de C., y la *Antígona* de Sófocles, que data del 442 o 443 a. de C., median dos décadas de transformaciones sociales, políticas y culturales que cambiaron sustancialmente la faz de la Grecia clásica. Ambas obras constituyen el punto más álgido de sus respectivos tiempos históricos. Y, a su vez, conforman dos perspectivas acerca de la cultura como proceso de humanización que ha “contaminado” toda la percepción occidental de la realidad individual y social. Una perspectiva será la *antropogónica*, es decir, la que surge del conflicto y de la duda en relación con las facultades humanas; la otra es la *filantrópica* o la de amor a la humanidad. La primera ha conducido en todas las esferas de lo humano a dudar de lo humano y a construir estructuras materiales, políticas o espirituales que mantengan la dependencia de los seres humanos respecto a entidades que están más allá de su control. La segunda, se ha fundamentado en la creencia ciega en las capacidades puramente humanas de acción, de elección y de decisión, en el marco

de los límites que la propia condición humana tiene, y que tanta envidia causaba al Mefistófeles de Goethe.

El mejor medio para expresar esos conflictos es a través del arte. Por esa razón, los dos dramas que comentamos siguen siendo un referente necesario para comprender quiénes somos y cuáles son las condiciones bajo las que se despliega “culturalmente” lo humano. Como defiende David Rousset (“L’Art est une Obligation” en *Le Monde-Dossiers et Documents Littéraires*, 21 de Octubre de 1988), es únicamente a través del arte como podemos introducirnos en acontecimientos de los que no hemos sido partícipes, otorgando nuevas significaciones a los hechos históricos que vivimos en el presente. Pocos hemos podido disfrutar, o sufrir, un viaje hacia las fuentes del Níger o del Congo; pero a través de la novela *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad o de la película *Apocalipsis Now* de Francis Ford Coppola, podemos hacernos una idea de lo que significa la pequeñez de lo humano ante las fuerzas desplegadas de la violencia y la locura. La gran obra artística es aquella que pone en práctica el nivel ejemplar de la memoria, es decir, aquella que pone en relación los hechos del presente con los del pasado, estableciendo comparaciones que permiten resaltar semejanzas y diferencias. ¡Cuántas veces vemos la imagen de los helicópteros de *Apocalipsis Now* cuando se quiere representar el horror de la guerra!. La gran obra de arte es, por consiguiente, aquella que nos obliga a implicarnos en, y a transformar, situaciones no exactamente iguales a las recordadas, pero en las que subyace el mismo sentido de opresión. Es decir, el arte “ejemplar”, es el que nos induce a crear lenguajes de resistencia y nuevos lugares de construcción de sentidos, frente a las injusticias que la humanidad ha vivido, *y sigue viviendo*, a lo largo de su evolución.

Con *Prometeo Encadenado* y con *Antígona*, estamos ante dos obras de arte, dos dramas, que, desde su composición, han servido de instrumento del nivel ejemplar de la memoria. Por un lado, lo “prometeico” nos ha permitido construir barreras culturales contra la intromisión de los dioses, empeñados en mantener a los seres humanos en sus niveles más primitivos; mientras que la Antígona, ha servido como bandera de resistencia frente a todo tipo de tiranías e injusticias.

Prometeo representa para muchos el inicio del proceso cultural, dado que con su intervención (robo del fuego y entrega a los seres humanos) despertó el “daimon” que éstos portaban en su interior. Hasta esa intervención los seres humanos vivían

despreocupadamente ya que no conocían sus límites ni tampoco pugnaban por superarlos. Prometeo liberó a los hombres y mujeres de su dependencia de los dioses, despertando lo divino que anidaba en su alma, moldeando a los hombres al enseñarles cómo encender el fulgor anímico y crecerse ante las adversidades. Sin la intervención de Prometeo, la vida humana hubiera carecido de color, de complejidad, de angustia y esperanza. Los hombres no hubieran pensado en averiguar qué se esconde tras los límites del mundo

Prometeo roba el fuego, lo entrega a los seres humanos y se reserva el secreto del fin de Zeus: Prometeo es encadenado, no sólo por acercarse a los humanos, sino, por no querer decir a Zeus quién será el encargado de matarle y sustituirle. Por un lado, como veremos más adelante, posibilita el desarrollo de la técnica y de la interrelación humana, pero, por otro -y éste es el aspecto más importante que caracteriza a esta figura mítica- lleva a cabo su labor *empequeñeciendo al dios*, haciéndolo innecesario para los seres humanos, reduciéndolo a la impotencia y entregándolo a la angustia de no conocer su destino. Aún cuando en siglos posteriores se escriban textos, como, entre muchísimos otros, *La estatua de Prometeo* de Calderón de la Barca, en los que se intente recolocar a los dioses en el lugar preeminente que les otorgaba la mitología, la trascendencia divina ha quedado herida de muerte: hay alguien que conoce su secreto y que es capaz de enfrentarse a ella con éxito. Zeus puede castigarlo con toda la crueldad que caracteriza al dios enfurecido: lo ata a una roca y lo condena a sufrir los ataques de un águila que día tras día le picoteará las entrañas. Pero lo que ya no puede hacer Zeus es encadenar su mente. El pensamiento no puede limitarse. Es libre y puede dilatar la condición humana hasta fronteras insospechadas. El personaje encarcelado y atado que Jack London nos describe en el bellissimo relato *El vagabundo de las estrellas* ejemplifica lo prometeico de lo humano: mientras más fuerte lo ataban y lo torturaban sus verdugos, más fácilmente podía evadirse y volar por los caminos infinitos de la imaginación creadora.

Poco a poco los seres humanos van aprendiendo a resistirse y a negar la subordinación, porque, de repente, los dioses comienzan a tener miedo. Se va creando un “espacio puramente humano” en el que ellos ya cumplen sólo funciones residuales. Cuando el rayo cae sobre el bosque y lo incendia, los seres humanos ya no se inclinan ante el poder de alguna entidad trascendente que los castiga por alguna falta cometida

contra la misma, sino que, como contaba el arquitecto romano Vitrubio, comienzan a organizarse y a pensar colectivamente para, en primer lugar, paliar los efectos del incendio; en segundo lugar, aprovecharse del calor que produce el fuego; y, finalmente, evitar, en la medida de lo posible, que el desastre vuelva a cogerles desprevenidos; rápidamente adquirieron la posición erecta y aprendieron a levantar la cara y a disfrutar de la magnificencia de las estrellas. Al mismo tiempo fueron aprendiendo a hacer tejados de hojas, a construir viviendas de barro...e inventando cosas nuevas con el poder de su pensamiento, llegaron a construir con el tiempo mejores moradas.

Sin embargo, Prometeo (“el-que-piensa-antes”, a diferencia de su alocado hermano Epimeteo: “el-que-piensa-después”, aquel que deja que sea una mujer, Pandora –de nuevo el patriarcalismo- la que desperdicie los esfuerzos prometeicos), sigue siendo una figura heterónoma a los seres humanos. Les ofrece la posibilidad de la técnica, pero qué hacer con ella y para qué la queremos, eso no le compete al titán. ¿Qué es el progreso técnico sin valores que lo regulen y principios que lo controlen? ¿Qué hacer con el fuego si no sabemos qué hacemos con nosotros mismos?

El terremoto de Lisboa a mitades del siglo XVIII y el hundimiento del Titanic a principios del siglo XX, conmocionaron a todos los que confiaban en que el irresistible progreso de la técnica dejada a sí misma iba a culminar en el progreso de la humanidad. Frankenstein se vuelve contra los seres humanos cuando estos son incapaces de reconocerse en los engendros que ellos mismos han construido para, como les prometió la serpiente en el Paraíso, ser como dioses. Prometeo, en la *Carta a mi padre* de Kafka, queda reducido, embebido en el interior de la roca, convertido en roca, en mera piedra al sentir la frustración que le produce la inanidad de todo su esfuerzo por salvar a los hombres con la generalización de las técnicas. No solo de pan vive el hombre. Albert Camus en su *Prometeo en los infiernos* lo aclara: lo humano no se reduce a la técnica, y, mucho menos a una técnica “entregada”, no conquistada autónomamente por los seres humanos. Además de pan, afirma Camus, necesitamos brezo, es decir, lo que no parece ser imprescindible para vivir biológicamente, pero que constituye una demanda de sentido, una demanda de memoria ejemplar, de resignificación de lo biológico en aras de la construcción de un espacio humano liberado de las dependencias de lo trascendente.

Aquí entran ya en juego los personajes de Antígona y Creonte. Sófocles escribe su tragedia en el periodo de paz y prosperidad en el que Atenas brillaba por sus producciones artísticas, científicas y políticas. Un periodo histórico en el que Fidias canonizaba las formas escultóricas del cuerpo humano; en el que Herodoto impartía conferencias y propiciaba debates alrededor de las peculiaridades de otras culturas; y en el que Protágoras ya anunciaba que no había otra medida del mundo que la que aportaba el ser humano; un periodo histórico, en fin, en el que la oración por la muerte de Pericles, *La Oración fúnebre de los atenienses* escrita por Tucídides, se levanta como un monumento imperecedero en la lucha por la democracia política y la promoción de los derechos de los ciudadanos.

En ese contexto se sitúa el conflicto que subyace a la *Antígona* de Sófocles. Un conflicto en el que ya no entran los dioses a discernir quién tiene o no la razón. Las condiciones materiales de existencia están lo suficientemente aseguradas para que los seres humanos se ocupen de sus propios asuntos sin intervenciones divinas. Prometeo ha cumplido su objetivo de hacer innecesarios a los dioses. Antígona, hermana de Polinices, muerto por haber traicionado la ciudad, se niega a obedecer las órdenes de Creonte, el gobernante, que pretende aplicar las normas jurídicas que prohíben el enterramiento del traidor. El deber *interior* de Antígona, le impide obedecer y la insta a resistirse frente a Creonte, el cual está obligado por el deber *exterior* que le imponen las normas de la polis. El conflicto tiene pues un origen y un desarrollo puramente humanos: ya no hay justificaciones o argumentos míticos, sino morales y políticos. Y, para mayor complejidad, ninguno de los dos tiene completamente la razón: cada uno defiende un aspecto de lo humano y, entre los dos, configuran ese espacio que no estaba del todo garantizado por la entrega heterónoma de la técnica por parte de Prometeo. Ninguno de los contendientes en la “polémica” (la raíz griega de política es *polemos*, es decir, conflicto, contradicción, disputa) esgrime argumentos que se defiendan por sí mismos al ser expuestos por una entidad trascendente: ambos tienen que *argumentar* y, al final, es el público el que tiene que decidir con cual de los argumentos se queda.

Tras la *Antígona* hemos dejado definitivamente de lado las antropogonías (la generación heterónoma de las capacidades de los seres humanos) y entrado en el campo, ya irreversible, de la antropofilia o filantropía (del enfoque propiamente humano de lo

humano). “Esquilo, veinticinco años antes, exponía su *antropogonía* no como un proceso gradual, sino como un paso súbito desde un antes a un después, fruto de la decisión y de la acción de un Titán rebelde, como arrancamiento y casi robo, por parte de una fuerza sobrehumana, de capacidades y potencialidades pertenecientes a otras fuerzas sobrehumanas (por tanto, ya existentes). La antropología (antropofilia) de Sófocles, en cambio, no presupone nada: en ella son los propios hombres quienes crean esas capacidades y potencialidades; Sófocles se limita a presentar, clara e insistentemente, a la humanidad como autocreación. Los hombres no han tomado nada de los dioses, y ningún dios les ha dado absolutamente nada” (FP, p. 26)

3.2.b)- Las características básicas del proceso cultural de humanización como base para la construcción del *Imaginario Social Instituyente*.-

Partiendo de esa dialéctica entre Fausto, Prometeo y Antígona, intentemos señalar, como conclusión de este primer tema, qué es lo que define el espacio de lo humano, es decir, el lugar en el que, después de siglos de lucha contra el dominio de la trascendencia, hemos colocado el proceso cultural, entendido como despliegue del proceso de humanización.

En primer lugar –tal como afirmó Cornelius Castoriadis- el espacio de lo humano es “pantapórico” (del griego *pantopóros*: la apertura de todos los caminos). Aunque tanto en *Fausto*, como en *Prometeo encadenado*, el ser humano reciba pasivamente las cualidades que lo elevan al rango de animal cultural, dada la intervención de un ente extraño a la propia condición humana –Mefistófeles y Zeus-, en ambas obras literarias se apuesta por la dilatación de los cauces a través de los cuales el ser humano puede enfrentarse a sus límites y construir nuevos horizontes de sentido tanto para su acción como para su capacidad de reflexión, y por supuesto, de resistencia frente a los obstáculos que encuentra tanto a su alrededor como en su interior para el despliegue pleno de sus potencialidades.

El amor, el placer, la acción y el conocimiento dibujan los dones que el “daimon” de Fausto aporta a los humanos. Prometeo, a su vez, “otorga”, no sólo el fuego como metáfora de la técnica, sino también las capacidades de aprehender y medir el tiempo, de conservar la memoria y el recuerdo creando sistemas de signos, de

vislumbrar el futuro a través de los sueños y, por último pero no menos importante, la capacidad de olvidar -de ocultarse a sí mismo- la inevitabilidad de la muerte, planteando continuas esperanzas ciegas de inmortalidad: el arte, la ciencia.... Aunque, como decimos, ambas figuras míticas nos “concedan” desde el exterior la virtud de hacer, de sentir y de recrear las condiciones materiales de existencia en las que vivimos, lo hacen *dilatando* nuestra condición humana permitiendo “arrastrar” los límites más allá de lo permitido por las circunstancias que vamos dejando atrás.

Sin embargo, es en *Antígona*, concretamente en los versos 360-361 del drama de Sófocles, donde se define con mucha mayor claridad la esencia de lo “pantopórico”: en el proceso cultural de humanización, o, lo que es lo mismo, en el proceso de dilatación de los límites de lo humano, haciendo innecesarios los dones, y, cómo no, las trampas y celadas de la trascendencia, el ser humano se convierte en el ser que es “capaz de pasar por todo, de atravesarlo todo, de encontrar respuestas para todo; él no avanza hacia nada que haya de ocurrir sin tener ya algún recurso”. Si antes de asumir esta característica éramos como bebés que aún no habíamos empezado a hablar, a partir de ella nos convertimos en seres que actúan por sí mismos, con la capacidad añadida de poder reflexionar sobre lo que hacemos. La acción y la reflexión, *pueden* –según Sófocles- *imponerse ya a lo que es*”, es decir, pueden transformar, sin desbordarla, la realidad en la que el ser humano vive, la cual, en términos de Humberto Maturana, puede ser definida como el conjunto de relaciones que mantenemos con los otros y con la naturaleza. Las creaciones artísticas, las instituciones políticas y las representaciones intelectuales de la realidad pertenecen al marco del *nomos* (de la norma cultural creada por el ser humano) y no al de la *physis* (los procesos naturales e inmutables). Por supuesto, seguimos determinados por los límites de nuestra condición humana, pero ya no lo estamos “absolutamente”. Antígona y Creonte defienden, desde sus diferentes perspectivas, valores y principios opuestos que “determinan” sus puntos de vista; pero, éstos ya son creaciones humanas que no vienen “dadas” por Dios o por la “naturaleza”, sino construidas para poder instituir nuevos caminos por los que transitar, sean éstos los de la autonomía del Estado o los de la autonomía individual, en nuestros términos, la regulación o la emancipación.

No existe ya un “exterior” absoluto a la acción y la reflexión humanas que nos garantice el bien o el mal de nuestras acciones. Es como si buscáramos la llave para

abrir una cerradura. Que una u otra llave funcione bien, no depende de que encontremos la cerradura adecuada en la que aquellas encajen: hacerlo así implicaría reconocer que sólo habría una realidad, o una finalidad, (una cerradura), susceptible de ser puesta en funcionamiento por un único medio (la llave): por ejemplo, el conocimiento de la naturaleza (la cerradura) sólo puede hacerse a través de una única llave, la ciencia, o el único medio para la riqueza colectiva solo puede ser el ansia de beneficio individual, cerrando el paso a otros tipos de conocimiento y de acción. Es decir, la búsqueda de llaves que abran las posibilidades de lo humano.

Desde nuestra perspectiva, lo importante es percibir que existen múltiples interpretaciones “culturales” de la realidad y plurales medios para llegar a ella: es decir, -y siguiendo la metáfora que estamos usando-, lo relevante, desde lo pantapórico, consiste en la búsqueda de las llaves que nos permitan abrir la mayor cantidad de cerraduras, es decir la pluralidad de medios que nos abran cada vez más a múltiples realidades y nos capaciten para perseguir diferentes finalidades. No estamos determinados absolutamente por una sola realidad, sea ésta trascendental o natural. Tanto la realidad (es decir, el conjunto de relaciones en las que nos movemos) como los medios que nos permiten comprenderla y transformarla, son humanos, forman parte del mundo del *nomos*, de lo que, para bien o para mal, hemos creado. Sólo así podremos poner en práctica el carácter “pantapórico” del espacio humano y, desde ahí, atravesarlo todo, pasar por todo, plantear preguntas a todo y caminar libremente por los caminos de la imaginación creadora.

La segunda característica básica que define el espacio humanizado de la cultura es lo “noematopoiético”. Si, como defiende Castoriadis, el origen de nuestras realidades (instituciones, representaciones y creaciones) es el *nomos*, y no la *physis*, entonces la realidad, entendida como el conjunto de relaciones en las que nos movemos, puede ser transformada por la acción y la reflexión humanas.

En su *Poética*, Aristóteles distinguía entre el “metropoiós”, el creador de gramáticas y medidas, el “mithopoiós” o formulador de mitos y narraciones, y el *noematopoiós*, aquel que crea nuevos sentidos y finalidades a la vida humana, aquel que otorga nuevos significados a las instituciones y prácticas heredadas, y aquel que es capaz de “articular” esos sentidos nuevos y esas significaciones nuevas en una práctica de vida social y política. Estamos ante la *deinotés*, la terribilidad humana. *Nada hay más*

terrible que el hombre –dice Sófocles- *pues puede usar su esencia para el bien o para el mal, sin certezas previas*. Los seres humanos no son “lo que son”, sino lo que “deciden ser”, lo que construyen, lo que crean y recrean, lo que interpretan y reinterpretan, lo que articulan, desarticulan y vuelven a rearticular sin más certezas previas que la constante capacidad de *poiesis*: de hacedor, de inventor o creador, y de *noemas*: sentidos y significaciones. Como decía Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, “no nos dejaríamos quemar por nuestras creencias: tan poco seguros estamos de ellas. Pero sí, tal vez, *por el derecho de tener opiniones propias y de poder cambiarlas por otras*” (parágrafo 333). Animal “terrible” éste: una vez construido el edificio, ya siente deseos de derribar los andamios. Máximo derecho individual de creación y recreación de sentidos y significaciones.

Incluso cuando parece que ya no cabe trabajar por nuevos sentidos y finalidades, que ya no hay luces que guíen nuestras acciones, sino nada más que sombras que se ciernen sobre nuestra sensibilidad apagando cualquier conato de rebeldía y de respuesta. Incluso para los que somos testigos del horror desencadenado por los intereses geopolíticos que provocan los genocidios económicos, sociales y culturales con los que ha comenzado el siglo XXI, sigue lamiendo el aire la llama de la creación y de la esperanza. Las últimas palabras de una de las obras aparentemente más nihilistas de la historia de la literatura occidental, como es *El Innombrable* de Samuel Beckett, fueron las siguientes: “...*hay que seguir adelante (yo no puedo seguir adelante), voy a seguir adelante*”. Aunque no haya qué expresar o modo cómo expresar y, ni siquiera, fuerzas para expresar, en Beckett siempre latió el compromiso con la expresión. Y es que no podemos funcionar como seres humanos si no seguimos tejiendo y destejiendo nuevos mantos que arropen nuestra infinita capacidad de salir, aunque sea magullados y heridos, de los atolladeros. Pandora cerró la caja que le confió Epimeteo, el hermano de Prometeo, justo antes que la esperanza volase y se perdiese en el aire. Detrás de la hipotética e ideológica pasividad en la que la encierra el patriarcalismo de nuestro acceso cultural al mundo, Penélope defiende la vida y la dignidad del *oikos*, de la casa, haciendo y deshaciendo los hilos que construyen el tejido complejo de nuestra esperanza de felicidad.

La raíz etimológica indoeuropea de técnica es *tekp*, es decir, la acción de entretejer maderas o hilos de esparto, de entramar, en fin, de organizar lo disperso en

algo inteligible y usable por los seres humanos. Antes de que el proceso cultural comenzara a humanizarnos, éramos autómatas, partes atomizadas de un todo que se imponía inexorablemente sobre nuestra condición. Con la cultura, pasamos a ser autónomos, seres que se articulan, que se mueven, que se mezclan, que ejercen una libertad condicionada, pero humana, que usan la técnica como un medio para mejorar y reproducir la vida.

El problema de la técnica surge cuando no podemos entretrejerla con las condiciones sociales y políticas en las que vivimos, es decir, cuando se autonomiza de las reales condiciones materiales de existencia de los seres humanos y pasa a ser un fin en sí misma, es decir, deja de estar al servicio de la humanidad para pasar a depender de intereses puramente económicos y de mercado. El miedo occidental no reside, en este caso en los avances técnicos ni en la productividad científica, sino en que un día las máquinas dejen de funcionar, o la ciencia se vuelva contra nuestra propia condición humana. De nuevo surge en estas páginas el “fantasma” del computador rebelde, de *Hal 9000* y su reacción “humana” ante los desmanes “inhumanos” de los hombres. De ahí nuestra dependencia de la técnica y los rechazos románticos que sobre la misma se han vertido.

Cuando entretrejemos nuestras vidas con la naturaleza, con nosotros mismos y con los otros, comenzamos a convertirnos en la medida de todas las cosas, no al estar por encima del bien y del mal, sino porque construimos y deconstruimos tramas de relación entre nosotros y la naturaleza externa, entre lo que somos y lo que creemos ser y entre nosotros y los otros. En las diferentes edades de oro que se han diseñado tras la simbólica expulsión del paraíso, los seres que las habitaban vivían sin necesidad de entretrejer sus deseos y sus necesidades, ya que no existían ni los unos ni los otros. El fracaso histórico en la construcción de “homúnculos”, de robots, de Golems, de Frankensteins o de Replicantes, se ha debido a que estos seres, dotados por la técnica de sus creadores de una fuerza y unas posibilidades fuera de lo común, en un momento determinado de su evolución exigían ser reconocidos como seres humanos, es decir, demandaban su capacidad de entramar y entramarse con la vida. Y esto es imposible. Su naturaleza se acababa en el uso para el que estaban diseñados. Por muy perfectos que los homúnculos fuesen, o por muchos códigos de uso que Isaac Asimov redactase, son los seres humanos los únicos que pueden interrelacionarse, los únicos que pueden

entretrejer sus posibilidades y sus carencias, sus recuerdos y sus deseos, su afán de estabilidad y su inacabable tendencia, tal como decía el poeta Shelley, al movimiento, bases fundamentales de la *noematopoiesis*.

Y, en último lugar, nos encontramos con la tercera característica del espacio humano: lo “edidaxático” -del griego *edidaxato*, la posibilidad humana de educarse a sí misma-. Como buen conocedor de la sofística y buen ciudadano de la polis ateniense, Sófocles defendía que el ser humano se enseña a sí mismo, no ha recibido la enseñanza de nadie y no posee el *logos* como una facultad natural ni como un don. Lo ha creado él mismo y lo transmite colectivamente usando los medios que la polis le aporta.

El ámbito de lo que, siguiendo a Castoriadis, denominamos lo “edidaxático”, se forma en dos niveles:

Nivel 1.- el del conocimiento.

Nivel 2.- el de lo político; el cual se ramifica en dos subniveles: a)el de lo instituyente y b)el de las autolimitaciones colectivas.

Nivel 1.- El conocimiento (es decir, lo sabido en unas determinadas coordenadas espacio-temporales), en el campo de lo edidaxático, no puede ser el fruto de una recepción pasiva, sino que se origina –según afirma Glasersfeld- como producto de la actividad de un sujeto activo. Este principio se opone frontalmente a lo que Hilary Putnam denomina el “realismo metafísico”, bajo el cual se postula la existencia de una realidad independiente del sujeto que conoce y que goza del carácter de objetividad. Una realidad que condicionaría absolutamente toda labor cognoscitiva, todo saber y toda experiencia, dejándole al sujeto que conoce, que pretende saber y que quiere experimentar, un papel meramente pasivo de receptor.

No nos interesa, por el momento, discutir acerca de la categoría “realidad”. Lo que sí es importante, en el ámbito de problemas en el que estamos, es poner en evidencia cómo para el realismo metafísico la verdad o falsedad de un argumento, de una propuesta de acción o de una teoría estarán en función de si se ajustan o no a una realidad independiente y objetiva. Entre el saber y la realidad existiría un acuerdo o una correspondencia gráfica. Para llegar a la verdad, ambos, saber y realidad, deben coincidir. Así, un argumento o una proposición serán verdaderos si y sólo si cuadran exactamente con la realidad objetiva que está más allá de las subjetividades implicadas

en la tarea del conocimiento. El sujeto cognoscente debe, pues, adaptarse lo más posible a unas coordenadas que le vienen impuestas de un modo cerrado y absoluto. Hay una sola cerradura con una sola llave. O, lo que es lo mismo, una sola realidad y un único criterio de verdad. Encontramos una crítica de este realismo metafísico en el cuadro de René Magritte *La condición humana I*, concluido en 1933. Leamos lo que el propio Magritte decía de su cuadro: “Frente a una ventana, vista desde el interior de una habitación, coloqué una pintura que representaba exactamente la parte del paisaje que quedaba oculta por la propia pintura. En consecuencia, el árbol representado impide la visualización del árbol situado detrás de él, fuera de la habitación. Por así decir, el árbol existe de dos formas simultáneas en la mente del espectador: dentro del cuarto, en la pintura, y fuera del cuarto, en el paisaje real. Y esto se asemeja a la manera en que vemos el mundo: lo consideramos objetiva e indudablemente exterior a nosotros, pese a que únicamente podemos percibirlo gracias al conjunto de representaciones mentales que conforman nuestras experiencias internas”. Como afirma Magritte, el árbol *existe* tanto en la realidad real del paisaje (que no vemos, pues queda tapada por el lienzo), como en la realidad representada del cuadro (que es la que realmente vemos). Sin embargo, y yendo contra la misma percepción sensorial, pues lo vemos únicamente tal y como lo dibujó el pintor, tendemos a considerar el árbol y el paisaje pintados en el lienzo como si fuera algo externo a nosotros, como algo objetivo que puede “verse” (conocerse) dejando al margen las categorías que usamos y construimos para “verlo” (conocerlo). Lo decía Einstein en 1918: “El hombre intenta hacerse, en la forma más conveniente, una imagen simplificada e inteligible del mundo: intenta, por tanto, sustituir, con este cosmos suyo, el mundo de la experiencia para así superarlo. Esto es lo que hacen el pintor, el poeta, el filósofo especulativo y el científico, cada uno a su manera. Todos ellos hacen de este cosmos (personal, subjetivo) y de su construcción el eje de su vida emocional, para encontrar así la paz y la seguridad que no pueden hallar en el mundo demasiado estrecho de la turbulenta experiencia personal”.

No queremos decir que la naturaleza no exista como una realidad más allá de nuestra percepción. Queriendo huir del realismo metafísico, no vamos a caer ahora en el solipsismo idealista, que afirma que no hay más realidad que la que tenemos en nuestra

· ver Suzi Gablik, *Magritte*, New York Graphic Society, Boston, Mass., 1976, p. 97

· Bañesh Hoffmann, *Albert Einstein. Creator and Rebel*, Viking Press, London. Existe traducción española con prólogo de Mario Bunge en Salvat, Barcelona, 1987.

mente. *Lo que “objetivamente” no existe no es la naturaleza, sino el paisaje.* Éste no goza de más existencia que la que le otorgan nuestras representaciones. El paisaje, como la sociedad, las leyes, las fórmulas matemáticas e, incluso, -tras los desarrollos científicos del siglo XX-, la naturaleza, son categorías que construimos para poder comunicarnos y sentar las bases de nuestra convivencia. “De acuerdo con esta lógica – afirma Francisco Varela-, nuestro comportamiento en relación con el mundo es igual al que tenemos ante un espejo, el cual ni nos podrá decir cómo es el mundo ni cómo no es. Él nos muestra que es *posible* que seamos como somos y que actuemos como hemos actuado. Nos muestra que nuestra experiencia ha sido *viable*.”

Ni objetivismo, ni subjetivismo. Situarse en la esfera de lo “edidaxático” nos permite huir de ambas trampas. Son los seres humanos los que culturalmente construyen los andamios del edificio del conocimiento persiguiendo finalidades y proponiendo objetivos. No tenemos algo así como una facultad natural que nos obligue a adecuar nuestra visión a una realidad objetiva y completamente separada de aquel que la pretende conocer. A lo largo del proceso de humanización, hemos tenido que construir el “logos” como una facultad cultural que nos permite tanto “ponernos de acuerdo” como “discutir” acerca de la naturaleza del paisaje, de la justicia o injusticia de una ley, o, por poner otro ejemplo, de si un árbol es un conjunto de fibras vegetales trenzadas de una determinada manera o un objeto estético o alimenticio: *una arquitectura de alimento y de placer*, eso era un árbol para el novelista norteamericano Ray Bradbury. Al final, nos miraremos en el espejo de las conclusiones sacadas y allí tendremos la posibilidad de decidir si las formas que hemos elegido para conocer han sido o no viables para llevar a cabo las experiencias que nos planteamos al decidir investigar y conocer el mundo.

El significado que, colectivamente y en constante interacción con otras formas culturales de acceso a la realidad, atribuimos a las cosas, a las sociedades, a los ordenamientos jurídicos e institucionales, está siempre abierto a interpretaciones y a cambios. Deberíamos aceptar que vivimos en un mundo en que nadie puede pretender comprender las cosas, en sentido amplio, de un modo más objetivo, que otros. La mejor manera de poner en práctica nuestra característica “edidaxática”, es buscando una analogía con el principio de la relatividad de Einstein, según el cual la relatividad de

una hipótesis debe ser rechazada si es aplicable a dos casos por separado, pero no puede ser abandonada si se dan simultáneamente.

Estudemos la siguiente hipótesis: ninguna religión puede ser considerada como la verdadera, ya que todas las religiones se han formado en virtud de su contacto con otras, es decir, en relación con *–relativamente a–* otras. Entonces, si aplicamos esta hipótesis a los dogmas de dos religiones (p.e. la cristiana y la musulmana) sin ponerlas en contacto entre sí, ese principio de relatividad es rechazado: los practicantes de la religión cristiana o islámica pueden pretender que constituyen el centro del universo y que sus dogmas les han sido revelados a ellos, y no a otros, por una divinidad que los considera el pueblo elegido. Pero esa pretensión se convierte en algo insostenible –es decir, el principio de relatividad entraría en funcionamiento– cuando se encuentran, en un mismo plano de referencia –por ejemplo en una Convención de Derechos Humanos– y tienen que interrelacionarse para buscar alguna solución no violenta a problemas comunes (el caso de las migraciones es el ejemplo más claro de lo que decimos, ya que los planos de referencia ya no están separados, sino que son simultáneos). En el encuentro entre dos religiones, el único modo de no chocar violentamente o de despreciarse mutuamente, consiste en reconocer las vinculaciones mutuas y la constante presencia de una en la otra. ¿Cómo autodesignarse como “centro del universo” si estamos en total y absoluta interrelación con otras interpretaciones de la materia y del espíritu? Toda argumentación es, pues, relativa a la existencia de otras argumentaciones. Y esto es únicamente aceptable cuando visibilizamos, reconocemos e interactuamos *simultáneamente* con los otros.

Ahora bien, ni del principio einsteniano de la relatividad, ni, mucho menos, de la analogía que hemos planteado, podemos afirmar que sean una necesidad lógica, o la demostración de que existe una realidad objetiva y separada del sujeto cognoscente: la interculturalidad es algo que tenemos que construir, dada la tendencia de los sistemas, sean éstos religiosos, ideológicos o económicos a cerrarse sobre sí mismos. Como defiende Mario Bunge, la teoría de la relatividad de Einstein no supuso la vuelta a un subjetivismo ni la caída en un solipsismo: el plano de referencia desde el que se observa la realidad no tiene por qué ser una conciencia subjetiva desgajada del universo. Ahora bien, si lo rechazo, es decir, si no relativizo mis creencias, si no las pongo en relación con otras, me convierto en el centro de la circunferencia y mi habla y mi lógica se

convertirán en un monólogo. Mientras que, si lo acepto, ni yo ni el otro podemos ser el centro de algún universo, sea éste objetivo o subjetivo, con lo que mi lenguaje y mi lógica exigirán el diálogo como elemento ineludible de su existencia como medios culturales. Dios, decía Giordano Bruno haciéndose eco de una interpretación herética extendida en su época, es una circunferencia cuyo centro está en todas partes. “Existe únicamente un ser perspectivista –afirmaba Nietzsche-, únicamente un conocer perspectivista; y cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, *cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos* que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro concepto de ella, tanto *más completa será nuestra objetividad*”.

. Nivel 2.- El carácter “edidaxático” del conocimiento implica, pues, que no existen puntos de partida absolutamente externos o internos para comprender el mundo. Somos nosotros, en constante interrelación con los procesos naturales o sociales, los que, ante el espejo, es decir, ante las representaciones de lo que somos o hemos conseguido en la tarea del conocimiento, los que decidimos si las construcciones científicas, éticas o estéticas que nos otorgamos, son o no viables o aplicables en el marco de experiencias en que nos situamos.

Como se dice en los versos 352 a 356 de la *Antígona*, el ser humano se ha enseñado a sí mismo ya la palabra, ya el pensamiento, *que es como el viento*, ya las pasiones instituyentes. El ser humano crea, pues, la lengua, la reflexión, pero también las *Astunomous orgas*, es decir, las pasiones, las disposiciones, las pulsiones que dan las leyes a las ciudades, *que instituyen las ciudades*. Entramos en el ámbito de lo político, que, desde el carácter “edidaxático” del proceso cultural de humanización, tiene menos que ver con lo instituido que con lo instituyente, menos que ver con la clausura institucional de los significados de la acción social, que con la potenciación de las subjetividades políticas. “La verdadera política –defiende Castoriadis (FP, 258)- (hay que entenderla como el) cuestionamiento de las representaciones y de las significaciones instituidas y su transformación mediante la actividad autorreflexiva del pensamiento”

La tarea básica de la filosofía y de la política, afirmaba el joven Nietzsche, consiste en el esfuerzo por garantizar un desarrollo lineal y una sucesión homogénea de

las instituciones heredadas, bloqueando la apertura a nuevas posibilidades. El cierre institucional aseguraba el campo de lo verdadero, lo justo y lo necesario. Para nuestra concepción “edidaxática” del conocimiento y de la política, no hablamos de verdad cuando clausuramos la posibilidad de nuevas significaciones y nuevos sentidos: argumentar y actuar desde lo canónico, desde lo institucional puede ser más o menos “correcto”, puede obligarnos a compartir estructuras consolidadas que nos permitan llegar a consensos y a estabildades. Pero no estamos hablando de verdades. La verdad o falsedad de un argumento no tiene mucho que ver con su corrección, es decir, con su conexión con el mundo instituido y cerrado de las instituciones establecidas. Como dice Nietzsche, éste sería el criterio de verdad de las abejas.

La verdad humana es distinta, es una manifestación de nuestra libertad o autonomía frente a lo clausurado y consiste precisamente en cuestionar constantemente los muros de nuestra propia clausura. La verdad política, es decir, la verdad del que actúa y reflexiona colectivamente, se asienta, pues, en el *desacuerdo*. Como afirma Jacques Rancière, el desacuerdo en política no se refiere a una mera contraposición de palabras o conceptos, solucionable a partir de un consenso que nos imponga un significado al que todos debamos acatar. El desacuerdo tiene bases mucho más radicales. Estamos ante un real desacuerdo –y no meramente ante una disputa conceptual- cuando rechazamos una determinada configuración canónica institucional que imponga una repartición de los bienes sociales que consideramos discriminatoria, desigual o injusta. El argumento “correcto” que nos induce a aceptar, por ejemplo, situaciones de desigualdad o de discriminación, vistas como ineludibles para mantener el status quo dominante, sea éste dictatorial, sea democrático-representativo (leyes de extranjería, sexismo institucional, desigual acceso a los medios de producción...), se opone a la verdad política que exige el desacuerdo frente a tales situaciones.

Dice Rancière, “las estructuras de desacuerdo son aquellas en las que la discusión sobre un argumento (no versan únicamente sobre conceptos, sino que) remiten a un litigio (a un conflicto) acerca del objeto de la discusión (p.e. las políticas de discriminación positiva en beneficio de grupos tradicionalmente excluidos de las ventajas del orden institucional) y sobre la condición de aquellos (mujeres, minorías étnicas, raciales, discapacitados) que lo constituyen como objeto”. Es decir, la verdad política no se reduce al acuerdo acerca de cómo entender determinados problemas o

determinadas palabras. Esto es lo que únicamente pueden hacer los Tribunales constitucionales: buscar la “corrección” entre una determinada actividad pública y el texto de la constitución.

La verdad política, en tanto que desacuerdo contra cualquier cierre institucional que impida una redistribución de los bienes sociales en beneficio de los que sufren explotación o situaciones discriminatorias, se extiende más allá de los meros niveles conceptuales. Se dirige también contra la situación y la posición que ocupan los sujetos, sean ciudadanos o no, que han denunciado el objeto del desacuerdo, es decir que han elevado a objeto de discusión temas que antes se daban por sentados y justificados. Los problemas con los que se encuentran las mujeres, o las minorías étnicas, en nuestros Estados de derecho no se solucionarán cambiando únicamente las normas jurídicas en aras de un derecho no discriminador ni racista. Es preciso también cambiar, transformar, modificar la situación y la posición social y política de las mujeres y de las minorías étnicas. A estos sujetos no les basta ya con tener “voz”. Exigen tener también la “palabra”, lo cual, según Aristóteles nos dota de la capacidad, no sólo de discernir, sino también de decidir entre lo que es justo o injusto (*Política* I, 1253 a 9-18) y lo que debe ser cambiado en aras de una mayor igualdad en la distribución de los bienes.

La verdad política consistirá, pues, en la quiebra de los equilibrios tradicionales, tanto a un nivel aritmético (lucros y pérdidas), como geométrico (posiciones sociales). La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la irrupción de aquellos que siempre han sufrido la peor parte de los equilibrios aceptados. Fuera de esta irrupción y de este desacuerdo sustancial, no hay política, habrá únicamente dominación. La verdad es, pues, resistencia al poder; sobre todo cuando el poder se apodera de la verdad.

Ahora bien, esta concepción de la política, que Dante Alighieri denominaba *politizare*, es decir, la puesta en práctica de la pasión instituyente, transformadora, crítica y alternativa que constituye el valor de verdad de las acciones individuales y colectivas, no es ilimitada. Lo que no tiene límites, decíamos más arriba siguiendo a Aristóteles, es imperfecto o defectuoso. Como ya vimos más arriba al hablar del aspecto “demoníaco” de la primera parte del Fausto de Goethe, la cuestión no reside en desbordar los cauces por los que transitan nuestros límites, lo adecuado es la dilatación de dichos cauces con el objetivo de ampliar nuestra condición humana. Políticamente

ocurre lo mismo. La pasión instituyente también tiene que encontrar su límite. “Si el *politizare* se extrema en exceso –afirma Paul Barry Clarke- acaba destruyendo las condiciones de su posibilidad. Serrar la rama intelectual, política o de otro tipo sobre la que uno se encuentra no es nunca una actitud deseable ni fácilmente justificable”.

Esto, de nuevo, queda patente en la *Antígona*. La verdad no está ni en la hermana que quiere enterrar a su hermano por encima de las leyes de la polis, ni en la defensa acérrima de la normativa estatal por parte de Creonte, el gobernante. El único camino que no cierre lo “pantapórico” ni lo “noematopoiético” del espacio cultural humano, es el que permite *entretejer* ambas posiciones, el que posibilite lo que en griego se define como *ison phronein*, en oposición al *mónos phronein*. Como Tucídides defiende en la *Oración fúnebre*, debemos oponer una racionalidad dialógica, abierta y plural a un tipo de razón monológica e impermeable a las aspiraciones de los otros.

Decimos, pues, *entretejer*, no renunciar a la pasión instituyente que caracteriza a la política como radicalización de lo humano. En política, la analogía con el principio de relatividad, que citábamos atrás, debe ser la norma y no la excepción. El procedimiento político debe estar en función del encuentro entre diferentes y nunca debe funcionar como clausura de la diversidad. Hannah Arendt, en su *Human Condition* ponía el énfasis en lo que decimos, los procedimientos tienen que servir como “espacios de aparición”, como foro donde las opciones, sobre todo las de aquellos y aquellas que tradicionalmente han sido excluidos de tales espacios, puedan desplegarse y entrar en conflicto mutuo. Pero nunca debemos olvidar que *la política, no es sólo un problema comunicativo, ni de meras “apariciones”, sino de construcción de espacios en los quepa la lucha por las condiciones que pongan en práctica la libertad, es decir, la igualdad.*

“Construir” implica, pues, actuar reflexiva y prácticamente para crear las condiciones de existencia de algo, en nuestro caso de una concepción emancipadora del proceso cultural como proceso de humanización. Y esta construcción sería imposible si no entretejemos lo que somos y lo que queremos ser, lo que consideramos hechos y las interpretaciones culturales que de ellos hacemos. Sin el entrecruzamiento de las bases materiales y los presupuestos culturales que conforman nuestra percepción de la realidad, toda posibilidad emancipadora cae en idealismos metafísicos, en los que predominan las identificaciones y las homogeneizaciones de la realidad, o en

subjetivismos solipsistas, en donde lo único que interesa al análisis son las diferencias y la consiguiente imposibilidad de discursos o reflexiones que “entretejan” las distintas parcelas del mundo en que vivimos.

Difícilmente podemos estar en desacuerdo con los filósofos que, como el caso de Derrida, defienden que culturalmente somos testigos constantes del “deslizamiento perpetuo de las significaciones y de los sentidos”, es decir, ante el proceso continuo de diferenciación entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo que se presenta como homogéneo y la pluralidad real de interpretaciones del mundo, entre la base material de existencia y las interpretaciones culturales de la misma. Ahora bien, si no se dan, al mismo tiempo “articulaciones” entre los fenómenos y las interpretaciones, entre la base material y la superestructura cultural, no habrá posibilidad de que podamos llevar a la práctica el nivel ejemplar de la memoria, es decir, la creación de nuevos sentidos y nuevas significaciones. No añadiríamos nada a nuestro conocimiento de la realidad en la que estamos insertos si nos quedáramos en resaltar las diferencias entre Antígona y Creonte, las cuales saltan a la vista desde los primeros compases de la obra de Sófocles. Pero tampoco avanzaríamos hacia lo “edidaxático” si pretendemos reducir ambas posiciones a una unidad ficticia o a un dogma compartido. Ni la mera unidad, ni la mera diferencia. No existen las diferencias absolutas ni, por consiguiente, las correspondencias totales. Tal y como afirmó Lenin, en su aplicación del nivel ejemplar de la memoria a los sucesos de 1917 que dieron lugar a la revolución comunista en Rusia, los hechos ocurrieron como resultado de una situación extremadamente única: convergieron intereses absolutamente diferentes, intereses de clase absolutamente heterogéneos y esfuerzos sociales y políticos absolutamente contrarios, aunque todo ello en una forma notablemente *armónica*. En Sófocles, en Lenin, en Cervantes, como en toda gran obra cultural y en todo acto histórico o político con sesgo emancipador, lo que importa es resaltar la continua articulación entre los distintos y plurales niveles que componen el acontecimiento, la afirmación de una *diferencia* que se da dentro de una *unidad* compleja, en definitiva, el entrecruzamiento entre lo instituido y lo instituyente, que va tejiendo el manto del proceso cultural.

Ahora bien, como nos recuerda Stuart Hall¹ las articulaciones deben ser construidas, es decir, sustentadas por procesos sociales, políticos e institucionales, ya que nada de lo humano se sostiene por sí solo. Cuando hablamos de la necesidad de entretejer, de crear conexiones y vínculos entre los diferentes aspectos de un acontecimiento, no estamos haciéndolo de algo que se dé por sí mismo, ni algo que funcione eternamente. Tenemos “edidaxáticamente” que sustentarlas política y socialmente. Y, al mismo tiempo, debemos ser conscientes de su “temporalidad”: no hay articulaciones eternas. Todo entretejimiento puede desaparecer o “ser derrocado” bajo determinadas circunstancias que se nos pueden escapar a los que lo estábamos construyendo. Y, por último, articular y entretejer, no supone eliminar las especificidades de los diferentes elementos que entran en conexión. Cada uno sigue conservando sus propias determinaciones distintivas y sus condiciones de existencia (lo instituido sigue planteándonos la necesidad de consolidar lo que nuestra capacidad instituyente de rebeldía y de cambio propone); pero, una vez producida la articulación – lo que en términos políticos, podríamos llamar la *democracia* como lugar de encuentro de lo instituyente y lo instituido- pueden, y deben, actuar conjuntamente.

“Invito –afirma Paul Barry Clarke-, en definitiva, a considerar razonables y convenientes el compromiso consciente con el mundo, la atenta participación en la creación del mundo, el tener conciencia de que el yo, los otros, el mundo y el cosmos aún siendo distintos se entrecruzan y el asumir una responsabilidad respecto al devenir de esta intersección. Ser un ciudadano pleno significa pertenecer al mundo y vivir esta pertenencia desde la libre elección y con el propósito de procurar la mejora del yo, de los otros y del mundo”².

En definitiva, los tres presupuestos de nuestro *imaginario social instituyente*, nos conducen a una concepción y a una praxis *materialista* del mundo y de lo cultural, enfrentada directamente contra toda forma de trascendentalismo, sea religioso, sea axiológico, sea dialéctico. Como nos recuerda Antonio Negri en su texto *Spinoza*

¹ Hall, S., “The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities”, en *October*, 53, 1990, pp. 11-90, y “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity” en su libro *Culture, Globalization and the World System*, State University of New York, Binghamton, 1991, pp. 41-68

² Clarke, P. B., *Ser ciudadano*, Sequitur, Madrid, 1999, pp. 173-174.

subversivo, pueden darse, por lo menos, dos concepciones del materialismo: una, la que se deja llevar por el peso de los hechos, por la aplastante presencia de los fenómenos que se dan en el mundo; y, otra, la que, partiendo de la experiencia de los contextos, no se queda en la mera constatación de la existencia de lo real, sino que plantea formas renovadas de análisis del mismo y, a partir de ahí, nos permite crear las bases del antagonismo y de la subversión del orden de cosas hegemónico.

Cuando nosotros hablamos de la apertura de caminos, la creación de nuevos sentidos y el entretejimiento o articulación de perspectivas políticas y epistemológicas, estamos asumiendo esa segunda acepción de materialismo, pues lo que más nos importa es la creación y aportación de materiales que permitan poner en práctica la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos, de conocer y enfrentarse a los contextos dominantes, en definitiva, de potenciar las luchas por la dignidad humana. Esas desviaciones del curso dominante de las cosas que propusieron los materialistas clásicos bajo el nombre de *clinamen* (Epicuro, Lucrecio), no es algo aleatorio que ocurre en el mundo por arte de magia. La desviación social instituyente está radicada en la naturaleza íntima del ser humano como un ser capaz de transformar el entorno y transformarse a sí mismo. La capacidad y la posibilidad de la libertad (entendida como implementación de esa capacidad humana genérica, no sólo como la repetición inconsciente de lo que algún dogma previo) están inscritas en la naturaleza de las luchas sociales por la dignidad. Por esa razón la pregunta que debemos formularnos no es ¿qué es la libertad?, sino ¿quién es libre?, es decir, quién tiene el suficiente poder para poder abrir nuevos caminos, para crear nuevos sentidos y para articularse política y epistémicamente. *Culturalmente hablando*, ni el mal ni el bien proceden de algún *topos uranos* o esfera trascendental desde la que se nos impone una determinada forma de actuar moralmente. El mal reside en todo intento por “despotenciar” a los seres humanos en su capacidad social instituyente; mientras que el bien, no será otra cosa que la construcción de condiciones para que todas y todos tengamos el suficiente poder y autoridad para actuar pantapórica, noematopoyética y edidaxáticamente. *El rey está desnudo*. El poder y la trascendencia sólo existen porque *nosotros* los consentimos, los fundamos como tales y les ofrecemos sacrificios como si de unas divinidades se

· Antonio Negri ha dedicado más de diecisiete años en el estudio de la obra de Spinoza. El trabajo que aquí citamos *Spinoza subversivo* (Akal/Antagonismos, Madrid, 2000), y otros muchos más han sido recogidos en Negri, A., *Spinoza*, Derive Approdi, Roma, 1998.

tratasen. Lo trascendente en el proceso cultural no es más que una invención diabólica de la que podemos desembarazarnos. Lo dijo ya La Boétie: *Decidid no servir nunca más y al punto seréis libres*.

Imaginemos nuevos mundos. Construyamos las condiciones que nos permitan llegar a ellos. Empoderémonos mutuamente. Luchemos por los derechos humanos como procesos de lucha por la dignidad humana. Claves necesarias para la implementación efectiva y material de nuestro imaginario social instituyente.

Capítulo 4.- La hibridación cultural: todos somos minorías

Hemos concluido el epígrafe anterior destacando las condiciones del proceso cultural como proceso de humanización: 1ª- la capacidad creativa y transformadora del ser humano no tiene más garantía que la propia acción humana. La creación cultural “pantapórica”, “noematopoyética” y “edidaxática”, no se sustenta por sí misma. Somos “nosotros” los seres humanos los que somos responsables de su mantenimiento o su desaparición. 2ª- no hay productos culturales eternos: las formas institucionales, los símbolos, las obras artísticas y políticas, han tenido un origen histórico, no son productos naturales y, por consiguiente, son susceptibles de transformación. Y 3ª- es la búsqueda de articulaciones y de “entretrejimientos”, lo que garantiza la interrelación cultural y la construcción de la política. Este proceso de articulación no tiene como objetivo la homogeneidad cultural y el monoculturalismo, sino por el contrario la “valorización” de lo que nos diferencia, su respeto y su institucionalización.

Nos ha faltado una 4ª condición, y ha llegado el momento de exponerla. En el campo del proceso cultural no hay mayorías ni minorías. La fuerza y la vitalidad de unas determinadas coordenadas culturales no pueden medirse cuantitativamente. Aunque seamos varios millones de personas los que compartamos un conjunto determinado de pautas culturales, no por eso pertenecemos a la “cultura mayoritaria” y, por tal razón, debemos tener privilegios en detrimento de los que, siendo menos en número, tienen otra forma de relacionarse con ellos mismos, con los otros y con la naturaleza. No por tener un número reducido de adeptos, el budismo tibetano es menos cultural que los que comparten los dogmas del cristianismo o del Islam.

Sin embargo, sí existen pautas culturales dominantes que logran invisibilizar otras formas, asimismo, culturales de entender la existencia. El poder mediático y corporativo financiero de una determinada formación social, véanse, por ejemplo, los EEUU, consigue expandirse por todo el mundo al presentarse como la garantía de la felicidad y, lo que es más atractivo para las masas desposeídas a las que les llega el anuncio publicitario, del progreso económico y social. Ahora bien, *no por ser “dominantes” tienen el poder de la mayoría*. Más bien, constituyen una “minoría que se impone” gracias a la fuerza de sus instrumentos de convencimiento y de persuasión.

Lo que se ha dado en llamar culturas –que nosotros denominamos “procesos culturales”, con el objetivo de reforzar su carácter dinámico y cambiante- no se han construido unas al margen de las otras; más bien, son producto de un constante intercambio y una constante interacción. Por dicha razón, no hay culturas mayoritarias o minoritarias, como si lo que las definiese fuese el número de adeptos, sino que *todos los procesos culturales son minoritarios*, dado que cada uno se define por el otro y viceversa.

La importancia de un producto cultural, por ejemplo un libro, no procede del número de personas que formaban el censo de la comunidad en la que dicho producto fue creado. La trascendencia universal de *El Quijote* poco tiene que ver con la España de principios del siglo XVII y su ideología oficial: el catolicismo de la Contrarreforma. Su universalidad le viene conferida, más bien, por ser una obra “contaminada” por diferentes tradiciones y, que por ello mismo, puede ser leída, entendida, gozada y usada a lo largo de los siglos, como guía de la acción por miembros de procesos culturales “aparentemente” incomunicados entre sí.

El Cristianismo se define en sus relaciones, conflictivas o consensuales, con el Islam; ¿es posible entender el judaísmo sin el cristianismo? La búsqueda del “nirvana” budista, expandido como ideal por gran parte de Asia, tiene mucho que ver con la utopía oceánica de los guaraníes brasileños. ¿Acaso la ingente masa de adeptos al budismo debe tener algún privilegio cultural que no puedan y deban gozar también las pocas decenas de miles de personas de etnia guaraní? Las fronteras culturales –antes de ser invadidas por los fundamentalismos y los intereses mercantiles y estratégicos-, han sido tradicionalmente lugares de paso, de encuentro, de intercambio entre plurales formas de entender el mundo. ¿No son acaso estas “interconexiones”, estos “entretejimientos”,

estas mutuas contaminaciones culturales las que permiten el diálogo *entre* iguales *desde* las diferencias?

Toda dominación cultural es una imposición cuya razón se halla más allá de lo cultural. Se domina una zona del mundo no por motivos culturales, sino para poder aprovecharse de los recursos naturales que disponga, o para satisfacer intereses financieros o geoestratégicos. Pero siempre y en todo momento, de los dos conjuntos de pautas culturales en “conflicto”, las del colonizador y las del colonizado, aunque una de ellas sea reducida al silencio, ninguna es más cultural o más humanizadora que la otra: ninguna ostenta superioridad sobre la oponente. La humanización no consiste en imponer algún universal –que siempre coincide con alguna pauta cultural o la cultura entera del colonizador-, sino en comenzar a construir las bases que permitan reconocer lo que nos une, y lo que vayamos construyendo juntos, sin despreciar o invisibilizar las diferencias. Todo contacto cultural, supone siempre una modificación de las dos partes que se encuentran, sean pacífica o violentamente.

Durante la segunda mitad del siglo XX, ese encuentro estuvo marcado por el colonialismo cultural occidental (agravado, durante los años noventa, por el nuevo contexto –producción de riqueza y pobreza, división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, y formas organizativas funcionales o antagonistas- que surge en la nueva fase “globalizada” de acumulación de capital: lo que se dio en llamar como neo-liberalismo). Los procesos de descolonización nacionalista que proliferaron tras la segunda gran guerra, no hicieron mucha mella en esa tendencia colonialista cultural que había justificado y legitimado las invasiones y destrucciones de tantos y tantos procesos culturales en los cuatro continentes marginados de los “beneficios” de la modernidad capitalista. La tendencia siguió siendo la de considerar las nuevas naciones (que no eran tan nuevas, ni mucho menos originales, pues, por ejemplo, en África fueron “creadas” por las potencias occidentales en el Congreso de Berlín de 1885) como dependientes de las antiguas metrópolis dado su carácter violento, bárbaro y anti-moderno. Al principio, tales procesos de descolonización nacionalista controlados por las metrópolis fueron implementados por elites autóctonas que, formadas en las universidades europeas–centros de manipulación ideológica de gran poder conservador-, no hicieron más que intentar “copiar” las bases del modelo occidental. Poco a poco, fue surgiendo otra conciencia. La conciencia de la opresión colonial, el reconocimiento de que por encima

de las pieles negras se estaban colocando máscaras blancas y el descubrimiento de las propias raíces que, como en el caso de África y de Asia, habían influido tanto en la conformación del mismo pensamiento occidental ¿o es que acaso Grecia no bebió durante siglos de la ciencia, la filosofía y la tecnología africanas?

Como decimos, poco a poco, ha ido surgiendo otro paradigma, esta vez profundamente anticolonial. Autores y autoras de diferentes continentes que habían sufrido o tenían noticia de los desmanes del colonialismo, ahora, globalizado, comienzan a entender la “razón occidental” como una etnofilosofía limitada, es decir, como un espacio histórico y teórico *particular*, marcado por sus concepciones de género, raza, clase o regulación territorial. El ethos occidental ya no puede ser considerado como la norma universal y racional, sino sólo como “otra” forma de manifestación cultural de lo que Benedict Anderson ha denominado como “comunidades imaginadas”, alejadas, por tanto, de todo presupuesto trascendental o místico que se pierde en los albores de la “historia”. Las reacciones anticoloniales de Frantz Fanon, Aimé Césaire, Eldridge Cleaver, Gloria Anzaldúa, Haunani-Kay Trask, Merle Woo, Donna Haraway, Leslie Marmon Silko o Audre Lorde, han propuesto la generación de nuevos espacios de expresión de sentimientos, de conocimiento y de acción, pero esta vez desde las experiencias de los subordinados y explotados por el difusionismo colonialista occidental, potenciando la creación de una conciencia de

Cfr., entre muchísimos otros, Edward Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979, y *Culture and Imperialism*, Knopf, New York, 1993; Ronald T. Takaki, *On Human Diversity: Nationalism, Race and Exoticism in French Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993; Cherrie Moraga and Gloria Anzaldúa (eds.), *The Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table: Women of Color Press, New York, 1981; Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Spinsters/Aunt Lute, San Francisco, 1987; Azizah Al-Hibri, “Conjuring Subjects: The Heteroglossia of Essence and Resistance” en Arteaga, A., (ed.), *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Duke University Press, Durham, N.C., 1994; Alexander M. Jacqui and Chandra Talpade Mohanty, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, New York, 1997; Chinua Achebe, *Things Fall Apart*, Fawcett Crest Books, New York, 1959; Appelbaum, R., “Multiculturalism and Flexibility: Some New Directions in Global Capitalism”, en Avery Gordon and Christopher Newfield (eds.), *Mapping Multiculturalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996; Blaut, J.M., *The Colonizer’s Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, Guilford Press, New York and London, 1993; Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, New York, 1994; Stuart Hall, “The Local and the Global: Globalization and Ethnicity” en *Culture, Globalization and the World System*, State University of New York, Binghamton, 1991, pp. 41-68; Ybarra-Frausto, Tomás, “Rasquachismo: A Chicano Sensibility”, en Griswold del Castillo, R., McKenna, T., Yarbo-Bejarano, Y., (eds.), *Chicano Art, Resistance and Affirmation: An Interpretive Exhibition of the Chicano Art Movement 1965-1985*, Wright Art Gallery, Los Angeles, 1991, pp. 155-162.

oposición en todos aquellos que se han visto forzados a vivir bajo las condiciones de la globalización.

En ese sentido, decimos, *todos somos minorías*, ya que, culturalmente, todos dependemos de todos. No hay creación cultural sin intercambio, sin mestizaje. Nadie,

Utilicemos el ejemplo de una Revista, de carácter internacional, como ejemplo de “espacio cultural colonialista”. Nos referimos a la publicación periódica *Foreign Policy*. Esta Revista tiene como objetivo básico realizar análisis de la realidad internacional con la finalidad genérica de proporcionar elementos de juicio y de acción (en nuestros términos, proponer una “metodología de la acción social) a las grandes corporaciones transnacionales y a los países más desarrollados en el marco del proceso considerado como “natural” e “irreversible” de la globalización capitalista contemporánea. Así, una de las secciones más consultadas de *Foreign Policy* es la de los “Corporate Programs”; sección dedicada a facilitar ideas y proponer recursos para que las grandes corporaciones transnacionales, sobre todo, norteamericanas, puedan responder con más agilidad a las nuevas tendencias de la globalización. Hasta ahí bien. Cada Revista tiene todo el derecho a exponer sus análisis a la consideración de los sujetos a los que va dirigida. El problema reside en su carácter “tópico”, es decir, de consideración de la globalización capitalista como si fuera la única posible y la única deseable, por racional y universal, por todos los países y todos los movimientos sociales de nuestro mundo. Véanse los análisis “científicos” acerca de cómo medir la globalización realizados en el marco de la metodología de A.T. Kearney (“Measuring Globalization: Who’s Up, Who’s Down?” donde se intenta imponer a todo el universo unos criterios de medida del desarrollo y del progreso –turismo, recepción de flujos de capitales financieros, uso de tecnologías de punta- como si fueran los únicos y no hubiera la posibilidad de construir otros –desarrollo autosustentable, biodiversidad, democracia-; todo aquel país que no siga aquellos criterios quedará en el campo de los “down”, mientras que el que se adapte a los mismos estará en el campo de los “up”.

Citemos, como otro ejemplo de “topicidad” el artículo de Marzo/Abril de la Revista que comentamos en el que Samuel Huntington hace toda una diatriba, propia del racismo más ancestral y de la inquisición más vernácula, contra lo que él denomina la “amenaza hispana” para el modo de vida americano. El artículo ha sido traducido al castellano con el título de “El Reto Hispano”, pero en inglés fue publicado en otros términos: “Hispanic Immigrants Threaten The American Way of Life” (*Foreign Policy*, Abril-Mayo, 2004; www.fp-es.org/abr_may_2004) . Un “modo de vida americano” definido “tópicamente” desde el predominio del idioma inglés y del credo protestante; predominio que está siendo amenazado por gentes próximas, procedentes de México y del ámbito hispanoamericano, que no cejan en su empeño de mantener su forma de expresión y sus parámetros culturales en el país que los ha acogido para trabajar y para producir, no para que se aculturen y pierdan sus sentidos vitales y culturales. Sin embargo, Huntington, en las páginas de *Foreign Policy*, argumenta que los hispano-chicanos, no cruzan Rio Grande por motivos económicos, sino que van a Estados Unidos a tomarse la revancha contra la anexión “legítima” de Texas, Nuevo México, Arizona, California, Nevada y Utah. Citando al historiador Kennedy, Huntington afirma textualmente: “los estadounidenses de origen mexicano en el suroeste tendrán pronto la suficiente coherencia y masa crítica... para poder conservar su cultura particular, si lo desean, indefinidamente. También podrán intentar lo que no habría soñado ningún grupo anterior de inmigrantes: desafiar a los actuales sistemas cultural, político, legal, comercial y educativo, para cambiar... no sólo la lengua, sino las instituciones en las que trabajan”. El miedo pasa de ser una emoción que nos protege del peligro, para convertirse en un arma arrojada contra el extranjero, contra el que viene de “afuera” y quiere contaminar nuestro “adentro”, nuestras coordenadas y centros neurálgicos de cultura e identidad. Todos, elementos de un espacio cultural “tópico” xenófobo, racista y absolutamente descontextualizado (respuestas críticas a tales ideas se encuentran en *Foreign Policy*, Junio-Julio de 2004 y en las siguientes páginas www.socialistworker.org; www.delfos.org.mx/Proyectos/norteamerica/retoamericano.pdf) . Más aún, en las páginas de otra Revista norteamericana, ejemplo, asimismo, de espacio cultural “tópico”, nos referimos a *Foreign Affairs* se publican artículos como el de James F. Hoge Jr. titulado “A Global Power Shift in the Making” (*Foreign Affairs*, July/August 2004), donde se advierte del “peligro” asiático para las economías y la cultura occidental, las cuales deben prepararse y armarse para evitar el cambio de supremacía. De nuevo el “afuera” como puro “afuera” y el “dentro” como puro “dentro”. Reificación peligrosa, pues convierte la necesaria e ineludible interacción cultural en el enemigo de todo lo que debemos conservar para mantener nuestra hegemonía y nuestra dominación.

por muy mayoritario que sea, tiene el *copyright* cultural, ni la vara de medir universal. Por ello, todos somos minorías en el proceso de humanización de nuestro mundo, o lo que es lo mismo, de las relaciones que hemos ido construyendo a lo largo de la historia. Ahora bien, ¿qué categorías serían las más adecuadas para comprender el proceso de humanización como un proceso de intercambio cultural?. Veamos dos de ellas antes de profundizar en la realidad de la interculturalidad.

4.1) *La línea del arco: los “intersticios culturales”*

Comencemos citando una conversación nocturna entre el viajero veneciano Marco Polo y el Gran Kublai Kan que, Italo Calvino transcribe en sus *Ciudades Invisibles*. Marco y el Kan, sentados en los jardines del palacio imperial, mientras las flores nocturnas perfumaban el aire y se oían ya en la lejanía los primeros sonidos del alba, reflexionaban sobre las historias que el veneciano iba recopilando en sus viajes.

Marco Polo describe un puente, piedra por piedra

-¿Pero cuál es la piedra que sostiene el puente? –pregunta Kublai Kan

El puente no está sostenido por esta piedra o por aquella –responde Marco-, sino por la línea del arco que ellas forman.

Kublai permanece silencioso, reflexionando. Después añade:

-¿Por qué me hablas de las piedras? Lo único que me importa es el arco.

Polo responde:

-Sin piedras no hay arco.

El proceso cultural tenderá a ser un proceso de humanización completo cuando se tiendan *puentes* entre las diferentes formas de relacionarnos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza que nos rodea. Tal proceso se define, pues, por la línea del arco de los puentes que tendemos entre las diferentes orillas. Así, las piedras que componen los puentes no agotan el proceso cultural, son nada más –y nada menos– que los productos culturales que creamos en ambas orillas con el objetivo de consolidar dichas formas de relación. Marco Polo podría estarle describiendo al Kan los libros, las pinturas, la música, las formas de organizarse política y económicamente de, por ejemplo, el Imperio Mogol y de la isla de Cipango; o de la India y Persia...o, por qué no,

de las culturas asiáticas y las europeas. Lo que en realidad le inquietaba al Kan, como hombre político y estratega, no eran tanto esos productos culturales, como el *nexo de unión* entre ellos. Como descendiente de los grandes invasores mongoles, que ocuparon la gran parte del mundo conocido, a Kublai Kan le interesaba la forma en que se sustentaban esas “diferencias” culturales, o, lo que es lo mismo, de actitud ante lo que cada una de ellas consideraba la realidad. Algo debe existir –podría pensar nuestro Kan– que dé solidez, que permita transitar de una orilla a otra, que soporte el peso del conocimiento mutuo y que posibilite el arreglo pacífico de los hipotéticos conflictos que, sin duda, surgirán entre las dos orillas.

Quizá por eso, Marco Polo, como buen dialéctico, utiliza la figura del puente e insta a que el Kan le pregunte por lo que hace que dicha construcción entre orillas no se caiga por sí misma. ¿Y qué es lo que sirve de pilar para esto? No el conjunto de piedras, sino la “línea de piedras” que constituye el arco de la construcción. No son las piedras las que sustentan el puente; es la línea del arco, la que lo mantiene en alto. En nuestra argumentación, es el intercambio cultural, el reconocimiento de que *las orillas las “construyen” los puentes*, ya que estos son los que garantizan la interconexión, la posibilidad de cruzar el río de acuerdos, de pasiones, de incomprensiones o de intereses inconfesables.

Lo que da fuerza y vitalidad a una configuración de productos culturales no es, como decimos, el número de sus adeptos, ni siquiera el número de sus libros, películas, esculturas o teorías científicas, sino la cantidad y la calidad de los puentes que es capaz de construir y mantener con otras configuraciones culturales. Realmente, y siendo radicales en nuestra propuesta, lo cultural no radica en una u otra orilla, sino en el puente. Son los puentes, los espacios intersticiales, es decir los espacios que ocupan el intersticio, la frontera entre diferentes conjuntos de productos culturales, lo que constituye la riqueza cultural de la humanidad. Aún más, el margen del río, con su maleza y sus juncos, cuando sobre las aguas se levanta el puente, deja de ser margen y se convierte en “orilla”, y la orilla es la humanización del margen. Cuando se construye el puente, la orilla es ya un producto cultural.

Lo cultural surge, pues, en el espacio intersticial entre dos conjuntos de producciones artísticas, religiosas, filosóficas, políticas o científicas. Antes del contacto, antes de la construcción de la “línea del arco” no teníamos más que tradiciones,

leyendas, tanteos en la oscuridad del mundo que nos rodea. Después del contacto, del paso de un margen –de una orilla- a otro, surge radiante lo cultural.

El puente cultural es lo que Homi K. Bhabha, en su texto *The Location of Culture*, denomina “espacios *in between*”: lugares donde lo que prima es la necesidad de la articulación de las diferencias, ya que “...proveen el terreno para elaborar estrategias de identidad –singular o comunitaria- que inician nuevos signos de identidad y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento, en el acto mismo de definir la idea misma de sociedad”. Estamos ante “espacios” intersticiales, en los que las diferencias, antaño producto de incomprensiones y de intereses de poder, se solapan, se desplazan, se “desterritorializan”, en definitiva, se “desdogmatizan”, con el objetivo de poder negociar las “diferentes” experiencias intersubjetivas desde las que vemos y construimos las realidades en las que nos movemos.

Es desde estos “espacios-entre” o intersticiales, como podemos constatar que las identidades, las construcciones comunitarias o las mismas tradiciones no son categorías fijas o monolíticas, sino conceptos que se van negociando e inventando en el continuo proceso de interconexión cultural. El hecho de “fijar” una identidad cultural puede ser el producto, bien de una estrategia de intervención y colonización que se presenta como lo universal, bien como una estrategia de defensa frente a las tentaciones colonialistas de los poderosos. Asimismo, la reivindicación identitaria puede ser una forma de reivindicar la parte del pastel (económico o geoestratégico) que se está repartiendo, trayendo a colación algún hecho histórico ancestral y originario que legitima la apropiación actual de determinadas cuotas de poder y la exclusión de los que hipotéticamente no compartieron aquella experiencia histórica.

Las “estrategias de identidad” son muchas y de muy variado sentido, y, por lo general, son ocultadas bajo algún velo de ignorancia, llámese tradición, nación, idioma vernáculo, religión o sucesión monárquica. Situarnos en los “intersticios” de las culturas, caminar por los puentes que “construyen” las orillas, no supone negar las identidades de ambas cuencas del río que cruzamos. Sin piedras no hay línea del arco, le recuerda Marco Polo al Kan. La identidad, como veremos más adelante, cumple un papel importante de “identificación” y de “reconocimiento”. Pero, lo que nos interesa recalcar aquí es que todas las identidades, todas las tradiciones, y todos los comunitarismos son, como ha defendido el gran historiador inglés Eric J. Hobsbawn,

invenciones necesarias para construir los lugares a los que pertenecemos, pero, al fin y al cabo, invenciones humanas que pueden ser sustituidas por otras invenciones y otras creatividades. Es la única manera de, como dice Bhabha, iniciar nuevos signos de identidad y sitios innovadores de colaboración y cuestionamiento.

En nuestros días, y gracias a los fenómenos migratorios que están llevando a gente de otro color y otras creencias a la vieja Europa, se están dando fenómenos culturales intersticiales de gran envergadura social y colectiva. Véase, por poner algún ejemplo, el impacto de la música “rai” argelino-parisina. Prohibida en Argelia a causa de su aparente irrespetuosidad con los dogmas del Islam, y desarrollada en los barrios parisinos en los que sobreviven cientos de miles de emigrados en situaciones de discriminación, a veces, desgarrantes, ha conseguido de la mano de grandes artistas como Cheb Haleb o Cheb Mami, llegar a todos los mercados y convertirse en punto de referencia de todos los inmigrantes magrebíes en Europa. La música “rai” es un puente que comunica dos orillas y propicia el conocimiento mutuo entre dos “mundos” condenados a entenderse: Europa y el Magreb.

El otro ejemplo que quisiéramos rescatar se está dando en los Estados Unidos. Se trata, por un lado, de la expresión artística denominada “nuyoricana”, llevada a cabo por la interacción entre artistas de Puerto Rico que viven en Nueva York. Son interesantes, al respecto, las propuestas que el nuyoricano Pepón Osorio llama “objets trouvés”: objetos que el artista encuentra en múltiples sitios cotidianos. Por ejemplo, Osorio recopila estadísticas de mortalidad infantil o cifras acerca del silencioso, pero constante, avance del SIDA entre la comunidad hispana. Y tales “objetos” son sacados de su cotidianeidad y resaltados “artísticamente” con el objetivo, de claros matices políticos, de mostrar la construcción en los USA de una identidad híbrida, mezclada, pero, no por eso, inferior a la identidad WASP. Las instalaciones, dotadas de un gran barroquismo, de Osorio, celebran lo que se denomina “el acto migrante”, el acto de apropiación de una lengua y una tradición ajenas, mientras se mezclan con ellas las lenguas, las tradiciones y los puntos de vista propios. Conviene resaltar, asimismo, las composiciones fotográficas de Alan Sekula. El fotógrafo se va a los muelles, lugar del intercambio de bienes y de tradiciones, y allí se encuentra con espacios en los que se canta el himno noruego, ondean banderas de las Bahamas, han sido construidos por coreanos medio explotados y son frecuentados por marineros salvadoreños o filipinos.

El muelle, el lugar del intercambio, el puente cultural negado a los pobres y a los que no tienen visado para entrar en el “american way of life”, es un espacio intersticial donde se encuentran los puntos de vista culturales. Y eso es lo que atrapa la cámara de Sekula, sin moralismos, sin llanto cultural, sino mostrando que es posible y deseable la construcción de un espacio *in between*.

El uso de medios barrocos por parte de los nuyoricanos demuestra cómo este método artístico sirve para representar simbólicamente las culturas fronterizas y, muestra, por lo menos, dos cosas: primero, la exigencia que sienten los colonizados de buscar respuestas y formas de reacción frente a la invasión e imposición cultural de la “mayoría” colonizadora, en este caso norteamericana, que es impuesta a todos los que cruzan la frontera policial, y segundo, la necesidad de forjar una nueva identidad flexible, híbrida, mestiza, plural bajo condiciones de marginación cultural y política. Por tales razones, el arte nuyoricano usa tanto la exageración, el collage, materiales fuera de uso, reinterpretaciones de obras clásicas de la cultura occidental...no sólo por “mal gusto”, sino para expresar estéticamente la desazón, la angustia vivida en la migración, el rechazo de una cultura impuesta, pero, al mismo tiempo, la necesidad de la negociación, de la creación del puente que permita la comunicación entre estas dos orillas.

De un modo más general, los artistas latinos han usado el kitsch, el “mal gusto”, lo cursi, lo cutre, lo “naco”, para expresar sus inquietudes y sus reivindicaciones culturales. Coco Fusco y Tomás Ybarra-Frausto lo denominan “rasquachismo”, el kitsch chicano. Como sus colegas puertorriqueños en Nueva York, el rasquachismo nace en la costa oeste como un producto cultural de la cultura inmigrante que mantiene ciertas raíces con el país de origen, aunque, a diferencia de los nuyoricanos, prestando más atención a lo folk, a lo popular y desdeñando los productos industriales como soportes de sus construcciones.

Uno de los representantes más renombrados de la “cultura rasquache” es el californiano-mexicano Guillermo Gómez Peña. Gómez Peña, tanto en su composición filmica *Border Brujo*, como en su texto *The New World Border: Prophecies, Poems and Loquerías for the End of the Century*, utiliza todo tipo de soporte para sus propuestas artístico-políticas: vídeo, poesía, instalaciones, teatro..., siempre yuxtaponiendo objetos de la cultura popular hispana con productos propios de la cultura de masas dominante en

la costa pacífica estadounidense. El uso “irónico” de sombreros mariachis, de collares de bananas (crítica profunda a la denominación de repúblicas bananeras), de corazones de Jesús de plástico, de Batmans latinizados...componen un mosaico artístico con una clara motivación política: crear un discurso contrahegemónico en el interior de la cultura hegemónica global.

En una “performance” radiofónica realizada a inicios de los años noventa, Gómez Peña puso de relieve toda la acidez de su filosofía:

-Pero Sr. Gómez –preguntó el entrevistador- *¿Dónde vive exactamente? ¿Quién es realmente usted?* Y Gómez Peña contestó:

Soy el otro fuera de mí

El otro dentro de mí

“The Other” tras de ti

El rasquachismo no supone la negación de la cultura de dentro de la frontera, para idealizar lo que se ha dejado atrás. De hecho, el poeta usa conscientemente el inglés –*The Other*–, y las mayúsculas, para reivindicar la existencia del excluido, del invisibilizado, del que “está detrás de ti” para recordarte su presencia. El rasquachismo supone, pues, la construcción de un puente cultural que permita colocar frente a frente las dos concepciones del mundo que se han desarrollado a los dos lados del Río Grande. El yo se define por el otro. Y el otro, no halla más espejo que la mirada del yo. En vez de predicar una praxis identitaria absolutista, el rasquachismo invoca una posición de “no identidad”. Más que representar la situación en la frontera como un enfrentamiento entre nosotros y ellos, lo que se intenta es interrogar por los mecanismos de representación cultural y los mecanismos de poder económico y político que cierran la posibilidad del intersticio, es decir, niegan la posibilidad de lo cultural en su más profunda raíz.

Estamos ante lo que el profesor de Maryland Ronald W. Luna denomina el proceso de creación de un *Tercer Espacio Cultural*. En su investigación, Luna va mostrando las dificultades por las que atraviesan los varios millones de inmigrantes de Honduras, El Salvador, Guatemala y Nicaragua en las diferentes ciudades norteamericanas donde se van asentando. En concreto, fija su atención en los más de 700.000 salvadoreños que sobreviven en la capital federal norteamericana. Como reacción a las múltiples discriminaciones a las que se enfrentan cada día, unido a la

percepción de que no tienen otra salida que seguir en Washington para poder mantener a sus familias, los salvadoreños han ido creando un “tercer espacio cultural” alrededor del deporte del fútbol: único espacio que podían compartir en plena igualdad, incluso con algún punto de superioridad, con los aficionados a lo que en USA llaman “soccer” (para no confundirlo con el fútbol americano: el rugby).

Ese “tercer espacio”, o “espacio *in between* –según la terminología de Homi Bhabha-, funciona desafiando nuestro sentido de la identidad cultural estática, de su fuerza unificadora y homogeneizadora que se sustenta en alguna tradición inamovible y ancestral. Ese “tercer espacio” que los salvadoreños construyen junto a los ciudadanos de Washington alrededor del interés común del fútbol (soccer), es irrepresentable en sí mismo, sólo puede sentirse en la práctica llevada a cabo por sus partícipes, y sus mismos signos –actitudes, reglas de comportamiento- pueden ser apropiados, traducidos, reinterpretados o leídos libremente por las partes que lo construyen, sin necesidad de acudir a alguna norma previa que conforme rígidamente la posición de cada uno.

Al principio del capítulo XXX de la Segunda Parte de *Anna Karénina*, León Tolstoi hace una crítica acerba e irónica de aquellas identidades fijas que conformaban la sociedad de su tiempo. Refiriéndose a las rígidas normas de un balneario, Tolstoi escribe: *En todas partes donde se reúne gente, se realiza una especie de cristalización social, que hace que cada uno ocupe un determinado lugar. Esto se observaba especialmente en la pequeña estación balnearia adonde habían ido los Scherbatski. Así como una partícula de agua sometida a la acción del frío toma invariablemente una precisa forma cristalina, cada nuevo cliente que llegaba allí quedaba automáticamente clasificado en una determinada categoría social.* En este submundo aristocrático, clasista y racista todos tenían claro su lugar y su forma de comportamiento. Nadie podía dar un paso en contra de las normas no escritas de “apartheid” social.

Este texto de Tolstoi puede funcionar, a contrario, para entender el “tercer espacio”, el “espacio *in between*” por el que hemos apostado aquí. En la actual Washington, en los barrios parisinos, en los pueblos de Almería, en los albergues de Berlín, en la frontera mexicano-estadounidense, en las ciudades europeas donde los hijos de los inmigrantes son ya mayoría con respecto a los hijos de los ciudadanos “puros”, etc., el único camino de convivencia radica en la construcción de esos terceros

espacios culturales que permitan a todos relacionarse “entre” sí, sin copiar modelos racistas o xenófobos propios de la Rusia descrita por el gran Tolstoi.

Vivir en lo que Gloria Anzaldúa denomina *Borderlands* exige, sobre todo para el migrante, vivir sin fronteras, sin ataduras identitarias y, como estrategia de supervivencia, construir una identidad cultural híbrida (una no-identidad) que se visualiza como un punto intermedio entre las dos culturas: la de origen y la de “acogida”. Lo importante es, como en el caso del fútbol (soccer) en Washington, que el “nativo” –el alemán, el francés, el danés, el español- se interese también por la construcción del puente. Es una lucha ingente y con pocas probabilidades de éxito para el que vive a este lado de las “Borderlands”; pero es la única posible, si es que no queremos sustituir el diálogo por la violencia y la institución por la organización mafiosa.

No copiemos a Europa, instaba Frantz Fanon a los luchadores argelinos por la independencia de Francia, pero tampoco volvamos a las instituciones tradicionales. Para abandonar la mentalidad del colonizado, no basta con la imitación del colonizador ni con la trasposición directa de lo que decían los ancestros. Es preciso construir el intersticio cultural que nos permita recuperar lo propio, pero sin “fetichizar”, sin “cosificar” la identidad que hemos heredado. Necesitamos el puente que nos comunique con el pasado, sin perder de vista las posibilidades que ofrece el futuro. Y ello, reconociéndonos incluso como extraños en nuestro propio país. Decía Fanon en *Black Skins, White Masks*: “...estoy pidiendo ser tenido en cuenta. No estoy meramente aquí-y-ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro sitio y para otra cosa. Pido que se tome en cuenta mi actividad negadora en la medida en que persigo algo distinto que la vida; en la medida en que combato por la creación de un mundo humano, que es un mundo de reconocimientos recíprocos. Debo recordarme constantemente que el verdadero salto consiste en introducir invención en la existencia. En el mundo en que viajo estoy incesantemente creándome. Y es yendo más allá de las hipótesis históricas e instrumentales que iniciaré mi ciclo de libertad”. ¿Puede definirse mejor nuestra idea del proceso cultural como proceso de humanización?

Al final de *Los condenados de la tierra* –obra injustamente calificada como “violenta”-, Fanon pone el punto final a nuestro epígrafe. No hay humanidad sin posibilidad de cambio, de transformación, de construcción de algo nuevo. Por esa razón,

“...hay que inventar, hay que descubrir...Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo”. Tendamos puentes, pues. Sin los intersticios, sin el reconocimiento recíproco, difícilmente podremos, siguiendo a Fanon, inventar nuestra existencia.

4.2).- Las ciudades invisibles: el punto de vista “nómada”.

4.2.a).- La casa y el movimiento.-

Adelantemos una de las conclusiones de este libro: una determinada configuración cultural, en tanto que está interconectada con otras a través de los puentes culturales, siempre está sometida al cambio, a la transformación, a la pérdida de estabilidad y coherencia internas, al cuestionamiento, en fin, de las verdades que convencionalmente han funcionado para su creación y reproducción. Si, por tanto, una “cultura” tiene más o menos vitalidad en función de los puentes que es capaz de construir, dicha configuración de productos culturales será tanto más fuerte en función de la flexibilidad y relatividad, no de la rigidez, de sus verdades.

Sin embargo, estos cambios, este dinamismo cultural no es algo estructural: es decir, no es algo que funcione por sí mismo, garantizando la interconexión y la intercomunicación culturales entre las orillas. Para el proceso cultural como proceso de humanización no basta con construir y mantener “materialmente”, “físicamente” los puentes, o sea, en términos más exactos, las “instituciones” que conecten las configuraciones culturales. Por su propia naturaleza de puentes culturales, exigen que los grupos humanos los *transiten*, necesitan ser cruzados, que se pase por ellos para llegar al otro lado y poder volver a “casa” con nuevas percepciones de nosotros mismos, de los otros y de la naturaleza que nos rodea.

Permítannos una afirmación obvia: si los puentes “construyen” las orillas, son los seres humanos los que construyen y dan vida a los puentes. La obviedad no deja de tener importancia, dadas las tendencias estructurales y sistémicas que analizan lo cultural separadamente de las acciones y las decisiones humanas. Los “animales culturales” somos algo así como “migrantes de identidad”, viajeros cognitivos que

aprendemos a juzgarnos a nosotros mismos desde las imágenes que nos devuelven los que viven en la otra orilla. Sea de un modo físico o puramente mental, los seres humanos nos vamos formando bajo la dialéctica que se establece entre la “casa” y el “movimiento”.

La “casa”, además de ser un lugar físico muy concreto y situado, funciona, asimismo, como entorno cognitivo, como espacio de identificación personal en el marco de rutinas establecidas y aseguradas por el contexto familiar en el que alguien nace. El “movimiento”, es lo contrario a la casa, es el cambio constante de entorno cognitivo, el camino hecho al andar, el cambio continuo de identificación como mecanismo de adaptación a nuevos hechos y circunstancias. En pocas palabras, la casa funciona como el lugar al que pertenecemos; y el “movimiento”, como la tendencia al nomadismo, a la errancia, al vagabundeo y a la experimentación personal. Tanto un elemento como el otro, son indispensables para saber orientarnos en un mundo en constante cambio y transformación.

Gregory Bateson afirmaba que el cerebro humano funciona en términos de relaciones. Las cosas, los sucesos tienen mucha menos importancia que las relaciones que se establecen entre ellos. Es más, es a través de las relaciones recíprocas cómo vamos creando las cosas. No se crea en soledad, sino transitando y cruzando continuamente los puentes que conectan las orillas. Pero para moverse, y esta fue la tragedia de la llamada *beat generation* de los años 50 en los Estados Unidos empeñada en moverse y moverse sin punto alguno de referencia, es necesario partir de algo más sólido que la droga o el alcohol. Se requiere la “casa”; la cual, una vez sometida al trasiego del movimiento deja de ser el lugar absoluto y estático de identificación y se convierte en el espacio fluido donde puedan llevarse a la práctica las nuevas experiencias acumuladas en los viajes fuera de ella.

Ahí radica la amarga sensación que deja en el lector la novela *On the Road* del mítico *beat* Jack Kerouac. Uno lee páginas y páginas de movimiento, de viajes sin retorno, de idas y venidas sin objetivo ni causa. Todo muy atractivo para la inmensa mayoría de lectores que leen la novela sentados en los sillones de sus casas. Pero, una vez superada la atracción romántica por la carretera, los moteles y los amores furtivos, una vez despejada la duda acerca del papel no redentor de la droga tomada únicamente por el hecho de huir de todo, incluso de uno mismo, el lector puede percibir el estado de

decepción y de angustia de toda una generación que no pertenecía a un pasado, no podía vanagloriarse de algún proyecto de futuro, ni, por supuesto, construir más puente que el que conducía al suicidio.

Gran parte de la producción artística de la *beat generation* sigue atrayéndonos con una enorme fuerza. Los vemos como héroes que no claudicaban, como vagabundos de las autopistas, como estrellas fugaces que brillaban al máximo antes de agotarse en el aburrimiento y el aburguesamiento. Su lema, más que el “on the road”, o junto a él, era el título del poema de Allen Ginsberg, *Aullido*. Constituyeron el “gran grito” de la postguerra y de los inicios del Estado del Bienestar. Pero la falta de puntos de referencia –que, sociológicamente, dice mucho contra el “american way of life”-, al final condujo a muchos de ellos a buscarlo en la India, en el budismo zen y, en alguna medida, en un espiritualismo bastante más “espirituoso” que espiritual.

La casa –la orilla a la que pertenecemos- queda transformada por el movimiento de los que la forman; y el movimiento adquiere sentido sólo cuando se tiene algún sitio para volver y para transformar en función del conocimiento adquirido en el viaje. Ahora bien, las condiciones para que esa dialéctica se despliegue no están ahí afuera esperando que las tomemos y las pongamos en práctica. *Los puentes hay que construirlos*. Y para ello hay que arrostrar todo tipo de dificultades, dada la dialéctica histórica, impuesta por el poder disciplinario, el cual funciona poniendo obstáculos al movimiento. Los puentes, y no sólo los físicos, son las primeras víctimas de las guerras.

El film *Thelma y Louise* representa simbólicamente lo que es el intento de moverse sin la existencia de puentes que permitan llegar a alguna parte y después volver enriquecidos. Thelma y Louise, logran un día salir de la casa y comienzan a moverse solas por el mundo. Van aprendiendo a enfrentarse a nuevas circunstancias, a nuevos hechos, todos ellos ajenos, por completo, a la dinámica de sus vidas anteriores. La orilla de la que procedían, les resultaba odiosa y opresiva. Pero, al final, no tuvieron otro camino que lanzarse al vacío, pues para ellas no había puentes que unieran las orillas, en este caso, de una sociedad patriarcal en la que la mujer debe asumir en términos generales un papel pasivo.

La libertad que surge del movimiento, de la huida, del aprendizaje en lugares insólitos y de frontera, aún no son aprehendidos como algo que les corresponda a las mujeres como seres humanos dotados de capacidad genérica de hacer y des-hacer

mundos. Thelma y Louise, salieron de la *casa patriarcal* y se vieron envueltas, ahora de un modo mucho más peligroso, en la *sociedad patriarcal*, construida expresamente para impedirles la salida y el disfrute de la libertad. En la última escena de la película y bajo las ruedas de su coche no había puentes que interconectaran orillas; saltaron desde un margen y bajo ellas sólo quedaba el vacío y la muerte.

Como defiende el gran etnógrafo Herbert Wendt (*Empezó en Babel*), la historia de la humanidad se sostiene sobre una base incierta: por un lado, la realidad del movimiento, de la migración, de la errancia de los pueblos y de los grupos. Pero, por otro, esta inclinación, siempre se ha encontrado con obstáculos, a veces infranqueables, puestos en el camino por quienes queriendo obtener poder o reproducirlo eternamente, han impedido, o, por lo menos, dificultado -dado que la historia de las migraciones humanas se ha dado por encima de todo- el movimiento, la migración, el contacto. El poder siempre ha sabido que es mejor que los pueblos y los grupos no se interconecten, no se contaminen de ideas nuevas. El puente cultural es el gran enemigo del poder disciplinario.

Esta dialéctica casa-movimiento (mediada por el poder) está en la base del libro *Las Ciudades Invisibles* de Italo Calvino. Leamos la descripción de una de ellas:

Dioses de dos especies protegen la ciudad de Leandra. Unos y otros son tan pequeños que no se ven y tan numerosos que no se pueden contar. “Unos” están en las puertas de las casas, en el interior, cerca del perchero y del paragüero; en las mudanzas siguen a las familias y se instalan en los nuevos alojamientos a la entrega de las llaves. Los “Otros” están en la cocina, se esconden de preferencia debajo de las cacerolas, o en la campana de la chimenea, o en el sucucho de las escobas: forman parte de la casa y cuando la familia que la habitaba se marcha, ellos se quedan con los nuevos inquilinos; tal vez ya estaban allí cuando la casa aún no existía, entre las malas hierbas del solar; escondidos en una lata oxidada; si se echa abajo la casa y en su lugar se construye otra como un palomar para cincuenta familias, se los encuentra multiplicados en las cocinas de otros tantos apartamentos. Para distinguirlos llamaremos a los unos Penates y a los otros Lares.

No es que en una casa los Lares estén siempre con los Lares y los Penates con los Penates; se frecuentan, pasean juntos por las cornisas de estuco, por los tubos de los radiadores, comentan las cosas de la familia, es fácil que se peleen pero pueden también llevarse bien durante años; viéndolos a todos en fila no se distinguen el uno del otro. Los Lares han visto pasar entre sus muros a Penates de las más diversas procedencias y costumbres; a los Penates les toca acomodarse codo con codo con los Lares de ilustres palacios en decadencia, llenos de inquietud, o con Lares de barracas de chapa, quisquillosos y desconfiados.

La verdadera esencia de Leandra es tema de discusiones interminables. Los Penates creen que son ellos el alma de la ciudad, aunque hayan llegado el año anterior, y que cuando emigran se llevan consigo a Leandra. Los Lares consideran a los Penates huéspedes provisionales, inoportunos, invasores; la verdadera Leandra es la de ellos, la que da forma a todo lo que contiene, la Leandra que estaba allí antes de que llegaran todos esos intrusos, y que se quedará cuando todos se hayan ido.

Tienen en común esto: que cuanto sucede en la familia y en la ciudad siempre han de criticar algo, los Penates sacando a relucir a los viejos, los bisabuelos, las tías segundas, la familia de otros tiempos; los Lares el ambiente tal como era antes de que lo arruinaran. Pero no es que vivan sólo de recuerdos: urden proyectos sobre la carrera que harán los niños cuando sean grandes (los Penates), sobre lo que podría llegar a ser aquella casa o aquella zona (los Lares) si estuviese en buenas manos. Prestando atención especialmente de noche, en las casas de Leandra, los oyes parlotear y parlotear, hacerse reproches, soltar pullas, exabruptos, risitas irónicas.

Penates y Lares, la historia interminable, la dialéctica entre la migración, el movimiento, el camino (los Penates) y la casa, la estabilidad, la identidad, el sosiego (los Lares. Pero para que Penates (los inquietos migrantes) y Lares (los tranquilos moradores) puedan sobrevivir, se necesita Leandra, la ciudad-puente que permite la circulación entre ambos estereotipos, el intersticio cultural que cobija y, a la vez, da alas tanto a la inquietud por moverse, como a la necesidad de pertenencia e identificación. Leandra permanecerá viva por los siglos de los siglos, siempre y cuando los seres humanos, en su inacabable tarea cultural de construcción de puentes, decidan mantenerla levantada y, al mismo tiempo, sepan resistirse a los embates de quienes,

encerrándose en sus particulares márgenes, únicamente quieren el poder y la dominación.

4.2.b).- El punto de vista “fijo” y el punto de vista “movil”: el estereotipo colonialista contra el proceso de humanización

Sigamos citando *Las Ciudades Invisibles*. En este momento, Kublai Kan y Marco Polo están definiendo sus diferentes puntos de vista acerca de cómo imaginar la ciudad ideal.

-De ahora en adelante seré yo quien describa las ciudades –había dicho el Kan-. Tú en tus viajes verificarás si existen.

Pero las ciudades visitadas por Marco Polo eran siempre distintas de las pensadas por el emperador.

-Y sin embargo he construido en mi mente un modelo de ciudad del cual se pueden deducir todas las ciudades posibles –dijo Kublai-. Encierra todo lo que responde a la norma. Como las ciudades existentes se alejan en diferente grado de la norma, me basta prever las excepciones y calcular las combinaciones más probables.

-También yo he pensado en un modelo de ciudad del cual deduzco todas las otras –respondió Marco-. Es una ciudad hecha sólo de excepciones, exclusiones, contradicciones, incongruencias, contrasentidos. Si una ciudad así es absolutamente improbable, disminuyendo el número de los elementos anormales aumentan las posibilidades de que la ciudad verdaderamente exista. Por lo tanto basta que yo sustraiga excepciones a mi modelo, y de cualquier manera que proceda llegaré a encontrarme delante de una de las ciudades que, si bien siempre a modo de excepción, existen. Pero no puedo llevar mi operación más allá de ciertos límites: obtendría ciudades demasiado verosímiles para ser verdaderas.

En la conversación entre el Kan y Marco Polo se establece la diferencia entre un punto de vista cultural fijo: “a partir de ahora, yo describiré las ciudades. Y tú te encargarás de verificar su existencia”. Y un punto de vista cultural móvil: el viaje, el

encuentro con las ciudades reales, todas distintas entre sí, todas alejadas del “sueño” del Kan.

Sin moverse del palacio, el Kan imaginará un modelo ideal, una ciudad-norma, a partir de la cual enjuiciará, sin haberlas visto nunca, todas las demás. Viajando, Marco Polo se encuentra con la ciudad-plural, hecha de diferencias, excepciones, contradicciones, incongruencias y contrasentidos. Desde dicha realidad, sólo podrá ir comparando diferencias, excepciones...para al final poder construir el modelo de ciudad perfecta; tan perfecta sería, que únicamente puede ser una mentira, una ficción, un sueño. A partir de procedimientos puramente formales, es decir, alejados de los contenidos reales de que se trate –en este caso, las ciudades imperfectas-, sólo puede llegarse a una ficción, a un engaño de los sentidos, a la creencia de que existe algo así como el paraíso soñado.

El Kan, desde su punto de vista cultural fijo, sueña con la ciudad-norma como el punto de partida de toda su reflexión. Todo lo que no coincida con esa “vara universal – y *a priori*- de medir”, será desechado con el objetivo de vislumbrar el sueño. Marco, al contrario, aplica un punto de vista cultural móvil. Lo que ve primero son las diferencias, las distinciones, las contradicciones, las divergencias entre una y otra de las ciudades que *realmente* visita, para en un momento posterior ir comparándolas, reuniéndolas y, aunque sea algo improbable, poder hacerse una idea de lo que debería ser la ciudad soñada. El kan cree que el sueño existe: es su norma. Polo, sabe que el ideal no existe más que en la búsqueda del mismo.

Ambos puntos de vista culturales son los que han predominado a lo largo de los siglos de historia de la humanidad. Citemos en primer lugar la figura de Megástenes, el embajador de Alejandro Magno en la India; hombre culto donde los hubiere entró en la India a mediados del siglo IV a.C. con los ojos bien abiertos. Una vez allí, no se dedicó a comparar la realidad que veía con el ideal griego del que procedía. En vez de eso, comenzó a estudiar, a conocer e, incluso, a hablar los idiomas que se utilizaban en la India, una de las configuraciones culturales más antiguas e influyentes que han existido hasta el momento.

Megástenes fue el primer investigador y político que supo “comparar” las diferencias y las contradicciones entre la cultura india y la europea, llegando a conclusiones no muy favorables a la Europa de su tiempo. Supo respetar y comunicar a

Alejandro las costumbres y las normas de convivencia indias, sin tener que compararlas con las de las polis griegas. Incluso, gracias a su punto de vista cultural móvil, pudo comparar las enseñanzas de Buda con las del propio Platón otorgándoles el mismo nivel de importancia y profundidad. No sería exagerado decir, que gracias a Megástenes, el budismo comenzó su andadura triunfal, pero callada, por todo el occidente, preparando la síntesis de filosofías que dio lugar al nacimiento de una de las religiones del libro: el cristianismo.

¡Qué actitud tan diferente a la de los intelectuales y militares británicos que colonizaron la India 23 siglos después! Recordemos, en este lugar, a investigadores y hombres de acción como el gran historiador romano Publio Cornelio Tácito y su comprensión de las costumbres de los germanos, ancestrales enemigos de Roma; a Antonio Pigafetta, el naturalista y etnógrafo que viajando con Magallanes en la expedición que acabó dando la vuelta al mundo, no sólo pudo describirnos las maravillas de las formas de vida con las que se encontraba, sino también, y gracias a su punto de vista cultural móvil, informarnos de la existencia del pueblo de los *tehuelches* de la Patagonia, hasta el momento considerado algo menos que animales.

Dignos de admiración fueron también los llamados *coureurs de bois* (los corredores de los bosques) Esos expedicionarios franceses que, imbuidos por las doctrinas del buen salvaje de Rousseau, llegaron a las costas y al interior de los actuales Canadá y Estados Unidos, y lograron convivir, e, incluso, mezclarse, no sin dificultades ni excesos, con las tribus indígenas. Comían con ellos, se casaban con sus hijas, y conseguían que el choque cultural no fuese tan intempestivo como lo fue cuando llegaron los puritanos ingleses y su punto de vista cultural fijo y sometido a toda clase de rigidecesl.

Tal fue su curiosidad y su respeto por los ritos y costumbres de los nativos que a dos de ellos, los *coureurs* Jolliet y Marquette, les fue dado admirar, en la orilla oriental del Mississippi, los primeros dibujos rupestres indios, justo doscientos años antes de que se descubrieran en Francia y en España los dibujos de la época glacial que tanta fama alcanzaron después.

Fueron, asimismo, impresionantes las hazañas del viajero y etnógrafo Miklucho-Maklai, el cual, a partir de 1871, se dedicó a investigar y a convivir con los indígenas de la Oceanía más profunda, logrando desmitificar muchos de los prejuicios desde donde

los veían los viajeros de los mares del Sur. Viajó y vivió en Nueva Caledonia, las Nuevas Hébridas y las islas Salomón, y lo hizo, no sólo respetando y, lo más importante, reconociendo como culturales las costumbres de los nativos, sino entresacando de sus propias tradiciones la necesidad de su libertad y de su autodeterminación.

Para Miklucho-Maklai no existían razones para despreciar la forma de vida de los melanesios y polinesios, ya que la cultura, el proceso cultural, no es más que una forma de reacción frente a los entornos en los que viven las personas. Unos reaccionan de una manera, y otros de otra. Cuenta Herbert Wendt, que el mismo Tolstoi le escribió una carta a Muklucho-Maklai en la que, entre otras cosas, le decía: *cuando pienso en lo que usted ha hecho me enternece y me asombra que haya sido usted el primero en experimentar el hecho indiscutible de que el hombre es hombre en todas partes; un ser bueno y sociable, al cual sólo se debe tratar con bondad y verdad, pero no con cañones y aguardiente... Con su experiencia con el trato con los salvajes empieza una nueva era en la ciencia a la que también yo sirvo, es decir, en la ciencia de la convivencia entre los hombres. Escriba usted como lo hizo y hará un gran servicio y dará un buen consejo a la humanidad.*

Sin embargo, ese punto de vista móvil no ha sido el predominante en la historia de la humanidad. Leamos a Cristóbal Colón anotando en su diario –el 11 de Septiembre de 1492- la primera vez que oyó la palabra “caniba” en boca de los caribes. Obsesionado por justificar su llegada al extremo sur de las Indias Orientales afirmaba lo siguiente: *“Caniba” no puede significar otra cosa que “pueblo del Kan”; por consiguiente, el Gran Kan debe residir cerca de aquí. Probablemente envía su flota a la caza de esclavos; y como los indígenas nunca ven regresar a los suyos, se imaginan que mueren devorados. Así aprendo cada día a conocer mejor a estos indios y ellos, por su parte, aprenden a conocernos mejor a nosotros.*

A esas “conclusiones” conduce el punto de vista cultural fijo y rígido, el prejuicio, el estereotipo, la fijación de caracteres ficticios y despreciables a los que son diferentes a nosotros. Como dice Wendt, otros pueblos indios también fueron llamados “canibas” por Colón y sus contemporáneos. Y como los españoles creían que esos canibas eran antropófagos, pronto se designó con el nombre de caníbales a todos los pueblos de la tierra que devoraban a sus enemigos muertos por motivos mágico-

cultuales. Tampoco debemos olvidarnos de las risas y el escepticismo del pueblo griego al oír a Heródoto contar las maravillas de la cultura persa. ¿Cómo podían parecerse, o incluso ser mejores que, los griegos? ¡Puras patrañas de este viejo cuentacuentos!. La norma era la polis griega; lo demás era la barbarie. Recordemos, asimismo, las mofas de las que fue objeto el mismísimo Marco Polo a su regreso a Venecia después de veinte años de ausencia. Las maravillas contadas por Polo lo hicieron acreedor, no de una cátedra universitaria, sino de un personaje bufo del carnaval al cual todos los ciudadanos de la república “serenísima” tenían derecho a golpear. ¿Qué derecho tiene este monigote, del que ni siquiera nos acordamos ya, a decirnos mentiras acerca de la miserable y bárbara China?

La proporción es inversa: a mayor fuerza del punto cultural fijo, menores posibilidades hay de que los procesos culturales “humanicen”. Humanizar requiere de puntos de vista culturales móviles que rechacen simultáneamente dos cosas: primera, la tendencia a fijar una norma previa y propia que se considera la vara de medir universal y a partir de ahí enjuiciar los hechos. Y, segunda, la inclinación, en primer lugar, a fijar al otro, a estereotiparlo en una características que se presentan como inmutables, y, en un segundo momento, a sacarlo de la historia, al considerar que no evolucionan tal y como lo hacemos nosotros.

La mentalidad colonialista parte, pues, de “fijaciones” contrapuestas: a un nivel interno, se “fijan” las normas desde las que enjuiciar el mundo; y, con respecto a los otros, se tiende a “fijarlos” en un estado evolutivo inferior al nuestro y sin posibilidad de salir de él. Si de verdad la mentalidad colonialista caritativa, como la que despliega el Banco Mundial con respecto al mundo empobrecido por sus propias políticas, que dice colonizar para ayudar a los otros, fuera consciente de ese doble proceso de “fijación” (no hay más normas que las nuestras; y sólo nosotros tenemos historia y con ello la posibilidad de evolución), debería comenzar a revisarse y a retirarse de la escena mundial. ¿Cómo progresar y salir de la miseria si no tenemos más remedio que actuar cómo aquellos que nos han empobrecido; y, si por otro lado, somos “pueblos sin historia”, cómo vamos a salir de la situación en la que nos encontramos?

El estereotipo –o, lo que es lo mismo, el punto de vista cultural fijo-, tiene consecuencias políticas y económicas gravísimas, sobre todo para los que lo sufren. El estereotipo es un clarísimo ejemplo de discurso de poder que crea un espacio de

sometimiento y de dominación, a través de un conocimiento que ensalza al colonizador e inferioriza al colonizado. El estereotipo es, al mismo tiempo, el ejemplo clarísimo de deshumanización, tal y como la hemos estado definiendo en estas páginas: la fijación de unos caracteres (el “moro” es traicionero, el “musulmán” mentiroso, el “negro” perezoso, los latinos “festeros”, los rusos “borrachos”, o, lo que está teniendo consecuencias funestas para la paz mundial, el Islam como el “enemigo”, etc, etc.), hace que seamos nosotros los que “produzcamos” al colonizado, primero como otro a despreciar y a temer, pero, segundo, como alguien absolutamente visible, alguien a quien vemos sin ni siquiera mirar, alguien a quien le estamos negando la capacidad humana de reaccionar flexible y críticamente frente al entorno al que vive.

4.3 La soledad concurrida de Robinson Crusoe: una breve aproximación a la categoría de *Espacio Cultural*

En nuestro acercamiento a lo cultural hemos usado ya en varias ocasiones la *metáfora* del puente como figura que representa la necesidad del reconocimiento de que todos, sin algún tipo de excepción, somos animales culturales, y que toda reacción cultural frente a un entorno determinado de relaciones tiene mucho que ver con lo que desde la orilla opuesta a la nuestra se hace. Sea de un modo colonial-regulador, o solidario-emancipador, sea pacífica o conflictivamente, lo que somos está condicionado por los otros, es decir, por los que viven en la otra orilla y viceversa. Lo cultural es siempre un camino de ida y vuelta en el que los productos culturales más sobresalientes son los que se sitúan en las intersecciones, en las periferias, en las fronteras de, por lo menos, dos procesos culturales. De ahí la importancia que le otorgamos a la imagen del puente. Y, de ahí, también nuestro reconocimiento a los esfuerzos subjetivos y colectivos por construir los puentes necesarios para institucionalizar y formalizar los encuentros entre las diferenciadas formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo.

Hablamos, pues, de la *construcción* de los puentes, no únicamente de su uso. Si tenemos conciencia de la historia de la humanidad, no podemos decir sin sonrojo que los pueblos se hayan prodigado en la aceptación de tal imagen. Más bien, parece todo lo contrario. Basta con leer la inmensa cantidad de páginas que la literatura y la ensayística occidental ha dedicado a denigrar, por ejemplo, a los africanos o a los musulmanes, para

darnos cuenta de lo difícil que es trabajar culturalmente con la imagen del puente. Pero, si vemos estos fenómenos a contrario la cosa cambia. El hecho histórico de la destrucción de los puentes culturales, aparte de uno de los mayores genocidios a los que se ha sometido a sí misma la humanidad, es, asimismo, una constatación de que, al margen de los intereses geo-estratégicos de los poderosos, los pueblos han tendido, con mayor o menor dificultad, a encontrarse y a intercambiar sus producciones culturales. ¿Es posible, por ejemplo, entender lo hispánico sin conocer su profunda deuda con las reacciones culturales de judíos y árabes? ¿no estaba el Museo de Sarajevo provisto, antes de ser destruido salvajemente por las tropas serbias, de infinidad de textos en los que se demostraba la coexistencia pacífica de las tres religiones? ¿no fue esa, precisamente, la causa del ensañamiento de las tropas serbias contra los anaqueles y estanterías donde se acumulaban pruebas suficientes para denigrar sus intenciones de limpieza étnica?

La construcción del puente nos pone ante la evidencia de la existencia de dos orillas: su destrucción, ante la ceguera de quien no quiere reconocer la interferencia mutua a la hora de explicar, interpretar e intervenir en el mundo. Desde que construimos el puente, pues, estamos ante las dos orillas: una de la cual procedemos, pertrechada con todas nuestras percepciones culturales del mundo; la otra, hacia la que nos dirigimos, repleta, asimismo, de signos culturales que permiten explicar, interpretar e intervenir en el mundo desde una perspectiva diferente a la nuestra. Aún más, la imagen del puente no sólo sirve para tomar conciencia de que *culturalmente hablando* no estamos solos y que podemos, si es que queremos y nos esforzamos en esa dirección, pasar de una orilla a otra. Dicha imagen sirve también para que en el encuentro crear y recrear nuestro propio origen al percibir que la identidad de la que presumimos tiene mucho que ver con cómo nos ven los de enfrente. Por esa razón, decimos que el “puente crea las orillas”: antes del puente sólo había maleza y fango en el que hundirnos cada vez un poco más en nuestras propias y, al parecer, intransferibles reacciones culturales; después del puente hay orillas, o, siguiendo con el uso de metáforas, planos, perspectivas, puntos de referencia para percibirnos de un modo diferente a lo que hasta ese momento hemos sido. Lo cual es la función primordial de todo proceso cultural creativo y transformador del mundo.

Culturalmente hablando no hay nada peor que ese aislamiento en nuestras malezas y fangos. Recordemos al personaje Kurtz de *Apocalypse Now*: eligió una sola orilla y terminó enloqueciendo asesinando tras asesinar, imponiendo un autoritarismo con tintes místicos y un totalitarismo salvaje y embrutecedor. Pensemos en aquellos aristócratas hispanos decadentes que se burlan de Don Quijote y de Sancho por el mero hecho de ser diferentes a ellos y creer en mundos –en orillas- diferentes a los que habitaban en plena degradación de su modo de vida, antaño el dominante y hegemónico. *Culturalmente hablando*, lo importante son, pues, los puentes, las construcciones que crean y unen orillas, que posibilitan el contacto y el encuentro entre procesos culturales en los cuales creamos signos culturales que nos van a permitir orientarnos y, en su caso, transformar el entorno de relaciones en el que vivimos.

Ahora bien, en este momento de nuestra argumentación debemos precisar un poco más y centrar la atención en el fin, en el objetivo de la construcción del puente. No basta, como decimos, con el puente: este es un lugar de paso de una orilla a otra; pero, pasando de un sitio a otro no garantizamos más que el reconocimiento de la existencia del otro. En ese itinerario constante entre diferentes contextos y diferentes procesos culturales necesitamos algo más. Y este algo más, son los “espacios culturales”, es decir, la construcción de zonas de contacto y de encuentro en el que se interconecten al menos dos procesos culturales y se definan las variables que culturalmente se establecen entre el “dentro” y el “afuera” de tales procesos.

Es lo que subyace a las aventuras de nuestro Robinson Crusoe. Un fatídico 1 de Septiembre de 1651, Robinson abandona el modo de vida “medio” que le propone su familia y se embarca hacia lo desconocido: es atrapado por piratas que lo convierten en esclavo; con el tiempo se gana la confianza de su amo y logra escaparse hacia Brasil donde se enriquece con el infame comercio de esclavos africanos. En uno de esos horripilantes viajes comerciales hacia las costas orientales de África, su nave naufraga y como único superviviente llega a una isla desierta adonde comienza rápidamente a reconstruir su vida en una aparente soledad. Robinson nunca estuvo solo. Con él viajaban todos los productos culturales que el Occidente colonial había ido construyendo desde hacía por lo menos dos siglos. Nada más llegar a la isla, Robinson comienza a “civilizarla”: la caverna-casa, la plantación, el loro mascota, las herramientas, la arcilla (para poder comer en platos) y, por supuesto, dos cosas

importantísimas; en primer lugar, la obtención de un esclavo al que le enseña el inglés, el uso de las técnicas y, con mucho más esfuerzo que todo lo anterior, los fundamentos de la religión cristiana protestante; y, en segundo lugar, la reconciliación directa y personal con Dios. Una vez “salvado” de la isla, regresa a Europa donde recupera su fortuna obtenida con la trata de esclavos y termina sus días inaugurando otro comercio aún más vil que el anterior: la trata de mujeres.

Como decimos, Robinson no estuvo, *culturalmente hablando*, solo en ningún momento. Iba “armado” con suficientes conceptos y dogmas como para no escuchar ni ver lo que estaba ocurriendo a su alrededor, ni aprender lo más mínimo de los que, por una razón u otra, recalaban en su isla. Robinson nunca construyó un espacio cultural donde interrelacionar su proceso cultural (el occidental capitalista) con el de los otros. Llevaba en sus alforjas culturales todo lo que necesitaba para no tener que verse reflejado en los otros. De ese modo, los problemas de comunicación con su siervo “Viernes” son resueltos cuando éste aprende a hablar el idioma y los fundamentos ideológicos de su amo. Para la vitalidad del proceso cultural occidental capitalista, nada ajeno parecía ser necesario, salvo para la obtención continua y constante de nuevos capitales. En definitiva, en la isla robinsoniana, como en todas las partes adonde llegó el poder colonizador occidental, no hubo, por parte de los colonizadores, la más mínima voluntad de encuentro y de contacto, fuera de las razones puramente económicas y geoestratégicas. Es decir, no se construyeron puentes culturales, ni, por supuesto, se dieron las condiciones para la creación de espacios culturales de encuentro, reconocimiento y redistribución de los recursos de unos y de otros.

De las aventuras coloniales de Robinson surgen dos precisiones teóricas necesarias antes de definir los espacios culturales. En primer lugar, y como ocurre con todo lo que tiene que ver con lo cultural, nos podemos encontrar con espacios culturales “reguladores” –cuando el contacto se plantea como estrategia dedicada a impedir al otro que desarrolle su capacidad cultural-; y con espacios culturales “emancipadores”, entendidos como aquellas estructuras o marcos de actuación e interacción culturales abiertas y dinámicas, en las que la premisa básica sea el crear las condiciones para que los sujetos que actúan en ambos procesos culturales tengan el suficiente poder y autoridad para resistirse a los esfuerzos reguladores de los poderes hegemónicos, siempre enemigos del encuentro y la praxis transcultural.

Asimismo, hay que constatar desde el principio que dichos espacios culturales emancipadores no sólo se definen por coordenadas geográficas o arquitectónicas; son también *el resultado* político, social y económico que surge de la “voluntad de encontrarse” y construir interactivamente zonas de contacto en las que las diferencias no sean vistas como un obstáculo para las relaciones humanas, sino un *recurso material* necesario para la supervivencia cultural tanto de unos como de otros.

Veamos algunos ejemplos de procesos culturales y juzguemos sobre su funcionalidad a la hora de construir espacios culturales. Occidente es un proceso cultural en el que se incluyen de pleno derecho las reacciones y productos culturales que se dan en Europa, el ámbito anglosajón, algunas zonas de Asia y gran parte de la América Latina. Si ahora observamos los esfuerzos de los políticos europeos por definir “culturalmente” a Europa desde las bases del cristianismo ¿en qué situación queda la Turquía, integrada, por un lado, en la Alianza militar de la OTAN, pero que encuentra muchas dificultades para su reconocimiento como país con derecho a cobijarse en el manto protector de los capitales de las potencias centrales de la Unión? ¿Es Turquía Occidente u Oriente? ¿Y América Latina? ¿Es Occidental cristiana o indígena? Nada más dejamos atrás las zonas céntricas de Buenos Aires o de Sao Paulo, grandes metrópolis construidas de un modo dependiente ante las exigencias de los intereses comerciales e industriales de las potencias europeas ¿dónde estamos? ¿en Occidente o en...? ¿Es ese esfuerzo de definición cultural de la Unión Europea alrededor de las bases del cristianismo –abandonando, como es natural en todo proceso constituyente, las justificaciones económicas y geo-estratégicas- funcional para la construcción de zonas de contacto o no es más que un paso más para la destrucción de toda posibilidad de encuentro *entre iguales*?

¿Qué proceso cultural tiende con más fuerza a crear un espacio cultural respetuoso con el medio ambiente: uno indígena que considera sagrada la selva y en sus mitos y leyendas los árboles y montañas aparecen como la prolongación de la piel de los nativos, u otro, occidental, laico, desprovisto de mitos y leyendas, sin portar en sus conciencias la idea de lo sagrado y con el objetivo de acumular capital pasando por encima de lo que haya que pasar?

Definamos los espacios culturales antes que tales cuestiones ahoguen nuestra capacidad de aguante ante el horror y las pretendidas superioridades colonialistas.

Un espacio cultural se define desde dos perspectivas, una genérica y otra específica.

Genéricamente, los espacios culturales son “los marcos o estructuras abiertas y dinámicas –sean materiales/geográficas, sean mentales/simbólicas- donde, gracias a la voluntad o esfuerzo de encuentro y contacto, se manifiestan, se reproducen y se transforman interactivamente al menos dos procesos culturales”. Es decir, de un modo genérico, los espacios culturales son los ámbitos o marcos donde nos encontramos para construir recíprocamente formas de explicar, interpretar e intervenir en el mundo diferenciadas, pero no excluyentes. Desde este punto de vista genérico, un espacio cultural regulador sería aquel que cerraría la posibilidad del encuentro entre, al menos, dos procesos culturales, imponiendo los productos culturales de uno sobre otro. Y un espacio cultural emancipador, sería aquel cuyo principal objetivo sería la interconexión y el enriquecimiento mutuo a partir del reconocimiento y la praxis cultural conjunta

Específicamente, los espacios culturales se definen en función de dos conjuntos de coordenadas:

- A) En primer lugar, constituyen la marca para distinguir entre un “dentro” y un “afuera” de cada proceso cultural; todo ello en función de cómo se articulen los siguientes dualismos: centros culturales-periferias/fronteras culturales ; vértices (lugares de choques o encuentros casuales no interactivos)-vórtices (lugares de encuentro, intersección y creación de zonas de contacto); nosotros (incluidos)-ellos (excluidos).

En un espacio cultural regulador primaría la categoría de *dentro* (y, desde ahí, se impondría un “centro” cultural sobre las periferias, un encuentro en “vértices” y la primacía de “nosotros” (los incluidos) frente a “ellos”, sistemáticamente excluidos). Un espacio cultural emancipador, sería aquel que se sitúa en la relación continua entre el “*dentro*” y el “*afuera*” sin potenciar ninguno de los dos elementos (y, desde ahí, primar los productos culturales que surjan en las “periferias”, en lugares de encuentro que tengan la forma de “vórtices” y en la interrelación entre “nosotros” y “ellos”, en la que “ellos” cumplen siempre el papel de identificación y de

reconocimiento del “nosotros”)

- B) Y, en segundo lugar, cada espacio cultural distinguirá entre cinco variables: : el espacio es el marco o estructura en que se interrelacionan (1) objetos (el espacio como *producto* o como *reserva*) (2) acciones (el espacio como *itinerario que recorreremos a la hora de reaccionar culturalmente*: el espacio como elemento productivo, como categoría sagrada, como objeto de explotación...), (3) una determinada forma de *acumulación de tiempos* (el espacio “global” dominado por los *flujos*: financieros, de movilidad de capitales y de regulaciones flexibles del comercio... ; y el espacio “local” dominado por los *fijos*: lo estable, lo productivo, la relación humana, la búsqueda de garantías y de estabildades...); (4), una determinada *división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano* (el Norte rico y el Sur pobre); y (5) un campo determinado de *inteligibilidad de las luchas sociales* (obstaculizando o potenciando la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos).

Las variables “1” y “2” definen el espacio como *territorio*; y las variables “3”, “4” y “5”, definen el *contexto* donde se produce riqueza (y pobreza), se divide y jerarquiza el hacer humano y se dan las formas organizativas funcionales o antagonistas al modelo hegemónico.

Ateniéndonos, por el momento, al tipo de espacio “A”, tendremos un ejemplo de espacio cultural regulador el que el antropólogo francés Marc Augé ha denominado como “no lugares”. Estos *no lugares* son espacios en los que la interacción y la subjetividad de las personas y grupos se reducen al mero intercambio puntual y abstracto de derechos y obligaciones jurídicas, relegando de antemano todo tipo de relación comunitaria, afectiva o corporal. Instituirían sistemas de intercambios donde nos “encontramos” etiquetados y estandarizados, sin posibilidad alguna de intervención, más allá de la estrictamente mercantil o de prestación de servicio. Un *no lugar* es, por ejemplo, un *shopping*, un aeropuerto, una “gran superficie comercial”...En estas estructuras lo que prima es un centro decisor (¿podemos acaso interferir en la estructura

de dichos espacios o dejarnos regular por lo que los centros reguladores decidan?) y reproducen relaciones sociales definibles como vértices (puntos de contacto en los que puntual y anecdóticamente confluyen líneas vitales que, acto seguido, continuarán caminos diferentes ignorando el momento del encuentro y de la implicación por el que se ha atravesado: en los vértices somos como bolas de billar que chocan para dirigirse a esquinas opuestas y, a menudo, enfrentadas entre sí debido a la persecución de objetivos opuestos, individualizados y básicamente no cooperativos) ¿Cómo actuar solidariamente en un *no lugar*? ¿no resultaría algo absolutamente ridículo dirigirse a los empleados de tales espacios para advertirles de los desajustes que provocan, por ejemplo, las grandes superficies comerciales con respecto al pequeño y mediano comercio? ¿cabe el diálogo y la comunicación al margen del precio de un producto o del lugar concreto en que uno puede encontrarlo?

Utilicemos otro ejemplo de *no lugar*. Nos referimos, en este momento, al “no lugar” que instaura la reacción cultural “patriarcalista”. Desde el patriarcalismo se establece, primero, un “*centro*”: lo público, masculino, blanco, occidental- y *una periferia* –lo privado, femenino, étnico, indígena. Segundo, creando formas de interacción-intersección (vértices, donde chocamos), en vez de formas relación (vórtices, donde nos encontramos) Y, tercero, conformando una identidad y un sentido social basado en la diferenciación arbitraria entre los incluidos-nosotros y los excluidos-ellos, entre los idénticos y los diferentes, entre los iguales y los desiguales.

El espacio patriarcal, el no-lugar donde están tradicionalmente “situadas” las mujeres y junto a ellas, las etnias, las clases y los pueblos indígenas, funciona, pues, a través de los siguientes mecanismos:

-definición del espacio desde los procesos ideológicos de inclusión/exclusión: el “vértice” como punto provisional –por ejemplo, elecciones en países de sufragio universal- de contacto.

-ocultando las relaciones de poder y, por tanto, naturalizando la división social, económica y cultural del trabajo. Con ello se logra invisibilizar las jerarquías e impedir el cambio o la transformación sociales.

-Y, sobre todo, estableciendo dualismos, oposiciones binarias aparentemente irreconciliables, como forma de acceso a la realidad. “Así –afirma Linda McDowell- las mujeres y *las características asociadas a la feminidad* (cursivas nuestras), son

irracionales, emocionales, dependientes y privadas, y más cercanas a la naturaleza que a la cultura; mientras que los atributos masculinos se presentan como racionales, científicos, independientes, públicos y cultivados”. El dualismo de género, extendible a todo lo que a él se reduce desde el sistema patriarcal de dominio, trabajaría con las siguientes categorías:

Lo masculino asociadas)

Lo Público

Fuera

Trabajo

Trabajo

Producción

Independencia

Poder

Lo femenino (y categorías

Lo Privado

Dentro

Casa

Recreo-Diversión

Consumo

Dependencia

Falta de poder

Características que se presentan como esencias ontológicas y que funcionan produciendo socialmente el espacio –definiendo lo que es un entorno “natural” y un entorno “fabricado”- y regulando los procesos de inclusión/exclusión en el mismo: de este modo, las diferentes facetas de la opresión tienen asegurada su reproducción social, económica y cultural.

Una forma diferente de utilizar el concepto de espacio, o lo que es lo mismo, un modo distinto de configurar y reorganizar –*emancipadora y significativamente*- las coordenadas que lo constituyen: centro-periferia, vértices-vórtices, inclusión-exclusión, es la que ha venido defendiendo durante decenios Milton Santos. Para el ensayista brasileiro, usando las tesis del gran teórico de la literatura ruso Mijail Bajtin, el espacio no es un concepto neutral, sino una construcción política, social, económica y tecnológica que –tal y como defendemos en estas páginas- tiene mucho que ver con las relaciones que mantenemos con los otros: así, por ejemplo, en un espacio regulador (que obstaculiza la formación de voluntades para la construcción de las zonas de contacto) – primarán las relaciones basadas en las siguientes afirmaciones: “yo para mí mismo” o “el otro para mí”, configurando de un modo “absolutista” el espacio para mandar y el

· McDowell, L., *Género, Identidad y Lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Cátedra, Madrid, 2000, vid. esp. pp. 26-28; asimismo, Pollock, G., (ed.), *Generations and Geographies in the Visual Arts: Feminist Readings*, Routledge, London, 1996, esp. pp. 3-4.

espacio para obedecer. Con lo que se ensalza un “centro”, nos relacionamos en función de “vértices” jerárquicos y el “nosotros” –los que mandan- prima siempre sobre “ellos” –los que obedecen-.

En un espacio *cultural* significativo, primaría, al contrario, la afirmación: “yo para el otro”, en el que los valores de la solidaridad y la justicia están por encima de los de la competitividad y el egoísmo; todo ello, en aras de un espacio de interacción, participación y control social de los procesos bajo los que se deciden las vidas de los seres humanos. En este espacio alternativo ya no cabe la distinción entre un lugar desde el que se manda y otro desde el que se obedece. El espacio se vuelve fluido, *reticular*, y la autoridad que se consigue tras el reconocimiento supone tanto capacidad para mandar como para obedecer. De este modo, el centro viene definido por las periferias; los vértices (o no lugares) se sustituyen por vórtices (o lugares de encuentro) y “nosotros” no tenemos más identidad que la que nos reconocen los otros, en el continuo histórico de los diferentes procesos de “identificación”.

En los procesos ideológicos que conforman espacios culturales “identitarios” primará la figura de los “vértices”; los cuales nos han servido para identificar un tipo de relación espacial basada en intersecciones causales y puntuales, en visiones lineales y unidireccionales entre las diferentes coordenadas espaciales y en la aceptación de un orden preestablecido y, por tanto, inmutable entre las mismas. Mientras que, para los procesos culturales “propriadamente dichos”, es mucho más funcional usar la figura de “vórtices”, en la que lo importante no es el punto sino la construcción de redes; “vórtices” donde prime la pluralidad de vías de enfoque sobre la unidireccionalidad y la homogeneización; y, en último lugar, “vórtices” como campos de fuerzas que en su interacción aumentan la complejidad del fenómeno a estudiar.

Construir zonas de contacto como “vórtices”, supone reconocer que no es una tarea pacífica y neutral, sino un esfuerzo donde existe conflictividad, y donde no se ocultan las relaciones de poder –estrategia que, a fin de cuentas, lo que tiende es a eternizar el orden preestablecido. La zona de síntesis en que confluye la consideración del espacio como “vórtice”, no es, pues, una zona pacífica donde se reproduzcan neutralmente las coordenadas espaciales que definen la concepción dominante del espacio. Son zonas de turbulencia, de conflictividad, de interacción no violentas, es decir, zonas donde cabe la acción política democrática, no reducida al ámbito de lo

puramente institucional –en el que prima el no-lugar de intersección pasiva y puntual-, sino ampliada al ámbito de lo participativo y decisorio –en el que prima el lugar de interrelación activa y continuada.

Ateniéndonos, ahora, al tipo de espacio “B”, un espacio cultural tenderá hacia la emancipación o la regulación dependiendo de cómo se interrelacionan estas cinco variables: por ejemplo, si los objetos que se dan en un lugar concreto se contemplan como algo ajeno a las acciones de los seres humanos que con ellos conviven; si los flujos globales se superponen, marginando, a los fijos locales; si el Norte reproduce sus privilegios sobre la pobreza del Sur; y si se oscurecen los contextos reales en los que se dan los procesos culturales, impidiendo, con ello, cualquier forma de antagonismo frente a los poderes hegemónicos. Si se da esta interrelación entre las variables, nos encontraremos ante espacios culturales donde prima la consideración ideológico-reguladora de los procesos culturales: los centros primarán sobre las periferias, los vértices sobre los vórtices y el nosotros servirá para seguir excluyendo a los otros.

Veamos el caso del neo-colonialismo de mercado que se ha venido imponiendo sobre los países y pueblos antaño colonizados por las metrópolis europeas. Las consecuencias de la implantación neo-colonialista del mercado, por ejemplo, en África ha conducido a consecuencias culturales desastrosas. Por ejemplo, y situándonos únicamente en lo que convencionalmente se entiende por cultura -lo artístico-literario-, la introducción del mercado en los procesos culturales africanos ha supuesto lo siguiente: 1) la imposición de una concepción puramente estética de la obra de arte, absolutamente ajena y extraña a los procesos culturales africanos, donde el arte solía tener un sentido ritual o utilitario; 2) la concepción del artista como “creador”; cuando, en general, el artista africano era o un simple artesano o alguien dotado de poderes espirituales extraordinarios; 3) la atomización y dispersión de las producciones culturales autóctonas y la concentración de las producciones culturales que pueden ser “vendidas” en Occidente en instituciones que protegen la actividad creadora dirigida más al exterior que al consumo interno; 4) debido a todo esto, si bien algunos artistas plásticos o musicales realizan obras bien recibidas por la crítica occidental, no causan el menor impacto en sus propias sociedades, alejando aún más si cabe la producción cultural de cualquier compromiso con la propia realidad; y 5) se impone el trabajo

literario en las lenguas de las antiguas metrópolis: el inglés, el francés, el portugués, con lo que las obras escritas en lenguas locales jamás se han traducido, ni se traducirán, a otros idiomas y el consecuente abandono de los idiomas locales en el cubo de basura de la historia. El mercado nunca reconocerá que, por ejemplo, el hecho artístico es algo compartido por todos los pueblos (sólo se considerará arte lo que pueda ser comprado y vendido) y tampoco podrá reconocer que desde la aparición de lo humano sobre la tierra, todos los pueblos han mantenido contacto con otras formas de reacción cultural y han adoptado determinados elementos de otras sociedades. Las aportaciones del mercado no surgen de la necesaria relación de igualdad en poder y autoridad que implica reconocer tales contactos, sino de un contacto desigual en función de los intereses de los procesos de acumulación ilimitada de capital.

Al imponer el mercado como forma de regulación de todas las relaciones sociales y no crear las condiciones materiales, políticas y jurídicas que “controlen” las consecuencias perversas del mismo (protección medio-ambiental, derechos educativos, sanitarios, laborales...) se ha producido un tremendo proceso de aculturación con efectos sociales bastante perniciosos para la continuidad vital de tales comunidades. El mercado, a pesar de su aparente falta de control por parte de los poderes hegemónicos, impone un centro decisor (y elimina las periferias “improductivas”); sólo permite una relación puntual y anecdótica (consumo, oferta y demanda) entre vértices; y excluye a todo aquel que no se somete a sus dictados (culpabilizándolos de su propia pobreza y de sus situaciones de exclusión o de explotación). El mercado sólo contempla “objetos” adecuados para el consumo y la apropiación (ignorando las acciones tradicionales que sobre los mismos giraban antes de su imposición), propiciando una concepción del territorio restringida a sus límites geográficos y sus posibilidades de compra y venta. Y, como colofón, a partir del mercado como regulación de todas las relaciones sociales, los contextos de producción de la riqueza social quedan oscurecidos o invisibilizados: lo global (los flujos) se impondrán sobre lo local (los fijos), el poderoso perpetuará su posición privilegiada en los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano, y sólo permitirá un tipo de acción funcional a sus expectativas (todo antagonismo quedará relegado a la nostalgia de mundos tradicionales y autoritarios ajenos a la modernidad de las relaciones capitalistas)

Al contrario, si actuamos en aras de la construcción de espacios culturales donde

nunca se bloquee la relación creativa y dinámica entre objetos, acciones, flujos, fijos, divisiones sociales, sexuales, étnicas y *territoriales* de la división del hacer humano y se clarifiquen constantemente los contextos donde los procesos culturales se dan, estaremos ante espacios culturales donde prima la consideración “propiamente cultural y significativa” de los procesos culturales.

El ejemplo por antonomasia de la construcción de un tipo de espacio emancipador y significativo es el del Forum Social Mundial que, desde hace algunos años, ha venido realizándose en la ciudad de Porto Alegre (Brasil) y, en su última edición, en Mumbay (India). En el Forum Social Mundial se dan cita organizaciones y movimientos sociales de todo el mundo que reniegan de la imposición de un “dentro” (una sola visión del mundo) y un “fuera” (todos los procesos culturales y sociales que no coincidan con los presupuestos de aquella). En el Forum Social Mundial los encuentros se realizan en función de la figura de “vórtices” (y no de vértices); es decir, en función de la construcción de redes planetarias horizontales desde las que poder construir esferas de responsabilidad y acción mutuas contra, por ejemplo, la imposición irrestricta y global de la ideología y práctica del mercado. En el Forum Social Mundial se diluyen los “centros” culturales hegemónicos y se trabaja desde las “periferias”, desde los lugares de encuentro y las zonas de contacto que se erigen en el mismo esfuerzo por hallar puntos comunes de acción, reivindicación y transformación. Asimismo, en el Forum Social Mundial la presencia de un “nosotros” aplastante y avasallador de “los otros” se diluye en aras de la consideración de las diferencias culturales y de reacción frente al mundo como uno de los recursos más importantes que tiene la humanidad. Todo ello conduce a esta experiencia de interrelación política, social y cultural a comprender las estrechas interconexiones que tienen, por ejemplo, para los pueblos indígenas, los objetos y las acciones que conforman su concepto de territorio, evitando en todo momento reducir el mismo a un mero producto de compra y venta. Asimismo, en su lista de principios, el Forum Social Mundial recoge la necesidad de estar atentos a los contextos de producción de riqueza (y pobreza), de división desigual e injusta del hacer humano en función de la preeminencia de una determinada clase social o de un determinado género o etnia con respecto a otras formas de acceder a los bienes necesarios para una vida digna, con lo que, entre sus tareas principales, es la de ofrecer vías antagonistas de organización y de acción.

Por tanto, la construcción de espacios culturales debe ser el *telos*, la finalidad de todo proceso cultural creativo y transformador de las relaciones hegemónicas que priman en territorios y contextos determinados. Pero, después de releer en clave colonialista las aventuras de nuestro Robinson Crusoe, nunca nos cansaremos de repetir lo siguiente: no habrá posibilidad de realizar este objetivo si no ponemos en práctica nuestra voluntad de encuentro y nuestro esfuerzo para erigir zonas de contacto desde las que procurar la construcción continua y cotidiana de reconocimientos, reciprocidades, respetos y redistribuciones mutuos. Sólo así podremos considerarnos todos como minorías, como migrantes, como extranjeros, es decir, como aquellos filósofos cínicos para los que su casa no era más que el espacio público de encuentro y provocación a todo lo que fuera hegemónico y se presentara como lo universal y lo racional. Sólo así, podremos llevar adelante nuestro imaginario social instituyente. En soledad sólo cabe la nostalgia o la búsqueda de razones para la violencia y la conquista.

BIBLIOGRAFIA

- Achebe, Ch., *Things Fall Apart*, Fawcett Crest Books, New York, 1959
- Aguilera, Ch., *Stanley Kubrick: una odisea creativa*, Dirigido por, Barcelona, 1999.
- Anzaldúa, G., *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, Spinsters/Aunt Lute, San Francisco, 1987.
- Appelbaum, R., "Multiculturalism and Flexibility: Some New Directions in Global Capitalism", en Avery Gordon and Christopher Newfield (eds.), *Mapping Multiculturalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1996
- Arguedas, J.M., *Los ríos profundos*, Anaya/Muchnik, Madrid, 1995.
- Clarke, A.C., *2001, una odisea espacial: la obra maestra de Stanley Kubrick*, Plaza & Janés, Barcelona, 1997.
- Arendt, H., *La Nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990 (*Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Edit., Madrid, 1981).

- Arendt, H., *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil, Paris, 1995.
- Aristóteles, *El Arte poética*, Espasa Calpe, Madrid, 1984.
- Aristóteles, *Política*, RBA, Barcelona, 2003.
- Azizah Al-Hibri, "Conjuring Subjects: The Heteroglossia of Essence and Resistance" en Arteaga, A., (ed.), *An Other Tongue: Nation and Ethnicity in the Linguistic Borderlands*, Duke University Press, Durham, N.C., 1994.
- Baxter, J., *Stanley Kubrick*, T & B, Madrid, 1999.
- Bañesh Hoffmann, *Albert Einstein. Creator and Rebel*, Viking Press, London. Existe traducción española con prólogo de Mario Bunge en Salvat, Barcelona, 1987
- Beckett, S., *El Innombrable*, Alianza, Madrid, 2001.
- Benedict, R., *El hombre y la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1989.
- Bhabha, H.K., *The Location of Culture*, Routledge, New York, 1994 (*El Lugar de la Cultura*, Manantial, Buenos Aires, 2002).
- Billigmeier, J. Ch., *Kadmos and the possibility of a semitic presence in Helladic Greece*, Ann Arbor, Michigan, 1984.
- Blaut, J.M., *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*, Guilford Press, New York and London, 1993.
- Blickman, D.R., "Lucretius, Epicurus, and Prehistory", *Harvard Studies in Classical Philology*, 92, 1993, pp. 157-191.
- Bloch, E., *El principio esperanza*, Aguilar, Madrid, 1980.
- Boétie, E. de la, *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Tusquets, Barcelona, 1980.
- Borges, J.L., *Obras Completas*, Emecé, Barcelona, 1996-1997.
- Bradbury, R., *Fahrenheit 451*, Mediasat, Madrid, 2003.
- Calasso, R., *Las bodas de Cadmo y Harmonía*, Anagrama, Barcelona, 1990.
- Camus, A., *El extranjero*, Planeta-De Agostini, Barcelona, 2003.
- Camus, A., *El primer hombre*, Tusquets, Barcelona, 2003.
- Cappelletti, A., *Protágoras: naturaleza y cultura*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1987.
- Carrithers, M., *¿Por qué los humanos tenemos culturas?: una aproximación a la antropología y la diversidad social*, Alianza, Madrid, 1995.
- Castoriadis, C., *La Institución imaginaria de la sociedad*, 2 Vol., Tusquets, Barcelona, 1973.

- Castoriadis, C., *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid, 1999,
- Ciment, M., *Kubrick: edición definitiva*, Akal, Madrid, 2000.
- Chauí, M., *Política em Espinosa*, Companhia das Letras, Sao Paulo, 2003.
- Clarke, P. B., *Ser ciudadano*, Sequitur, Madrid, 1999.
- Coppola, E., *Con el corazón en tinieblas: un diario íntimo de Apocalypse Now*, Emecé, Barcelona, 2002.
- Dick, Ph. K., *Blade Runner: ¿sueñan los androides con ovejas eléctricas?*, MDS Books/Mediasat, Barcelona, 2002.
- D'Ors, E., *Nuevo Prometeo encadenado (edición bilingüe)*, Editora Nacional, Madrid, 1981
- Dostoyevski, F.M., *Los demonios*, Alianza, Madrid, 2000.
- Einstein, A., *Sobre la teoría de la relatividad y otras aportaciones científicas*, Sarpe, Madrid, 1984.
- Esquilo, *Orestes; Prometeo encadenado* Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.
- Ferraris, M., *Nietzsche y el nihilismo*, Akal, Madrid, 2000.
- Gablik, S., *Magritte*, New York Graphic Society, Boston, Mass., 1976,
- Fragmentos y testimonios: Protágoras y Gorgias*, Orbis, Barcelona, 1984.
- Glaserfeld, E. v., y Paul Watzlawick *La realidad inventada*, Gedisa, Barcelona, 1998.
- Goethe, *Fausto*, (traducción del alemán por Rafael Cansinos Sáenz), Aguilar, Madrid, 1968.
- Gorostiza, J., y Pérez, A., *Blade runner = Blade runner: Ridley Scott*, Paidós, Barcelona, 2002.
- Gruzinski, S., *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*, F.C.E., México D.F., 1994.
- Hall, S., "The Emergente of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities", en *October*, 53, 1990, pp. 11-90, y "The Local and the Global: Globalization and Ethnicity" en su libro *Culture, Globalization and the World System*, State University of New York, Binghamton, 1991, pp. 41-68.
- Hesse, H., *El lobo estepario*, Planeta, Barcelona, 2003.
- Hoffmann, B., *Einstein*, Salvat, Barcelona, 1993.
- Hoge Jr. James F. "A Global Power Shift in the Making" (*Foreign Affaires*, July/August 2004

- Homero, *Iliada; Odisea*, EDIMAT, Madrid, 2000.
- Horwitz, S.L., *The find of a lifetime: sir Arthur Evans and the discovery of Knosos*, Weidenfeld and Nicolson, London, 1981.
- Huntington, S., “Hispanic Immigrants Threaten The American Way of Life”, *Foreign Policy*, Abril-Mayo, 2004 (consúltese el texto completo en www.fp-es.org/abr_may_2004/story_2_6.asp).
- Jacqui, Alexander M., and Chandra Talpade Mohanty, *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*, Routledge, New York, 1997
- Le Goff et Nora P., *Faire de l'histoire*, Gallimard, Paris, 1974.
- Levy, D.M., *Scrolling Forward: making sense of documents in the digital age*, Arcade, New York, 2001.
- Lledó, E., *La memoria del logos: estudios sobre el diálogo platónico*, Taurus, Madrid, 1984.
- Lucas, J. de, *Blade runner: el derecho, guardián de la diferencia*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2003.
- Luri Medrano, G., *Prometeos: biografías de un mito*, Trotta, Madrid, 2001.
- Mann, Th., *La Montaña Mágica*, Edhasa, Barcelona, 2003.
- Mann, Th., *Doctor Faustus*, Plaza & Janés, Barcelona, 1990.
- Marlowe, Ch., *La trágica historia del Doctor Fausto*, Bosch, Barcelona, 1983.
- Martínez López, M., *Y seréis como dioses: estudio sobre Christopher Marlowe y “Doctor Fausto”*, Universidad de Granada, 1995.
- Maturana, H., *El sentido de lo humano*, Dolmen eds., Santiago de Chile.
- Maturana, H., y Verden-Zoller, G., *El origen de lo humano en la biología de la intimidad*, Instituto de Terapia Cognitiva, Santiago de Chile, 1995.
- McDowell, L., *Género, Identidad y Lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Cátedra, Madrid, 2000
- Michéa, J.C., “Rebelión y conservadurismo: las lecciones de 1984”, en *El Viejo Topo*, 184-185, 2003, pp. 99-105.
- Moraga, Ch., and Anzaldúa, G., (eds.), *The Bridge called my Back: Writings by Radical Women of Color*, Kitchen Table: Women of Color Press, New York, 1981
- Moreno Cantero, R., *Apocalypse Now Redux: Francis Ford Coppola (1979-2001)*, Octaedro, Barcelona, 2003.

- Negri, T., *Del retorno: abecedario biopolítico*, Debate, Barcelona, 2003.
- Negri, A., *Spinoza subversivo*, Akal/Antagonismos, Madrid, 2000.
- Negri, A., *Spinoza*, Derive Approdi, Roma, 1998
- Nietzsche, F., *Ecce Homo: cómo se llega a ser lo que se es*, EDIMAT, Madrid, 2003.
- Nietzsche, F., *El nihilismo: escritos póstumos*, Península, Barcelona, 1998.
- Nietzsche, F., *La voluntad de poder*, Edaf, Madrid, 2000.
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2002.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*, EDIMAT, Madrid, 1998.
- Ortega, M., *Claves para la lectura de La Odisea de Homero*, Punto Clave, Madrid, 1987
- Orwell, G., *1984*, Edicions 62, Barcelona, 2003.
- Pillot, G., *El código secreto de la Odisea*, Plaza & Janés, Barcelona, 1976
- Platón, *Protágoras*, Pentalfa, Oviedo, 1980.
- Pollock, G., (ed.), *Generations and Geographies in the Visual Arts: Feminist Readings*, Routledge, London, 1996
- Putnam, H., *Las mil caras del realismo*, Paidós-Universidad Autónoma de Barcelona, 1994.
- Pynchon, Th., *V.*, Tusquets, Barcelona, 1997.
- Rancière, J., *Le mésestante*, Éditions Galilée, Paris, 1995
- Ricoeur, P., *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid, 2003.
- Rousset, D., “L’Art est une Obligation” en *Le Monde- Dossiers et Documents Littéraires*, 21 de Octubre de 1988.
- Rowat, Th., *The record and repository as a cultural form of expresión*, Archivaria, Vancouver, 1993.
- Sábato, E., *Antes del fin*, Seix Barral, Barcelona, 2002.
- Sábato, E., *La resistencia*, Seix Barral, Barcelona, 2003.
- Said, E., *Orientalism*, Vintage Books, New York, 1979.
- Said, E., *Culture and Imperialism*, Knopf, New York, 1993.
- Santos, Boaventura de S., (org.), *Conhecimento Prudente para uma Vida Decente. ‘Um Discurso sobre as Ciências’ revisitado*, Edições Afrontamento, Porto, 2003.

- Shakespeare, W., *La fierecilla domada; la comedia de las equivocaciones*, Edaf, Madrid, 2002.
- Sófocles, *Antífona*, La Magrana, Barcelona, 2003.
- Solana Dueso, J., *El camino del ágora: filosofía política de Protágoras de Abdera*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2000.
- Spengler, O., *La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, Espasa Calpe, Madrid, 1998.
- Spinoza, B., *Tratado Político*, Alianza, Madrid, 1986.
- Suttcliffe, R., *Las aventuras de Ulises: la historia de la 'Odisea' de Homero*, Vicens-Vives, Barcelona, 2003.
- Takaki, Ronald T. *On Human Diversity: Nationalism, Race and Exoticism in French Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993
- Todorov, T., *Les Abus de la Mémoire*, Évreux, Arlea, 1995.
- Vargas Llosa, M., *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996.
- Voltaire, *Cartas filosóficas*, Alianza, Madrid, 1988.
- VV.AA., “Mémoire patrimoniale; mémoire vivante”, en *La Gazette des Archives*, 168, 1995
- Weber, M., *El político y el científico*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1999.
- Wieviorka, A., *L'ère du témoin*, Plon, Paris, 1988.
- Ybarra-Frausto, Tomás, “Rasquachismo: A Chicano Sensibility”, en Griswold del Castillo, R., McKenna, T., Yarbo-Bejarano, Y., (eds.), *Chicano Art, Resistance and Affirmation: An Imterpretive Exhibition of the Chicano Art Movemen 1965-1985*, Wright Art Gallery, Los Ángeles, 1991, pp. 155-162.

TEMA 4. EL VÉRTICE Y LOS VÓRTICES: LA RELACIÓN CULTURA-NATURALEZA (EL IMAGINARIO AMBIENTAL BIO(SOCIO)DIVERSO)

Capítulo 1- De los vértices a los vórtices: abriendo el camino al imaginario ambiental *bio(socio)diverso*.-

De nuestra definición de proceso cultural, surge con fuerza una convicción: entre los procesos culturales y los entornos naturales (a partir de los cuales *reaccionamos*), no sólo hay una estrecha relación, sino que su imbricación es tan fuerte y profunda que lo uno no puede entenderse sin lo otro y viceversa. Recordemos que un proceso cultural no es otra cosa que el conjunto de “reacciones” humanas que producen “signos” en función de las diferentes y plurales formas de relacionarnos con los otros, con nosotros mismos y con la *naturaleza*. De ahí, que comenzáramos nuestro viaje por los procesos culturales desde la Amazonía por la cual Chico Mendes, y tantos otros líderes amazonenses, dieron su vida. Los procesos culturales se apoyan, ineludiblemente, en los procesos naturales y estos, a su vez, se van convirtiendo en “naturaleza” a partir de nuestras reacciones frente a los mismos.

Citemos la interpretación que el joven Hegel, en sus conversaciones con Hölderlin, hizo de las leyendas de Babel y del diluvio universal. Al igual que Dante, Hegel añade al texto bíblico del *Génesis* las tesis de Flavio Josefo acerca de la intervención de “Nemrod”, el símbolo del poder técnico sobre la naturaleza, y lo opone a “Abraham”, el símbolo del desprecio a todo lo natural y la entrega absoluta a la omnipotencia del verbo divino.

Hegel comienza su interpretación de Babel mostrando cómo los seres humanos después del diluvio comenzaron a perder la confianza en la naturaleza y fueron convirtiéndose poco a poco en enemigos de ella. Las aguas lo habían destrozado todo y no tenían otro remedio que comenzar de nuevo intentando protegerse de los furios geodésicos. Con el tiempo, los seres humanos, al sobrevivir una y otra vez a los desastres “naturales” comenzaron a considerarse a sí mismos como la *diferencia específica* con respecto a todo lo que se desarrolla a su alrededor: “¡somos humanos, entonces no somos naturaleza!, ya que ésta, a causa del diluvio universal, ha destruido todo lo que habíamos construido desde la expulsión del paraíso”.

Dicha enemistad y desconfianza se instaló definitivamente en la conciencia de los seres humanos, instaurando con ello el eterno conflicto entre lo cultural y lo natural; el cual ha contaminado gran parte del pensamiento filosófico y científico originado en Occidente. Ahora bien, esta enemistad y desconfianza siguió dos derroteros distintos, aunque complementarios: uno el representado por el símbolo de Abraham, el cual, tras negar y abjurar de la naturaleza, se entregó a sí mismo y a todos sus descendientes a un Señor todopoderoso, a una divinidad superior en todos sus aspectos a la misma naturaleza, abstracta y eterna, y, por supuesto, capaz de garantizar al ser humano una participación en su poder siempre y cuando *sometiese* sus inclinaciones naturales y sus pasiones corporales. *Este es el mecanismo básico de cualquier fundamentalismo trascendental.*

Otro camino era el representado por Nemrod, el gigante fundador de ciudades y constructor de torres. Más que entregarse a la divinidad abstracta, Nemrod dedicó todos sus esfuerzos al dominio y sujeción técnicos de la naturaleza. Para el gigante, era preciso contraponer a la naturaleza toda la potencia humana de explotación y control de los procesos naturales. Ésta era la única posibilidad de supervivencia en un mundo natural capaz de la mayor de las destrucciones. Félix de Azúa, resume este doble recorrido: Nemrod, según el texto hegeliano, logró reunir a los supervivientes dispersos y desconfiados que habían conocido el diluvio y fundó con ellos una tiranía basada en la *expansión técnica*. Abraham, en cambio, se separa absolutamente de la naturaleza, la desprecia, y fundó una tiranía basada en la *obediencia pasiva*.

La historia cultural de Occidente se explica mucho mejor acudiendo y analizando las múltiples interpretaciones de Babel que aprendiéndose de memoria los conceptos y categorías filosóficas desarrollados en la Grecia clásica. Entre esas diferentes interpretaciones de la construcción de la Torre, construida por los seres humanos con el objetivo de protegerse de la creencia milenarista en el próximo y seguro diluvio, se instaura la dicotomía esencial de nuestro espacio cultural occidental: lo cultural “versus” lo natural. Como es factible ver en los desarrollos posteriores de nuestra forma de percibir y actuar en el mundo, dicha dicotomía no se ha reducido al

· Azúa, Félix de, “Siempre en Babel”, número monográfico sobre *Formas del Exilio*, publicado en la revista *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 26-27, 1996, pp. 30-31. Cfr. también Dragonetti, R., “Dante face á Nemrod” en *Critique*, 387-388, 1979, pp. 690-706; Bourgeois, B., “Hegel á Francfort”, Vrin, Paris, 1970; Steiner, G., *Después de Babel*, F.C.E., Madrid, 1981; Meschonnic, H., (edit.), *Les Tours de Babel*, TER, 1985

desprecio de la naturaleza y su subordinación con respecto a la “condición humana”. También ha tenido enormes y, en la mayoría de los casos, funestas consecuencias para nuestra autoconciencia y nuestra forma de construir la sociedad política. Una sociedad basada en dualismos tales como lo “civilizado” y lo “bárbaro” (aquél considerado como ente de cultura y éste como inculto, como ser natural); lo “público” (lo que se construye a través del pacto social) y lo “privado” (lo que está sometido a las pasiones, a los intereses, a las luchas por la supervivencia concreta y corporal). Queriendo huir de las “amenazas” y, sobre todo, de las “determinaciones” naturales a las que como cuerpos vivientes y *sintientes* estamos sometidos, todo nuestro espacio cultural se ha construido, de un modo u otro, sobre las diferentes salidas imaginarias ante tal relación, aunque, como vemos, las versiones dominantes coincidan, bien con la figura de Nemrod, la explotación de lo natural dirigida por el *fundamentalismo técnico*; o la huida de Abraham de todo lo que signifique cuerpo o naturaleza, para entregarse al mayor de los *fundamentalismos trascendentales* que han dominado nuestros procesos culturales: el monoteísmo de un dios vengador y amenazante.

Esta convicción nos sitúa –sobre todo a quienes consideramos que lo cultural tiene que ver con toda forma de reacción simbólica y significativa ante los entornos de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con *la naturaleza*- en el límite, en la frontera, entre las teorías de la cultura que, como en el caso del Babel de Hegel, niegan cualquier relación con lo natural y se entregan a juegos metafísicos, religiosos o puramente tecnicistas, y las teorías que, como es el caso de los biologicismos que pululan por nuestro mundo, hacen depender absolutamente las producciones culturales de algún “gen cultural” que albergamos en nuestros circuitos neuronales. Admitiendo, asimismo, que entre los procesos naturales y los seres humanos *media* la reacción cultural, nos situamos, de nuevo, en otro límite, en la frontera entre aquellas teorías que podríamos denominar como teorías *orientadas a lo verde*, en las que la naturaleza aparece como todo aquello que nada tiene que ver con la tarea cultural de los seres humanos, y las teorías *orientadas a la historia*, en las que la cultura se entiende sin su ineludible interrelación con todo lo que es extra-cultural, es decir, con todo lo que sustenta biológicamente las capacidades y posibilidades de actuar culturalmente sobre el mundo.

Tanto un grupo de teorías como otras son reduccionismos. El primer grupo, reduce la mirada cultural al paisaje o a la reserva natural: extasiarse contemplando u observando la naturaleza no tiene nada que ver con admirar, por ejemplo, la catedral de León. Las teorías “orientadas a lo verde” obvian que tal posición significa ya una forma, culturalmente determinada, de “ver y mirar” tanto la naturaleza como la propia construcción religiosa. El reduccionismo del segundo grupo de teorías –las orientadas a la historia- tiene que ver con la simplificación de admirar la catedral de León como si fuera una construcción cultural que se eleva al cielo por sí misma, sin tener en cuenta sus materiales o los efectos que sobre sus muros ejercen los fenómenos naturales, sean estos producidos por el poder corrosivo de los agentes geológicos, como por el factor, ya puramente humano, de la contaminación ambiental.

Desde que, simbólicamente, fuimos expulsados del paraíso a causa de una “desobediencia” y comenzamos a sentirnos seres humanos con cuerpo (sentimiento de vergüenza), con necesidades (hambre, sed) y con urgencias “temporales” (horror a la muerte), es decir, desde que comenzamos a *sentirnos* como seres humanos *naturales*, las relaciones entre el hacer cultural y sus ineludibles *zonas de contacto* con la naturaleza han constituido gran parte de las controversias mantenidas por una humanidad que niega la “justicia” de dicha expulsión. En el paraíso terrenal, éramos todo menos “terrenales”: allá no dependíamos ni de la naturaleza interna corporal ni del entorno natural en el que contemplábamos la obra del verbo divino. Fuera del paraíso – expulsados por transgredir la palabra celestial-, adquirimos plenamente la condición de seres humanos naturales que viven en la tierra, que tienen que satisfacer necesidades, que van a morir y que tienen que trabajar para poder sobrevivir. Al haber asumido, simbólicamente, la expulsión como un castigo con su consiguiente sentimiento de culpabilidad, la enemistad entre lo que consideramos humano y los procesos naturales de los que dependemos se fundó sobre bases tan sólidas como duraderas. Recordemos la repugnancia con que los filósofos Hegel (*Estética*) y Shopenhauer (*Parerga y Paralipomena*) tratan a los filósofos cínicos griegos por vivir apegados a los procesos naturales y no avergonzarse ni de su desnudez ni de sus necesidades corporales. Tanto Antístenes como su aventajado discípulo Diógenes de Sínope; tanto Crates como su esposa Hiparquia, recorrían la Hélade provocando a todo el que quería escucharles a que vivieran de acuerdo con las exigencias de la naturaleza y olvidaran todas las

supercherías filosóficas de los aristócratas que, como Platón o Anaxímenes, caminaban por sus “academias” cargados de conceptos y más conceptos. Siglos más tarde se repite la historia, esta vez durante el viaje alucinante de Marlowe, el personaje central de la novela *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad. Marlowe navega por el río Congo hacia el interior de la naturaleza salvaje y selvática del África profunda. El “horror” con que se encuentra Marlowe al encontrar al mítico Kurtz, ese comerciante que abandona la civilización para entregarse al flujo violento de la naturaleza “inculta” –y que tan magníficamente retrató desde un prisma distinto Coppola en su *Apocalypse Now-*, no es más que un nuevo grito contra la entrega de la humanidad a los designios de lo natural. La naturaleza parece ser nuestra enemiga. La cultura parece surgir como nuestro refugio. Construyamos barreras contra la intromisión de lo natural en lo cultural. Levantemos muros de cemento y de filosofías “humanistas” que sólo nos protejan de las inclemencias de los fenómenos naturales. Muros “culturales” que al final nos pondrán en evidencia que, más allá del asfalto y más allá del humanismo, existen las bases naturales ineludibles a partir de las cuales el edificio cultural ha intentado levantarse hasta el cielo de Babel. El proceso cultural no consiste en negar la relación entre cultura y naturaleza, sino en situarse en el límite entre ambas categorías, recordándonos constantemente que, de nuevo, estamos ante una relación, no ante un dualismo en el que uno de los polos de la dicotomía acaba dominando al otro.

Para nosotros, lo cultural hay que entenderlo, por consiguiente, como el producto de un proceso continuo de reacción simbólica con respecto a las formas específicas de relación que mantenemos no sólo con los otros y con nosotros mismos, sino, de un modo básico y fundamental, con la naturaleza. De ese modo, en dicha definición de proceso cultural comienzan a darse cita tres imaginarios culturales, o, mejor dicho, la *construcción* de tres imaginarios –o conjunto de signos y representaciones simbólicas- que sólo podrán manifestarse cuando entendamos los procesos de reacción cultural, no como algo pasivo, estático o identitario, sino como la propuesta interactiva y colectiva –es decir, significativa- de nuevos procesos de significación y re-significación del mundo. Decíamos, pues, que lo cultural podía definirse genéricamente como *el proceso humano de construcción, intercambio y transformación de signos a partir de los cuales los individuos y los grupos orientan sus acciones en los entornos de relaciones sociales, psíquicas y naturales en los que viven.*

Es decir, lo cultural se define por aquel conjunto de procesos a partir del cual los seres humanos “explicamos” (el factor causal-estructural), “interpretamos” (el factor dinámico-metamórfico), e “intervenimos” (el factor dinámico-interactivo) en la realidad. Realidad que no debe confundirse con estados de hecho: explosión de un volcán o la lluvia torrencial o el paso de un tranvía. La realidad es algo más que la simple suma de estados de hecho; más bien, la realidad se constituye a partir de las diferentes y plurales formas de relacionarnos con los otros (el *imaginario social instituyente*), con nosotros mismos (el *imaginario radical*) y con la naturaleza (el *imaginario ambiental biodiverso*). Entendiendo por “imaginario” el continuo proceso de construcción simbólica de “signos culturales” que relacionan los objetos con que convivimos con las acciones que los crean, los reproducen y transforman. Nuestra idea de proceso cultural tiene, pues, un carácter dinámico y potenciador de eso que hemos designado “la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos”, es decir, de acumular materiales y fuerzas, no para dominar y explotar, sino para construir, creativa y transformadoramente, los entornos de relaciones en que nos ha tocado vivir.

En este proceso cultural, el factor interactivo (la intervención colectiva en los entornos de relaciones) tiene una importancia esencial. De ahí, que hayamos propuesto un cambio de racionalidad que se sustente, no tanto en la imposición de una forma previa y pre-determinada y unos contenidos adecuados para tal forma, sino en la consecución de *materiales* que nos permitan aumentar las *fuerzas* (las capacidades y las posibilidades) de dichos colectivos que actúan con las vistas puestas en la creación y transformación de las relaciones sociales, psíquicas y *naturales* en las que viven. Los otros, la naturaleza y nuestra propia psique *están ahí*, constituyendo una esfera extra-cultural, es decir, una esfera que delimita un nosotros, un yo y una humanidad con respecto a un ellos, a los instintos y a los procesos naturales. Pero todos estos fenómenos se remiten los unos a los otros, pues es únicamente dejando que irrumpen los otros, las formas radicales de decir y decirnos la verdad y los procesos naturales, es como podremos escapar de la jaula de barrotes de hierro (sistemas de coherencia) que nos impide percibir que las puertas de las habitaciones, y, por supuesto, de las cavernas, no sólo están para salir de ellas, sino –también y fundamentalmente- para dejar entrar a los que –o a lo que- viene de afuera.

Por esa razón, no nos sirve la figura *interactiva* de los “vértices”, la cual, bajo la forma de los *no-lugares*, vale únicamente para identificar un tipo de relación cultural basada en intersecciones causales y atomizadas, en visiones puntuales y unidireccionales entre las diferentes coordenadas espaciales, y en la aceptación de un orden preestablecido y, por tanto, inmutable entre las mismas (el aeropuerto, el *shopping*, la consideración puramente “formal” del Estado de derecho, como punto-vértice de encuentro el día de las votaciones de ciudadanos, hasta entonces al margen de lo político y lo social, o la naturaleza vista como meramente como paisaje para el turista o como espacio de explotación para la gran multinacional).

Para entender nuestro concepto interactivo de proceso cultural --sobre todo cuando vamos a reflexionar sobre las formas de entender culturalmente la naturaleza y las formas naturales de entender bio(socio)diversamente lo cultural--, mejor sería usar la figura de “vórtices”, en la que lo importante no es el punto ni la línea, sino la red, la pluralidad de perspectivas sobre el mundo y, en último lugar, el campo de fuerzas que en su interacción aumenta la complejidad del fenómeno a estudiar y, en la misma medida, su conflictividad, y no la ocultación de las relaciones de poder que a fin de cuentas eterniza el orden preestablecido. La zona de síntesis en que confluye la consideración del espacio cultural como “vórtice”, no es una zona pacífica donde se reproduzcan neutralmente las coordenadas espaciales que definen la concepción dominante del espacio. Son zonas de turbulencia, de conflictividad, de interacción y de choque. Esto no dice nada en contra de la interacción-*vórtice*. Al contrario, lo que se quiere resaltar con traer el conflicto, la turbulencia y el choque, es que nos colocamos, no en zonas de contacto puramente formales e instituidas, sustentadas únicamente en consensos implícitos de los que viven en ellas; sino en zonas de contacto materiales e instituyentes, donde en cada momento se exigen consensos explícitos y en las que cabe la acción política transformadora tanto de las “normas” (jurídicas, morales, consuetudinarias), las “formas” (científicas, filosóficas, conocimientos tradicionales) y las “formas” (la plural y diferenciada configuración institucional que se ve más adecuada para los entornos de relaciones en que vivimos).

En este espacio interactivo-*vórtice* es como podemos construir nuestro imaginario ambiental bio(socio)diverso. Pero vayamos por partes.

Capítulo 2-La naturaleza es el lugar desde el que tenemos que elevarnos.-

2.1.- La co-implicación entre naturaleza y cultura: mitos cosmogónicos y modificación de los entornos.-

Hemos defendido, pues, que el proceso cultural coincide con el proceso de humanización, tanto de la naturaleza humana (imaginario social instituyente e imaginario radical) como de la naturaleza física y social (imaginario ambiental bio-socio-diverso) en el marco de una consideración relacional del concepto de entorno. A través de la construcción cultural nos vamos “humanizando”, es decir, vamos adquiriendo la capacidad de explicación, de interpretación y de transformación/adaptación del conjunto de relaciones que mantenemos con los otros, con nosotros mismos y con la naturaleza. O sea, “culturalmente” vamos construyendo un entorno puramente humano en el marco, claro está, de determinados *contextos* ambientales y de determinados *condicionamientos* biológicos y corporales.

Como veremos más adelante, este entorno humano estará más o menos influido por dichos condicionamientos ambientales y biológicos en función del desarrollo, por ejemplo, de los instrumentos técnicos o de los avances científicos y sociológicos, pero es contando con ellos como los seres humanos vamos construyendo nuestra naturaleza de *animales culturales* y no meramente de *animales sociales*. Esta caracterización del

· Como hemos visto ya, un entorno es el espacio construido por nuestra actividad relacional con respecto a los otros, a nosotros mismos y a la naturaleza. En ese sentido, es una concepción mucho más amplia que la meramente “ecológica” o “medio-ambiental”. De ahí, que hablemos de imaginario ambiental *bio(socio)diverso*. Un texto muy interesante para discernir entre ambas formas de entender las relaciones cultura-naturaleza es el de Kate Soper *What is Nature?. Culture, Politics and the non-Human*, Blackwell, Oxford, 1991. Asimismo, puede consultarse la siguiente bibliografía sobre el concepto amplio de entorno: Uexkull, J., von, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1945; Malpartida, A.R., “La noción de entorno en etología (Una discusión etimo-epistemológica), en *Ecognition*, 2(1), 1991, pp. 39-46; Malpartida, A.R., y Lavanderos, L., “Una aproximación sociedad-naturaleza. El Ecotomo” *Revista Chilena de Historia Natural*, 68, 1995, pp. 419-427; Malpartida A.R., y Lavanderos L., “Ecosystem and Ecotomo: a nature or society-nature relationship”, en *Acta Biotheoretica*, 48 (2), 2000, pp. 85-94. Asimismo, aunque su idea de entorno “enactivo”, que pone en marcha los procesos de diferenciación sistémicos, no sea el elemento teórico que guía estas páginas, es interesante la lectura de Maturana, H., “Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument”, en *Irish Journal of Psychology*, 9 (1), 1988, pp. 25-82; y el ya clásico texto de 1982 de Maturana, H., y Varela, F., “Teoría de la autopoiesis” publicado en *Cuadernos del Grupo de Estudio sobre Sistemas Integrados (GESI)*, 4, 1982.

ser humano como “animal cultural” es la que nos permitirá simbolizar culturalmente el esfuerzo humano por elevarse sobre estos condicionamientos, no negándolos ni invisibilizándolos, sino reconociendo su condición de elementos ineludibles en el arduo proceso de construcción de órdenes sociales, comunitarios y *naturales* de carácter puramente artificial. Por tanto, esa “artificialidad” –o mejor sería decir, *artefactualidad*– de nuestra condición de animales culturales, no elimina de un plumazo las íntimas relaciones que mantenemos con los procesos naturales. Éstos “sustentan” nuestras habilidades culturales y, sin ellos, ni siquiera podríamos pensar de forma racional.

Esta “relación” entre los procesos culturales y naturales es muy compleja y no puede reducirse al determinismo natural o al condicionamiento puramente cultural. Los entornos ambientales y las estructuras biológicas que sostienen nuestra capacidad humana de construcción cultural, influyen decisivamente sobre nuestra *naturaleza* de animales culturales. Ahora bien, como decíamos más arriba, dicha influencia dependerá, por lo menos, de dos factores: *uno*, el del grado de desarrollo alcanzado por la técnica –entendida ya, no sólo como conjunto de instrumentos, sino como medio de acción y transformación del entorno en función de las necesidades humanas que tenemos irremediablemente que satisfacer–; y *otro*, asimismo muy importante, que tiene que ver con las posibilidades de gozar de una información científica y narrativa de calidad que nos capacite tanto para adelantarnos a las posibles consecuencias o carencias de nuestra acción en el mundo, como para comunicar a los otros de los peligros que arrostra dicha praxis. Ambos factores nos permitirán construir un sistema de pensamiento y un conjunto de prácticas sociales que nos facilitarán un conocimiento detallado de las características de los procesos naturales y biológicos con los que no tenemos otro remedio que “relacionarnos” en la ingente tarea de la construcción del orden puramente humano.

Por otro lado, no podemos dejar de reconocer que ese marco o entorno *natural* –en sí mismo, indiferente a nuestra existencia en el mundo–, “sufre” continuamente los efectos de nuestra acción. Sin embargo –por lo menos desde los inicios de la modernidad occidental a partir del siglo XV hasta la actualidad–, el clima, la geografía, la misma estructura de la atmósfera o los tipos de plantas y animales que crecen a nuestro alrededor, han sido elementos que parecían no tener mucho que ver con las acciones y depredaciones humanas que a lo largo de los siglos se han llevado a la

práctica con el objetivo de dominar a los otros y a la misma naturaleza para convertirlos en factores productivos. Lo natural, por lo menos en el espacio cultural occidental, nunca ha entrado *explícitamente* en el ámbito de lo político, es decir, en el marco de relaciones en el que interactúan seres “aparentemente” alejados de sus cuerpos, necesidades y contextos vitales. Lo político parecía estar siempre alejado de los procesos naturales. Mientras que lo natural siempre fue lo que había que superar y de lo que había que separarse para poder dominarlo y reconducirlo a los procesos de acumulación y de explotación de todo lo que nos rodea. Aunque el sistema capitalista, como todo contenido económico de la acción social, siempre se ha sostenido, y seguirá sosteniéndose, sobre los recursos naturales necesarios para la obtención de beneficios, lo ha hecho obviando (por supuesto de un modo “explícito”, ya que “implícitamente” todo empresario capitalista sabe que sin los recursos naturales su exigencia de acumulación no podría ser satisfecha), que, en realidad, estamos en continua interacción con la naturaleza, sea para respetarla, sea para destruirla, sea, en última instancia, para construir una vida más humana.

Dadas las inevitables interacciones entre *lo cultural* –véase, por ejemplo, las diferentes formas de entender lo sagrado- y *lo natural* –el entorno al que respetamos, tememos o con el que “colaboramos” para reproducirlo y reproducirnos-, no hay más remedio que reconocer -quizá a nuestro pesar como seres humanos que se consideran el centro del universo-, que lo que hemos *hecho* culturalmente, ha tenido su origen en condicionamientos ambientales, y que no puede admitirse la existencia de una naturaleza entendida al margen de lo que *hacemos* cultural, social, política o económicamente. El árbol, justo después de ser nombrado como tal, deja de ser un manojo de raíces, tronco y hojas, para convertirse en un signo cultural: por ejemplo, el punto que marca un lindero, o el lugar de sombra donde cobijarnos del sol o, por qué no, el objeto mágico/mítico que, como es el caso en la cosmogonía del pueblo *Tikuna*, que habita en las partes altas del Río Negro, permite una relación respetuosa con la tierra, con el sol y con el agua. Pero no por eso el árbol deja de ser “naturaleza”. El árbol, aparte de signo cultural, forma parte de aquellas estructuras y procesos que son, en sí mismas consideradas, indiferentes a nuestra presencia activa en el mundo (en el sentido de que no son un producto humano, y en la mayoría de los casos se reproducirían mejor

sin nuestra intervención), pero cuyas energías y poderes causales no podemos dejar de lado, ya que constituyen las condiciones necesarias de toda práctica humana.

Esto es evidente cuando analizamos los mitos y narraciones que intentan simbolizar el origen de lo humano. Es decir, las producciones culturales a partir de las cuales se pretende “alegorizar” el paso de una vida inconsciente supeditada a los rigores legales de lo macrocósmico, tal y como diría Spengler, a una vida basada en la consciencia de ser un “ser” humano que, al haber sido expulsado del paraíso, se sabe portador de un *cuerpo*, de una *edad* y de una capacidad de *hacer* que le permita, microcósmicamente, vivir con dignidad. Este paso de lo macrocósmico a lo microcósmico, de la inconsciencia a la consciencia, siempre fue temido por los dioses, y así lo demuestran las narraciones de Babel y de los castigos divinos a toda infracción de las reglas y prohibiciones por ellos establecidas, sea una infracción real, como en el caso de Prometeo, sea ficticia, como le ocurrió al ingenuo y sufrido Job.

El ser humano pasa culturalmente de “tener conciencia de la vida” a disfrutar, o sufrir –depende de cómo se interprete la “caída” y la expulsión de los diferentes “paraísos” naturales que pululan por los diferentes procesos culturales-, de su autoconciencia. Al tener que *trabajar* durante una determinada cantidad de *tiempo* para satisfacer las necesidades de su *cuerpo*, es decir, al tener que enfrentarse a un mundo que se opone y se resiste al cumplimiento de sus apetitos, la autoconciencia comienza a ser más y más capaz de valorar, de elegir, de *jerarquizar* sus deseos de acuerdo no ya sólo con la supervivencia sino con la afirmación autónoma de su querer.

Esta autoconciencia es algo que surge, no a pesar de la interrelación con la naturaleza, sino, precisamente, a causa de la necesidad de actuar junto a -y con- ella para satisfacer las necesidades de un cuerpo ya mortal. Lo humano reside precisamente en el establecimiento de la relación entre las producciones culturales y los condicionamientos naturales. Por el contrario, es el “paraíso” el lugar donde no existe tal interrelación entre lo humano y lo natural, pues el individuo no tiene necesidad de relacionarse con la naturaleza: ambos están ahí dados de una vez para siempre, el uno diferente a la otra y viceversa. Como hemos dicho más arriba, es, precisamente, tras la expulsión del orden “natural” cuando surge “culturalmente” la *naturaleza*, y es en estrecha interacción con los condicionamientos naturales cuando surge la *cultura*. El

· Savater, F., *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona, 2002, p.198.

(poco) tiempo de que disponemos y la exigencia de “hacer” para vivir con dignidad, son elementos de lo humano que no nos separan de la naturaleza sino, al contrario, la conciencia que de ellos tenemos es lo que nos induce a interrelacionarnos con ella, pero ya de un modo consciente, valorando, eligiendo y marcando las diferencias/preferencias entre unas cosas y otras, prefiriendo este orden a aquel otro, conservando esto y no aquello...es decir, estableciendo unas relaciones de marcada tendencia cultural. En el orden mítico/natural los seres, aún no humanos, vivían en medio de los intersticios naturales sin tener necesidad de relacionarse con ellos de un modo activo; en el orden cultural/natural, son los hechos naturales los que se sitúan en los intersticios de la acción humana, la cual va alterando su valor y su significado en función del flujo de necesidades y exigencias que tiene que satisfacer.

Así, en las narraciones míticas del origen de lo humano, en las que siempre se da algún tipo de violación contra prohibiciones preestablecidas, nos encontramos con la ingesta, no de algún animal (algo que está ahí), sino de algún tipo de vegetal (algo que hay que producir y transformar para que sirva como alimento) Es lo que ocurre en el mito de la expulsión del Edén cristiano a causa del bocado a la inocente manzana, y la de la pérdida del *dilmun* (paraíso sumerio) debido, en este último caso, a la atracción que tenían para Enki, el Señor de la Tierra, los diferentes productos vegetales con los que se encontraba a su paso y que lo impulsaban a probar sus diferentes y lujuriosos sabores. La importancia del “vegetal”, es decir, de lo que surge de la naturaleza por la propia intervención humana, es de una relevancia crucial para comprender el inicio de los procesos culturales, marcando la estrecha relación de solidaridad entre la actividad (cultural) de los seres humanos y los procesos naturales que conforman la naturaleza.

Ese “trato con el vegetal”, como indicador de construcción de lo humano/cultural no es sólo patrimonio del acervo mítico occidental; también aparece en las tradiciones de algunos pueblos indígenas de la amazonía, mostrándose la continuidad cultural de *todas* las formas de vida que *diferenciadamente* reaccionan frente al conjunto de relaciones en el que viven. Es el caso de los *Omáguas*, pueblo amazónico considerado como colectivo especialmente adelantado con respecto a otros del entorno cultural/natural surgido en los márgenes del río Amazonas. Los nativos de dicho pueblo indígena, a pesar de las dificultades que el terreno selvático plantea para la agricultura, siempre han dedicado gran parte de sus esfuerzos al cultivo de la mandioca,

el mijo y el algodón, y tal y como nos cuenta el cronista Cristóbal de Acuña, ha sido tradicionalmente considerado por sus coetáneos y coterráneos como un pueblo más desarrollado culturalmente. Del mismo modo, en el mito cosmogónico del pueblo de los *Dessanas*, habitantes del Alto Río Negro, la construcción del mundo se llevó a cabo por una mujer “nacida de sí misma” que ya no se alimentaba de los productos de la caza, sino que tomaba *ipadu*, un arbusto de hojas oblongas pequeñas que ostenta las mismas propiedades de la coca y es cultivado por los indios del Alto Amazonas, y fumaba tabaco, de cuyo humo fueron surgiendo todas las cosas que componen el mundo humano.

El trato y producción de vegetales, por consiguiente, trajo consigo una profunda modificación en los valores del cazador paleolítico, ya que sustituía al animal por el vegetal y transformaba la antigua zoolatría en el culto a la fecundidad. Ahora serán las “diosas-madres” las que, al haber acumulado el conocimiento necesario para la abundancia de vegetales (es decir, al haber sentado las bases de la agricultura y de la preparación “cultural” de los alimentos) las que intentan relegar -no con la suficiente fuerza (así lo demuestra la arraigada tendencia patriarcalista de nuestra forma de concebir y actuar en el mundo), pero sí con un gran poder simbólico- al “dios-padre” a su Olimpo de ociosidad celeste. Perséfone en Grecia, y Dumuzi en Sumeria, son diosas raptadas por las profundidades abismales que luchan para volver de nuevo a la tierra y propiciar así la fecundidad de los terrenos y campos transformados por los humanos para su supervivencia y su vida digna. Perséfone y Dumuzi, constituyen la representación dramatizada, no ya del poder de la semilla del varón-dios, sino de *las “metamorfosis” de la semilla* producidas y reproducidas por la necesidad de alimentar cuerpos sometidos a los rigores de la edad, del trabajo y de la supervivencia. “El paraíso perdido por probar una planta –dice Antonio Escohotado- está en los comienzos de la primera mitología escrita. El mundo tal cual es –no el jardín sin dolor y muerte donde, como dice el escriba sumerio, *ningún león masacra, ningún lobo se lleva al cordero, ningún enfermo de los ojos repite que le duelen los ojos-* comienza con la ingestión de un vegetal ...”, y el vegetal no es *lo original*, es decir, algo dado espontánea e

· Umusi Parokumu –Firmiano Arantes Lana- y Toramu Kehíri –Luis Gomes Lana, *Antes o mundo nao existia; mitología dos antigos Desana-Kehíripora*, 2ª ed., Sao Gabriel da Cachoeira, UNIRT/FOIRN, 1995; Marcos Frederico Krüger, *Amazônia. Mito e Literatura*, Valer Editora, Manaus, 2003.

· Escohotado, A., *Historia de las drogas*, Alianza Edit., Madrid, 1992, Vol. 1, p. 64

inicialmente, sino el producto de una “transformación”, de una “metamorfosis”, de una producción cultural de la naturaleza impuesta por la propia naturaleza del ser humano expulsado del concreto y específico “edén”.

Naturaleza y cultura, pues, se co-implican, aunque nuestra tarea de actores culturales no consista en otra cosa que en intentar elevarnos por encima de esas “estructuras y procesos” para albergar la creencia de que no estamos determinados por nuestros cuerpos y nuestras necesidades. No por negar la dependencia absoluta de la naturaleza, nos convertimos en seres radicalmente artificiales. Construimos artificios para no depender absolutamente de dichos condicionamientos; pero ellos están en la base de la lucha establecida culturalmente para construir el mundo humano.

Pensar lo contrario, nos conduce a dos consecuencias de importantes resonancias sociales y humanas. En primer lugar, nos dirige al establecimiento del dualismo mente-cuerpo, y su consecuente jerarquización, en la que lo mental ocupa el lugar privilegiado y lo corporal, una posición absolutamente subordinada (e, incluso, para algunas religiones, pecaminosa y despreciable) La principal función de este dualismo jerarquizado radica en negar que nuestras necesidades y sus diferenciadas formas de satisfacción, sean considerados como “derechos humanos” tan fundamentales como la expresión de ideas o el respeto de creencias religiosas. Al partir de este dualismo, llegamos a pensar que lo único que nos hace ser seres humanos completos son los aspectos mentales o la pura actividad simbólica, ajena a, o al menos no influida por, los condicionamientos físicos o naturales. Estamos ante una “escisión” de tremendas consecuencias sociales pues dificulta enormemente la garantía jurídica de aquellas expectativas humanas que se concretan en lo que jurídicamente se denominan “derechos sociales, económicos y culturales” –categoría de derechos muy cercana a las necesidades vitales y básicas de las personas y pueblos: vivienda, salud, educación, trabajo, patrimonio histórico y natural..., y que requieren una intervención económica y social activa para su implementación real y concreta,-, los cuales quedan en una posición subordinada con respecto a los “derechos civiles y políticos”, aparentemente susceptibles de ser ejercitados sin necesidad de intervención social, política o cultural alguna.

La segunda consecuencia de no reconocer la interacción entre lo cultural y lo natural, es la de creer que las producciones culturales se dan en una especie de vacío

simbólico sin contacto con los entornos donde se producen. Los productos culturales parecen existir en el vacío de los símbolos, o, por lo menos, sin contacto aparente con los contextos sociales y naturales desde, y para los que, surgen. A partir de aquí, se establece socialmente la creencia de que la cultura y sus producciones caminan por sí mismas, condicionan absolutamente nuestra acción en el mundo, y no tienen nada que ver, ni con los procesos sociales, políticos o económicos, ni con las exigencias que nuestra naturaleza de “animales” culturales nos impone a la hora de la satisfacción concreta de las exigencias corporales. Esta concepción “etérea” de lo cultural tiene graves consecuencias en el campo de los “derechos humanos”, ya que en multitud de reuniones internacionales en las que se trata, en principio, de establecer deberes de solidaridad con los países empobrecidos por la globalización neoliberal, como ocurrió, por poner un solo ejemplo, en la Convención de Barcelona de mediados de los años noventa y en la que se reunieron los países europeos y los del Magreb, se postulan deberes de reconocimiento y apoyo mutuo en los aspectos culturales, como si éstos no estuvieran en relación con los procesos de liberalización y de apertura de mercados de los países del Sur hacia los productos del Norte. Parece que la cultura nada tiene que ver con los aspectos de desarrollo desigual entre el Norte rico y el Sur impotente, ya que trata únicamente de folclore, de espectáculo, y, a lo más, de acercamiento en cuestiones artísticas.

La cuestión residiría, pues, en determinar si esa escisión entre los “derechos” sociales, económicos y culturales y los “derechos” civiles y políticos, es decir, esa separación dualista entre la mente y el cuerpo, y ese abismo producido entre lo simbólico y lo socio-económico, constituyen escisiones que surgen de la propia naturaleza (lo cual, es negado culturalmente por las diferentes interpretaciones de la caída o expulsión del paraíso), o más bien tiene que ver con intereses ideológicos y estratégicos precisos que parten de una consideración esencialista o metafísica de una naturaleza humana reducida a sus aspectos puramente mentales o culturales.

· Para comenzar a entender estos procesos, ver Amicucci, C., “De Rabat a Barcelona. Un largo recorrido para acercar el Mediterráneo” en *Mediodía. Desde el Mundo Mediterráneo*, Número de presentación, Otoño 2003, mediodia@servicesmail.com p.20

2.2.- La exigencia de *vivir sintiendo* en el Rey Lear y en Ciudadano Kane: *O rio comanda a vida y a vida comanda o rio.*-

Por esas razones, hay que entender la capacidad humana para lo cultural, no como algo que se añade desde afuera a nuestra naturaleza, sino que los procesos de reacción cultural están anclados en su propia raíz. Somos animales culturales, es decir, *seres naturalmente culturales y culturalmente naturales*. Precisamente, nuestras vidas están atravesadas de tensiones debido al “hecho” de que no somos únicamente seres puramente naturales ni, por supuesto, seres exclusivamente culturales, sino *seres que viven en un entorno que sólo es posible en la mutua interrelación, sea tensa o pacífica, entre los diferentes componentes que nos hacen ser “seres humanos”*. No nacemos como seres culturales, ni como seres naturales autosuficientes. Nacemos como unas criaturas cuya naturaleza física es tan indefensa que necesitan la cultura para sobrevivir. La cultura es el ‘suplemento’ que rellena un vacío dentro de nuestra naturaleza, y nuestras necesidades materiales son reconducidas en sus términos:

Es el caso, acudiendo a Shakespeare, del “inmoralismo” y la “furia destructiva” de *El Rey Lear*. En el apogeo de su poder, Lear sólo actúa en función de los valores y los símbolos culturales que le convienen aceptar para ir aumentando su capacidad y sus posibilidades de dominio. Sus necesidades, más que fenómenos naturales, eran órdenes que obtenían cumplimiento inmediato. Esa escisión entre sus necesidades y la forma cultural de satisfacerlas, hace pensar a Lear que su “naturaleza” poco tenía que ver con lo que le rodeaba: todo estaba a su servicio, o, lo que es lo mismo, al servicio de los valores que lo encumbraban y lo reproducían como la cúspide del poder. En cierto sentido, la película *Ciudadano Kane* de Orson Wells, retoma esa separación absoluta de todo proceso natural. El “ciudadano” Kane puede con todo y con todos, a excepción del recuerdo de un objeto que, en su niñez, lo acercaba al juego y a la naturaleza. “Lear” y “Kane” son dos “símbolos” de esa tendencia humana a considerar el entorno en el que vivimos –incluyendo en él a los otros– como algo prescindible y explotable en función de los intereses de poder propios. “Lear” y “Kane” sólo podrán superar el abismo entre el árbol como signo cultural y como producto natural, es decir, entre sus valores y criterios “culturales” y las necesidades “naturales” de ellos mismos y de los que los

· Cfr., Eagleton, T., *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 2001, esp. pp. 155 y 147-148

rodean, cuando, como sentencia Gloster en la obra de Shakespeare, ambos aprendan a *vivir sintiendo*, vale decir, cuando comiencen a experimentarse a sí mismos, no como una individualidad absoluta protegida por las relaciones de poder y los valores dominantes que permiten y reproducen su status de dominadores, sino como *seres que comparten con el resto de la humanidad la exigencia de satisfacer y recrear culturalmente sus propias necesidades naturales*. Los valores en los que Kane y Lear sostienen su dominación sobre el resto del mundo, no surgen por sí mismos ni por el funcionamiento sistémico y ahistórico de alguna entidad cultural separada de la realidad; más bien, responden al hecho de que, por nuestra propia constitución, *somos animales sociales materialmente capaces de percibir las necesidades de los demás y que además deben hacerlo para poder sobrevivir*.

Humanizarnos, no significa, pues, negar que seamos seres biológicos y naturales, sino seres que son capaces de explicar, interpretar e intervenir en la naturaleza de la que somos parte y en la que vivimos. En primer lugar, qué duda puede haber acerca de la influencia de la lenta, aunque inexorable, evolución biológica de la que somos una parte infinitesimal; y, en segundo lugar, cómo negar el impacto del espacio geográfico en que vivimos, o de la cantidad y calidad de recursos naturales de que disponemos, tanto para la propia supervivencia como para poder dar origen a los procesos culturales. Veamos separadamente cada una de dichas influencias.

Para clarificar el influjo de lo biológico sobre lo humano y la necesidad humana de reaccionar frente a sus propias limitaciones biológicas, nada mejor que acudir al mito de Edipo. Frente a las murallas de Tebas, la Esfinge impide el paso a todo forastero y, bajo amenaza de engullírselo si no sabe la respuesta, le plantea el famoso enigma: ¿quién es ese ser que a veces tiene tres pies, otras veces dos e, incluso, llega a tener cuatro y que a medida que tiene más pies más débil es su naturaleza? Edipo no lo duda, es el ser humano atravesando sus diferentes fases biológicas y, por supuesto, culturales. Un ser que, partiendo de sus propias debilidades –una infancia larga y dependiente, una madurez competitiva y arrogante, y una vejez de nuevo dependiente y sometida a los estragos del tiempo-, le es posible transformar, creativa o destructivamente, el entorno en el que vive, construyendo, en el caso de Edipo, una tercera pata, un bastón, que le permita superar el condicionamiento del paso del tiempo.

Está claro que el desarrollo del dedo pulgar, la posición erecta, la visión en perspectiva, el desarrollo del sistema nervioso...son fenómenos biológico-evolutivos que nos han permitido reaccionar frente a las necesidades que ineludible y biológicamente tenemos que satisfacer. Pero sobre, o al lado de, tales caracteres fenotípicos, vamos construyendo una especie de segundo mundo –el cultural- que, poco a poco, nos va “liberando” de las ataduras corporales y genéticas, desplazando a cada momento la primigenia conexión entre los instintos y lo innato, entre lo adquirido y transmitido. En ese proceso, hemos llegado a ser los “animales” que, gracias a la intervención cultural, más hemos influido –unas veces, para bien; la mayor parte de las ocasiones, para mal- sobre el entorno en que vivimos. Pero, querámoslo reconocer o no, somos esos seres que a veces andan a cuatro patas, en algún momento, se sostienen en dos y, con el tiempo, *tienen que construir* una tercera para poder mantenerse en pie.

Ahora bien, no es sólo la debilidad biológica la que nos ha obligado a la construcción de lo cultural. También, la relación que mantenemos con los recursos naturales de que disponemos para poder satisfacer nuestras necesidades, ha influido de un modo muy importante en la construcción del mundo humano. Vivir al lado de un río que se desborda anualmente dejando a nuestro alrededor el lodo necesario para el crecimiento equitativo y sostenido de los procesos naturales que posibilitan nuestra alimentación; o vivir en medio de las infinitas y ondulantes dunas del mar de arena de algún desierto donde el poder se mide por el conocimiento y, consecuente, ocultamiento a otros, de las fuentes de agua necesarias para mantener la vida, ha provocado que, cada una de las hipotéticas comunidades que habitan dichos entornos, por un lado, desarrollen productos culturales absolutamente diferentes, pero, por otro, nos conduce a la constatación de que ambas comunidades, y, generalizando, todas las individualidades y colectivos que componen las diferentes formas de vida que conviven en nuestro planeta, *reaccionan* culturalmente de un modo *diferenciado* tanto frente al entorno ambiental como social.

Sin contar con las características –o, por lo menos, con algunas de ellas- de nuestra propia biología, tal como nos recordaba la Esfinge con su enigma, o de los entornos en que nacemos, vivimos o nos instalamos, difícilmente podremos explicar, ni, por supuesto, disfrutar de, las riquezas culturales y la diversidad humana de que disponemos. En tanto que “cuerpos” biológicos, los seres humanos vamos procesando

culturalmente nuestra realidad en relación estrecha con las necesidades que la “naturaleza” nos impone tanto a los animales sociales como a los animales culturales. Evidentemente se trata de satisfacer las necesidades. Ahora bien, tales necesidades poseen una muy clara definición biológica, determinadas por la conservación del individuo y de la especie. Se traducen, así, en estados fisiológicos de desequilibrio, que transmitidos a los centros nerviosos presionan la actividad del sujeto, buscando en el ambiente los objetos que puedan restablecer la homeostasis. Como consecuencia de esa tendencia biológica a restablecer el equilibrio entre las necesidades y la exigencia de su satisfacción, el ser humano puede elevarse sobre ese proceso biológico y construir signos –formas de relación entre las necesidades y sus formas de satisfacción que no se reducen ya a las meramente biológicas- y, descubrir técnicas, entendidas, no como un determinado conjunto de instrumentos, sino como una amplia gama de “medios de acción” que el animal, ya “cultural”, “utiliza” para conseguir su objetivo de supervivencia, de organización de la comunidad, o de goce y placer de los sentidos. Así, afirma Carlos Paris, “siendo la técnica un mecanismo de adaptación activa al medio –y de transformación de él-, *es inevitable* que las distintas ecologías en que los grupos humanos se desenvuelven, desde las zonas árticas a las selvas tropicales, desde las riberas marinas a las altiplanicies, difracten la unidad básica del fenómeno técnico, con arreglo a las necesidades que los distintos medios determinan –más exactamente, la manera en que modulan las necesidades biológicas del ser humano- y los recursos que ponen a disposición de la acción”. Desde esta explicación de la técnica como “acción”, se puede ver cómo la diversidad humana, teniendo mucho que ver con la biológica exigencia de satisfacción de necesidades, se “levanta” sobre ésta, dado que satisfaremos dichas necesidades construyendo medios de diferente tipo, no en función de la pura reacción biológica, sino en el marco de espacios culturales distintos y diferenciados. *La naturaleza induce a lo cultural* gracias a la exigencia de elaboración de técnicas de acción sobre el medio, y *lo cultural reinterpreta y transforma lo natural* debido a su específica forma de reacción frente a los diferentes sistemas de relaciones que se den en las heladas planicies árticas o en las irrespirables alturas andinas.

· Cfr., Paris, C., “De la técnica zoologica a la humana” en *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*, Crítica, Barcelona, 2000, esp. pp. 102-113.

Como defendió el gran geógrafo brasileño Milton Santos², el territorio no puede ser definido únicamente a partir de los objetos que en él se encuentran: ríos, montañas, comarcas..., sino en estrecha relación con las acciones humanas que por ellos transitan. Las dinámicas impuestas por los seres humanos, junto a las desplegadas por la fauna y la flora, constituyen “ejes de relaciones” que tienen que ver con las condiciones naturales de los lugares en las que se desarrollan y, por supuesto, esas condiciones naturales, una vez sometidas a tal eje de relaciones -tela de araña cultural/natural de la que no podemos huir-, quedarán transformadas irremediabilmente al convertirse en el marco a partir de las cuales, y no a pesar de las mismas, pretendemos construir y reproducir la vida.

“*O rio comanda a vida*”, escribió en los años cincuenta el escritor amazonense Leandro Tocantins al referirse al papel crucial que el río Amazonas tiene en la vida de la gente que vive en sus márgenes: *e o rio que un dia vai me levar à venturosa cidade...o rio-conduto de ideais generosos, de visoes coerentes com a realidade do homen, da regio, da natureza, do correto magistério na ordem social o econômica*. Pero el río, incluso el enigmático, necesario, profundo e inaccesible Amazonas, ni siquiera tendría nombre si no fuera por la interrelación de sus aguas con las narraciones y desazones humanas que empujaron a sus pobladores nativos a establecerse en sus orillas y a los conquistadores hispanos a adentrarse en el “mar interior” en busca del País de la Canela y de las aguerridas y míticas Amazonas. Así Tocantins sigue afirmando: *O homen e o rio sao os dois mais ativos agentes da geografia humana da Amazonia. O rio enchendo a vida do homen de motivações psicológicas, o (homen) imprimendo à sociedade rumos e tendencias, criando tipos característicos na vida regional*. Tocantins nos lo recuerda con su metáfora acerca del papel del río en la cultura humana: la naturaleza hay que entenderla en y para la cultura, y la cultura, en y para la naturaleza. Aunque, como le dice Katharine Hepburn a Humphrey Bogart en una de las escenas del hermoso film *La Reina de África*, “La naturaleza, Mr. Allnut, es el lugar donde nos ponen y desde donde tenemos que elevarnos”.

² En este sentido, debe consultarse *A Natureza do Espaço*, obra de 1997 de Milton Santos (traducción al castellano bajo el título *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Ariel, Barcelona, 2000)

Capítulo 3- Contra los dos tipos de reduccionismos: el biologicismo y el aislacionismo cultural

Humanizar, por tanto, no significa despreciar los procesos naturales. Pero, tampoco consiste en la inexorable e insuperable constatación de nuestra animalidad y nuestros condicionamientos físicos. Desde el inicio de estas páginas, hemos definido a los seres humanos en su proceso continuo de reacción frente a las diferentes realidades en las que se insertan, como *animales culturales*; “animales”, es decir, seres que inexorablemente están condicionados por lo biológico; y “culturales”, en tanto que seres que continuamente nos vamos elevando de dichos condicionamientos y vamos transformando, para bien o para mal, el entorno en que “nos ponen”.

Por consiguiente, tan absurdo será el llamado “reduccionismo biologicista” que anula la peculiar novedad de la cultura humana al reducir los fenómenos culturales a términos biológicos, y acaba traduciendo los conceptos culturales al lenguaje científico natural; como el “aislacionismo culturalista”, que hace de la cultura una realidad hermética, carente de raíces, incomunicada con la biología y surgida de un modo casi mágico –por la gracia del simbolismo- en el mundo humano. El aislacionismo culturalista pretende asentar lo cultural sobre fenómenos y conceptos absolutamente propios –como el simbolismo, la singularidad del lenguaje humano, incluso la capacidad técnica-, referidos exclusivamente a nuestra especie, condenando a la irrelevancia los análisis basados en la biología. En el desarrollo de la primera tendencia, la peculiaridad de la cultura y de lo humano se disuelve en un monótono paisaje. En la segunda se convierte la cultura en la irrupción de un mundo, racionalmente incomprensible, incomunicado con los estratos subyacentes de lo real y con la evolución, un reino que sólo se explicaría en términos de milagro o de creación. Reduccionismo de una parte, “aislacionismo”, insularismo o hermetismo de la otra. Veamos un ejemplo de cada una de las tendencias.

3.1- El reduccionismo biologicista.-

· Para una mayor profundización en este tema acudir al texto de Carlos Paris “De la ideología a la concepción biocultural del ser humano” en *El animal cultural*, op. cit., pp. 17-31

En primer lugar, destacar el auge mediático que han tenido las afirmaciones de la llamada “Sociobiología”. Este método consiste, a rasgos generales, en un esfuerzo teórico-especulativo desde el que se pretende entender el fenómeno de lo cultural, partiendo, por lo menos en los desarrollos teóricos más recientes, de la coevolución genético-cultural. Para Wilson y Lunsdem, los dos “sociobiólogos” que más han entrado en los debates culturales, dicha coevolución implicaría tres elementos interrelacionados dialécticamente: Genes-Mente-Cultura; Cultura-Mente-Genes. Ahora bien, y para ser más precisos, las relaciones jerárquicas entre esos tres elementos no son en absoluto simétricas, dado que se parte de una influencia casi dictatorial de los genes sobre los otros dos miembros que compondrían hipotéticamente la coevolución. La gente se suicida, ama, odia, critica o transforma su mundo, “orientados” –nosotros diríamos, “determinados”- por la actividad específica de los genes, que no es otra que la de “prescribir” una serie de procesos biológicos que Wilson y Lunsdem califican como “reglas epigenéticas”, las cuales dirigen el caudal de la mente en estrecha relación con el contexto en el que el ser humano actúa. Estas reglas epigenéticas se transmiten biológicamente a través de lo que estos autores denominan el “cultorgen”, algo así, como un *gen cultural* que determina la acción y que permitiría a los científicos comprender y explicar la conducta humana –que culturalmente es tan diversa y heteromorfa- en los términos más controlados, homogéneos y cerrados de la ciencia natural.

Estamos, pues, ante un caso de “reduccionismo biologicista”, aunque sus defensores intenten denodadamente defenderse del mismo apelando a la tríada “genes-mente-cultura” y al concepto de coevolución. Las reacciones más feroces contra la socio-biología fueron impulsadas por el conjunto de críticas que sobre sus tesis dirigieron científicos más comprometidos política y socialmente con sus contextos (en concreto, el grupo *Science for the People*), al mostrar dos consecuencias negativas de tales planteamientos: primero, la *liquidación de las luchas por la libertad humana*, las cuales estarían determinadas por la actividad invisible y cuasi-estática de los genes, y, segundo, el peligro de *justificar posiciones racistas* de superioridad genética o a eternizar construcciones sociales como el patriarcalismo, como si procedieran, en este

· Ver <http://list.uvm.edu/cgi-bin/wa?A0=science-for-the-people&D> (consultada el 6 de Julio de 2004); sobre las consecuencias darvinistas de la teoría, consúltese la página <http://eonix.8m.com>.

último caso, no de la dominación política, económica y simbólica que a lo largo de los siglos el hombre y la sociedad construida según sus valores han mantenido sobre la mujer, sino producto de las reglas epigenéticas que proceden de la actividad química de los genes. ¿Cómo se reacciona culturalmente contra esas “orientaciones” genéticas? ¿Lo cultural se reduce a las actividades puramente físico-mentales de los individuos? ¿Cómo integrar en la tríada de la coevolución “genes-mente-cultura” el conjunto de productos culturales que conforman un espacio cultural concreto y que constituyen un marco de orientación radicalmente distinto del físico-orgánico? En definitiva, ¿cómo comprender y adaptar a nuestras vidas individuales y sociales ideas tales como la tolerancia, el respeto, la solidaridad, entendidas, no como funciones de órganos corporales que necesitan de la interconexión orgánica, sino como valores que construimos socialmente para poder actuar y vivir de un modo emancipador?.

3.2.- El aislacionismo culturalista.-

Como ejemplo más sofisticado de “aislacionismo culturalista”, nos encontramos con la teoría estructural de Talcott Parsons, presentada a mediados del siglo XX como la síntesis de todas las ciencias. Parsons, estaba especialmente interesado en explicar la acción de los individuos en su relación con los objetos externos a su individualidad. Estas relaciones forman sistemas cerrados y excluyentes entre sí –en función del conjunto de objetos de que se trate-, y cuya función es proporcionar reglas que permitan gobernar y dirigir las elecciones de los actores sociales que “actúan” psíquica, social o culturalmente. De ese modo, Parsons afirma metodológicamente lo siguiente: en términos de acción, el mundo objetivo se puede clasificar como compuesto por tres clases de objetos, cada una formando un sistema autocentrado e independiente de los demás. En primer lugar, los “objetos sociales”, que forman el llamado “sistema social” (y que debe ser estudiado por la sociología); en segundo lugar, los “objetos físico-psíquicos”, que forman el “sistema biológico” y el “sistema donde se desarrolla la personalidad” (objeto privilegiado de la ciencia natural y de la psicología); y, en tercer lugar, los “objetos culturales”, que forman el “sistema cultural”, es decir, el conjunto de ideas y valores que circulan a través de símbolos (cuyo análisis dependerá de la antropología cultural): los objetos culturales serían, pues, elementos simbólicos, sin

alguna otra relación con el entorno social, físico o psicológico. Estos símbolos forman un sistema autónomo que se autorreproduce por sí mismo y que, por lo tanto, pueden ser estudiados al margen de otras consideraciones (objeto, como vemos, de otros sistemas y otras disciplinas) y de otros contextos. Lo cultural se ve, entonces, como un sistema autónomo, compuesto de símbolos y significados, que definen y determinan, para los seres humanos, lo que ha de entenderse por realidad.

Como demostró Alvin Gouldner, la teoría parsoniana fue un producto cultural perfectamente funcional a la utopía burguesa reaccionaria de construir un mundo de equilibrios y consensos políticos y culturales sin hacer referencia alguna a los conflictos sociales y económicos que estaban en la base de su organización social. Cada “sistema de objetos” (p.e., las relaciones sociales y los productos culturales) constituían mundos distintos que determinan, cada uno a su manera, la naturaleza y los hechos de la vida. Edificar un sistema social basado en relaciones profundas de desigualdad social y económica, tal y como iba consiguiendo el modo de producción capitalista tras la victoria en la II Gran Guerra, es mucho más fácil si separamos las distintas esferas de acción humana que si tenemos una visión holística de los procesos sociales. De ese modo, un conflicto económico o, aún más claro, un conflicto producido en el marco de la expansión imperial europea, era considerado como un conflicto entre diferentes concepciones culturales del mundo, con lo que las verdaderas causas de la confrontación –colonialismo, depredación de recursos naturales, destrucción de tradiciones y formas colectivas de vida en función de los intereses de los procesos imperialistas de acumulación de capital-, permanecían veladas en el misterio de los símbolos. Así lo cultural flotará, desde Parsons y sus seguidores, en el vacío del conjunto de significados y símbolos que pueden ser estudiados, valorados o criticados *desde sí mismos*, sin hacer referencia a los contextos sociales y, ¿por qué no? naturales en los que “realmente” vivimos.

Un sistema cultural poco tendrá que ver –en términos de Clifford Geertz- con el conjunto de necesidades “naturales” que tenemos que satisfacer en contextos de desigualdad. Al etnógrafo sólo le interesan las ideas, los símbolos y los rituales. No hay nada fuera del “texto” (o tejido) cultural. Todo es textual, nada estará sometido, pues, a

· Gouldner, A., “From Plato to Parsons: The Infrastructure of Conservative Social Theory” en *The Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books, NY, 1970

las exigencias de la economía, de la política o de la ecología (sistemas de objetos, asimismo, susceptibles de ser estudiados al margen de todos los demás)

El “aislacionismo cultural” nos independiza absolutamente de todo lo que nos rodea, construyendo un nuevo determinismo bien distinto de los condicionantes naturales, técnicos y políticos que, como defendíamos más arriba, inducen a los seres humanos a responder y a actuar culturalmente. En una de sus últimas obras, *Negara*, Clifford Geertz lleva hasta sus extremos la utopía parsoniana de fragmentación del mundo. Analizando el sistema político balinés, Geertz intenta demostrar la superioridad de la explicación social basada en los símbolos y rituales de la corte imperial, sobre los enfoques que enfatizaban la influencia imperial holandesa o los análisis marxistas de la estructura social de aquellas tierras sometidas al depredador proceso colonial, por lo menos, desde los viajes del Capitán Cook. En una conferencia pronunciada en Yale en 1981, Geertz afirmó lo siguiente, desplegando toda la arrogancia del “científico” social que separa lo cultural de todo el resto de procesos sociales, económicos y políticos: “voy a deleitarme en los desarrollos culturalmente específicos, enfrascarme en los procesos de razonamiento y zambullirme de cabeza en el sistema simbólico”. Es decir, –parece decir el gran antropólogo- voy a explicar el mundo desde el conjunto de explicaciones y construcciones conceptuales, sin tomar en consideración los recursos naturales, la orografía, o el sistema social en su conjunto. Bajo el aislacionismo cultural de matriz parsoniana, todo un mundo de condicionantes y de determinaciones naturales o económicas desaparece bajo el manto de lo simbólico. Refiriéndose a *Negara*, Adam Kuper muestra cómo el análisis de Geertz invisibiliza a los políticos y empresarios occidentales ávidos de mantener al pueblo balinés imbuido en sus ritos y símbolos, mientras ellos, acompañados de los soldados indonesios, los agentes de la CIA y los empresarios chinos se iban apoderando de las riquezas de los lugares investigados con tanto detalle, pasión y ceguera por los etnógrafos y antropólogos parsonianos⁷.

⁷ Cfr., Geertz, C., “Anti-Anti-Relativism” en *American Anthropologist*, 86, 1984, pp. 263-278; y Kuper, A., *Cultura: la versión de los antropólogos*, Paidós Básica, Barcelona, 2001, p.144.

⁸ Permítasenos una larga cita del texto de Kuper, donde se ve la estrecha relación que existió entre el método parsoniano y las nuevas políticas coloniales ejercidas por Estados Unidos después de quedar como el gran vencedor tras la II Guerra Mundial: “El Comité para las Nuevas Naciones –establecido por Edward Shils, el líder de los parsonianos en la Universidad de Chicago- estaba adaptando el programa de Parsons al estudio de los estados que habían alcanzado recientemente la independencia. Comentando la postura del grupo de Chicago, David Apter explicaba que sus miembros rechazaban el determinismo de la época, tanto en la forma ortodoxa como en la marxista....la meta de la política en los nuevos estados debería ser la de fomentar un orden social e intelectual moderno. Era cosa de los antropólogos especificar

En estos autores –y en otros aún más radicales como David Schneider o Marshall Sahlins-, no sólo los contextos económicos, sino la misma naturaleza aparece como lo “pre-social” o lo “anti-social”. Es vista, pues, como “lo otro”, como la negación de la civilización, una de cuyas bases fundamentales es la separación cada vez más acentuada de todo lo natural³³. La consecuencia inmediata de esa separación de esferas, a la que tendían los parsonianos, radica en darle la espalda a los procesos naturales, y, con ello, como ha sostenido David Chaney, no sólo se ignoran los condicionamientos ambientales, sino que se desprecian absolutamente las diferencias que nos separan de aquellos que viven más apegados a los procesos y recursos naturales.

Esto ha permitido prácticas de explotación colonial intensiva, tanto de la naturaleza como de los grupos y etnias que viven en los entornos apetecidos por los intereses de las grandes corporaciones transnacionales. Y que hoy en día, en pleno *boom* de la llamada “globalización neoliberal”, está conduciendo a todo un proceso de “caza y captura”, ya no sólo de los recursos naturales, sino del mismo conocimiento tradicional de dichas etnias y pueblos a la hora de trabajar la tierra o de organizar la producción. A través de los llamados Acuerdos sobre Patentes (TRIPS), el conocimiento de indígenas, campesinos y artesanos, se ha convertido en un nuevo “recurso” natural susceptible de ser explotado por aquellos que tienen el poder de obligar a dichas gentes a entregarles lo único que les ha ido quedando desde los inicios de las políticas depredadoras colonialistas e imperialistas: el conocimiento de su entorno. Todo un entramado institucional-financiero –como es el caso del llamado Orden Económico Global: Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial y la Organización Mundial del Comercio-, ha comenzado a funcionar para legitimar esa apropiación de la biodiversidad ecológica y humana, justificando sus prácticas depredadoras desde el presupuesto que el conocimiento tradicional es un recurso natural, no cultural, y, por tanto, susceptible de

los problemas culturales involucrados...que ayudarían a explicar tanto la capacidad o la predisposición al cambio como las inhibiciones que en tal sentido podía mostrar una comunidad”. Nada de contexto económico, nada de imperialismo, nada de condicionantes naturales, “sólo cultura”. Cfr. David A. Apter, *Political Change: Collected Essays*, Cass, , London, 1973, p. 160, y, sobre todo, A. Kuper *Cultura. La visión de los antropólogos*, op. cit., p. 104

³³ K. Tester, *Animals and Society: The humanity of animal rights*, Routledge, London, 1991; K. Thomas, *Man and the Natural World: Changing attitudes in England, 1500-1800*, Allan Lane, London, 1983

· El fenómeno de apropiación del conocimiento ambiental no es algo nuevo, sino que hunde sus profundas raíces en el progresivo despliegue de la institución burguesa de la propiedad privada; cfr, el libro de Murray Raff, *Private Property and Environmental Responsibility. A Comparative Study of German Real Property Law*, Kluwer Law International, The Hague/London/New York, 2003.

apropiación por parte de las grandes corporaciones transnacionales. Todo como consecuencia del ancestral desprecio que la civilización occidental ha proyectado secularmente sobre lo que se considera la naturaleza. El abandono de lo natural no es, por tanto, inocente. Tiene y oculta graves consecuencias naturales y humanas que hoy en día, con el avance de la conciencia ambiental, están siendo puestas en evidencia.

Capítulo 4- El uso político de la naturaleza: la naturaleza como problema histórico (El Capitán Cook, Joseph Conrad y la *Carta de la Tierra*)

Concluyendo desde todo lo dicho anteriormente: no es que no exista “naturaleza” alrededor de nosotros, es que el propio concepto de naturaleza es, por un lado, un concepto “histórico”, es decir, que cambia, que se transforma a medida que cambian los entornos de relaciones sociales; y, por otro, es un concepto “cultural”, es decir, es un concepto que construimos con el objetivo genérico de relacionarnos mutuamente con los otros y con nosotros mismos en el marco de entornos ambientales que nos van a permitir, por un lado, reproducir nuestra vida humana sobre la tierra y, por otro, crear y transformar las condiciones que hacen que dicha vida sea una vida digna de ser vivida.

En el sentido que estamos aquí defendiendo de “humanización”, nos interesa muy poco una cultura *ecológica* que se preocupe exclusivamente por la necesidad de no cortar la interrelación entre los diferentes procesos naturales y vitales pero, que al mismo tiempo, no ponga el acento en la inevitable inserción del ser humano en los mismos. Desde nuestra hipótesis, le damos mucha más importancia a una cultura *ambiental*; es decir, a una actitud ante los procesos sociales y naturales preocupada, no sólo por la exigencia, de veras ineludible –aún más en nuestros días- de comprender y reproducir las interrelaciones naturales entre plantas, geografía y recursos, sino también en explicar, intervenir e interpretar la interrelación ser humano/mundo físico –lo que en páginas anteriores, hemos denominado “entorno”. O, lo que es lo mismo, un proceso cultural preocupado por entender el “entorno” como un agente influenciador de, e influenciado por, la historia y la evolución humanas. Por eso pensamos que no *estamos en el entorno*, sino que *somos el entorno*.

Por esta razón, cuando hablamos de la relación cultura-naturaleza no lo hacemos de “estados de hecho”, sino –como defiende David Arnold–, del conjunto de percepciones, en continuo cambio, del mundo natural y de las relaciones de los seres humanos con él. Arnold, en su texto *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*, afirma que la problemática ambiental y las discusiones ideológicas, políticas y económicas sobre ellas vertidas, han sido, desde hace mucho tiempo, elementos centrales de las complejas relaciones –materiales y culturales- entre Europa –digamos, entre los países centrales y ricos- y el resto del mundo. El ambiente, o el medio, no ha sido sólo un lugar estático y pasivo, siempre disponible para todo tipo de explotación, sino que, en muchísimas ocasiones se ha convertido en el campo de batalla donde han contendido ideologías y culturas. La naturaleza no es simplemente algo que exista ahí afuera, absolutamente independiente de nuestros puntos de vista y nuestras acciones de animales culturales, sino también es algo que está dentro de nuestros mundos mentales y nuestro conocimiento histórico.

Ejemplos artísticos de lo que decimos hay muchísimos. Citemos, por ejemplo, el discurso ambientalista que se despliega en la película *Dersu Uzala*, donde la amistad de dos hombres que comparten espacios culturales diferentes, está mediada por la presencia imponente de la naturaleza salvaje de las estepas siberianas. O, de un modo mucho más sutil, la obsesiva presencia de los diversos entornos naturales que van surgiendo a medida que los motociclistas de la mítica *Easy Rider* van recorriendo la distancia entre Los Ángeles y Nueva Orleans. La primera impresión que nos llevamos de estas películas es que tratan temas puramente “humanos”: la amistad, la libertad..., pero si las observamos atentamente, en ambos films, los personajes no pueden “dejar de mirar” los diversos entornos naturales por donde caminan, ya que son estos mismos entornos los que los miran a ellos: no están en el entorno, *son el entorno*. No hay, pues, una naturaleza exterior independiente de nuestras percepciones; siendo estas, al fin y al cabo, las que nos inducen a mirar el ambiente desde nuestras anteojeras culturales y a ser mirados por la majestuosidad o por la destrucción de la madre naturaleza. Ésta puede ser la motivación que impulsó a Dennis Hooper –Director de *Easy Rider*- a filmar el ocaso en las Montañas Rocosas: un ocaso físico-natural que tiene mucho que

· Arnold, D., *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*, F.C.E. México, 2000

ver con el ocaso de toda una generación de jóvenes inquietos y rebeldes que intentaron vivir sus vidas en relación amistosa y no violenta con el entorno en que interactuaban y en el que *eran*.

Muy distinta es la concepción del entorno que dimana de la obra maestra de Joseph Conrad, *El Corazón de las tinieblas*. En este clásico de la literatura decimonónica de “viajes”, se condensan todos los prejuicios, temores y recelos que la cultura occidental había vertido sobre los entornos geográficos y humanos de los Trópicos. En el último tercio del siglo XIX, la sorpresa y la atracción que un siglo antes provocó el descubrimiento de las islas tropicales de los mares del Sur habían pasado a mejor vida. Conrad escribe su libro en la época del despliegue del imperialismo europeo en África, y lo que era una naturaleza desbordante y repleta de encantos, tal y como la describió Alexander von Humboldt, o un espacio geográfico donde era posible encontrar la historia de nuestra propia especie, en el sentido que Darwin imprimió a los viajes por aquellas lejanas tierras, pasó a ser la confirmación de lo que Hipócrates y Montesquieu escribieron sobre los peligros y bajezas que los climas tórridos imponen a sus habitantes y a los viajeros que por allí se aventuran.

En su texto *Aires, Aguas, Lugares*, aparte de sus contribuciones al estudio comparado de las enfermedades y a su relación con los ambientes climáticos y geográficos, Hipócrates fundó toda una concepción etnográfica que aún hoy perdura en determinados círculos de intelectuales: los climas estables, tranquilos y los suelos fértiles producen gente floja; mientras que, las tierras desoladas y áridas producen hombres valientes y activos. No es de extrañar, que Hipócrates considerara a la Europa de su tiempo y de su contexto cultural griego como la norma, como el punto de partida de la civilización, e incluyera en sus reflexiones a Asia y África como los extremos aberrantes, dadas sus condiciones ambientales “aparentemente” estáticas y altamente peligrosas para el visitante que procedía de las zonas templadas. Siglos más tarde, tal concepción impregnó la obra de Charles Secondat, Barón de Montesquieu, el cual, partiendo de un conocimiento más adecuado de la orografía y condiciones ambientales de Asia, sin embargo, no dudó en afirmar en su obra de 1748 *El Espíritu de las Leyes* que, dados esos condicionamientos naturales, era “natural” que Asia produjera sistemas de gobierno autocráticos, siendo la región del mundo en donde el despotismo tiene su

domicilio más apropiado y la esclavitud el único régimen posible de relación social entre los dominantes y los dominados.

Otra era la perspectiva que indujo al hijo de proletarios y aprendiz de confitero James Cook a lanzarse hacia los mares del Sur tres décadas después de la publicación del libro de Montesquieu. Cook, acompañado de excelentes científicos como Joseph Banks y Daniel Solander, recorrió en tres periplos consecutivos toda la Polinesia y, admirado por el talante de sus habitantes y por las paradisíacas condiciones naturales de aquellas islas, se esforzó en impedir lo inevitable: la contaminación de lo que él consideraba el Paraíso por las peores costumbres y hábitos de la civilización occidental: alcoholismo, prostitución, pillaje, ansias de obtener objetos de dudosa utilidad para la vida en los trópicos... A pesar de que sus inquietudes a favor de los aborígenes le condujeron a una muerte injusta y cruel, Cook nunca dudó en que en aquellos lugares podría haber reinado la paz y el equilibrio perdidos por nuestra expulsión del Paraíso. Pero la historia del imperialismo europeo continuó inexorable después de la muerte del Capitán Cook, y, poco a poco, esa naturaleza paradisíaca se fue convirtiendo en el infierno de miasmas, de traiciones, de humedales intransitables, de insectos carnívoros, de antecámaras de la locura que Joseph Conrad describió apasionadamente en *El Corazón de las Tinieblas*.

En su afán imperialista, la Europa que se fue construyendo a partir de la era de los “descubrimientos”, consideraba que su triunfo sobre el resto del mundo conocido se sustentaba en la separación que sus pensadores habían hecho entre cultura y naturaleza, abriendo las puertas a la total posibilidad de explotación de todo lo que se considerara natural. Pero, paralelamente a esta consideración, no cesaba de describir y enjuiciar a las formas de vida que iba colonizando en su propio beneficio en términos naturales. Los tahitianos, los balineses, los indonesios, los habitantes de las alturas andinas o de la India, a pesar de demostrar su riqueza histórica, artística e intelectual, eran considerados algo menos que humanos, gente absolutamente apegada a sus condicionamientos ambientales, y, por tanto, susceptibles de ser dominados y explotados por la única potencia que había sabido separarse de las determinaciones naturales.

Sin embargo, y como demuestra muy convincentemente Carson I. A. Ritchie en su impresionante texto *Comida y civilización*, gran parte de las

innovaciones políticas, técnicas y sociales de Occidente -de hecho no podía haber sido de otro modo dada la co-implicación entre lo natural y lo cultural- se debieron a sus obsesiones acerca de algo tan “natural” –y, a la vez, tan cultural- como la alimentación. Si no hubiera sido por la exigencia “psicológica” de las especias, el “descubrimiento” y posterior “conquista” de Asia y la actual América, hubiera tardado muchísimo más tiempo del que se necesitó. La ansiedad por obtener especias influyó poderosamente en la configuración del orden colonial dominado por los europeos. La famosa batalla de Diu en 1509, librada en aguas indias entre la flota otomana –que controlaba el paso por tierra de las especias procedentes de Asia- y las naves portuguesas, cuyo objetivo era el control del comercio de estos productos naturales a lo largo de los itinerarios que recorrían África y el Océano Índico, fue incluso más decisiva que la literaria batalla de Lepanto en la que Miguel de Cervantes perdió su brazo luchando por la cristiandad a fines del siglo XVI. A partir de esa batalla, los portugueses consiguieron el dominio comercial y político de gran parte de Asia, posteriormente “asumido” por los holandeses; igualmente obsesionados por los productos y recursos naturales de aquella región de nuestro mundo. Es posible preguntarse si Europa ha avanzado únicamente por sus ideas o si ha estado sometida a su dependencia con respecto a la natural y cultural satisfacción del hambre. Tampoco debemos olvidar que el hecho histórico de la esclavitud fue favorecido por la obsesión europea de dulcificar productos tales como el café (procedente de Etiopía), el te (de orígenes milenarios en la cultura china) y el chocolate (venido directamente de las colonias americanas). Como dice Ritchie, “la búsqueda de las especias, que había comenzado como una cruzada contra la dominación musulmana, se había convertido en una gigantesca empresa de piratería, que iba a

· En su afán por controlar el mercado de especias, los holandeses introdujeron medidas que favorecieron enormemente el despliegue del capitalismo por todo el orbe conocido: por un lado, el sistema de propiedad de la empresa por acciones (que desvinculaba la propiedad de la empresa de los actos criminales y depredatorios que se realizaban en su nombre a lo largo de las colonias); por otro, el control de las haciendas locales de los países colonizados, a partir del cual se imponían impuestos a todos los intercambios comerciales que se hacían en las lejanías de Asia y la Polinesia (y que tiene mucho que ver con los actuales procesos de exigencia del pago de la deuda externa a países endeudados gracias a la propia intervención de Occidente en sus economías); y, por último, la tendencia a *esterilizar* los productos naturales, como fue el caso de la nuez moscada, tratándola con mercurio para impedir que fuera replantada en otro lugar del controlado por las empresas holandesas (*nadie –dice Ritchie- podía utilizar esas nueces para plantarlas y obtener nuevos árboles de nuez moscada*). Con lo cual, las actuales prácticas de esterilización de las espigas de trigo por las corporaciones multinacionales, con el terrible objetivo de hacer pagar a los campesinos pobres de todo el mundo de *royalties* a las corporaciones multinacionales no sea algo nuevo en el siglo XXI). Ritchie, C.I., *Comida y civilización. De cómo los gustos alimenticios han modificado la Historia*, Alianza, Madrid, 1986.

conseguir que la palabra ‘europeo’ apestase durante siglos. Como dijo Almeida (procónsul portugués en la India), un chatarrero chino sabía más de honor y de gentileza que cualquier caballero del mundo cristiano”. Es relevante escribir algunas palabras sobre la “tropicalización” de la India por parte de los colonizadores ingleses.

Aunque, como demuestra David Arnold², gran parte de la India no pertenece geográficamente a los trópicos, los ingleses se dedicaron a “tropicalizar” su “joya”, con el objetivo, primero, de *encajar* a sus habitantes en los estereotipos que ya habían cristalizado en la mente occidental acerca del habitante perezoso y de bajas inclinaciones morales de los trópicos; para, en un segundo momento, facilitar y legitimar “culturalmente” la invasión, el aprovechamiento de los recursos ajenos y la sistemática destrucción de los entornos que los indios habían ido construyendo a lo largo de siglos de una profunda espiritualidad y respeto por la naturaleza. “Conforme crecía el poder imperial, y con éste el sentido británico de superioridad racial y técnica sobre la India, así también se invocaba más y más el entorno para explicar el profundo abismo que separaba una nación de la otra...Desde la perspectiva imperial, era claro el valor de tales modos determinista y reduccionista de razonar. La India estaba sometida a la naturaleza en un grado mucho mayor que Europa: de ahí su atraso, su inferioridad y sus divisiones internas; de ahí también la necesidad de que los británicos gobernaran la India, para introducir en ella ‘mejoras’, ‘orden’ y ‘progreso’, y para liberar a los indios de su sometimiento a la naturaleza”. Sin embargo, en las crónicas oficiales no constaban los perjuicios ecológicos y ambientales que produjo la invasión inglesa: los planes de irrigación difundieron la malaria; la inmensa red de ferrocarriles, destrozó la riqueza forestal; y la eliminación de las selvas (con la justificación de la agricultura intensiva), devastó la biodiversidad de unas tierras y de unas gentes que habían luchado –y siguen haciéndolo hoy en día encabezados por la autora y militante eco-feminista Vandana Shiva- denodamente y durante siglos para aprender a vivir en una relación estrecha y respetuosa con su entorno³.

² Arnold, D., op. cit. p. 154 y ss

³ Arnold, D., op. cit., pp. 156 y 158.

⁴ David Hardiman, “Power in the forests: the Dangs, 1820-1940”, en D. Arnold y D. Hardiman *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1995, pp. 89-147; Elizabeth Whitcombe, “The environmental costs of irrigation in British India: waterlogging, salinity, malaria”, en D. Arnold y Ramachandra Guha, *Nature, Culture, Imperialism: Essays on the Environmental History of South Asia*, Delhi, 1995, pp. 237-259; Madhar Gadgil y Ramachandra Guha, *This Fissured Land: an Ecological History of India*, Delhi, 1992; D. Arnold, *Famine: Social Crisis and Historical Change*, Oxford, 1988

Fue la *Kaliguya*, la era de la aflicción, el tiempo en que la India retrocedió casi 500 años; pero también, dio paso a la era de la rebeldía y de los esfuerzos por construir un entorno puramente indio. Tanto en la India como en gran parte del mundo colonizado por la Europa “cultural” fueron surgiendo movimientos e intelectuales que lucharon por erradicar el peor de los males que se ha infligido a la naturaleza humana a lo largo de toda su historia: el colonialismo y el imperialismo. Las luchas de Gandhi, de Stephen Biko, de Chico Mendes, de Frantz Fanon o de Vandana Shiva no han caído en el vacío del olvido. Para todos ellos, la naturaleza no determina absolutamente lo cultural, puesto que ella misma es un concepto cultural que pertenece a la humanidad en su largo e interminable proceso de humanización, aunque hasta el momento de las luchas se considerara como patrimonio exclusivo de occidente.

Permítannos terminar este epígrafe con uno de los documentos internacionales de *derechos humanos* que refleja de un modo preciso nuestra opinión acerca de la coimplicación no determinista ni reduccionista que necesariamente se da entre la naturaleza y la cultura, y que está abriendo un debate global muy rico en contra de todo tipo de colonialismo e imperialismo.

Nos referimos a la llamada Carta de la Tierra, y sus principios básicos. Véamoslos y reflexionemos sobre su enorme y profundo sentido humanizador:

La Tierra es nuestro hogar... Somos miembros de una comunidad de vida interdependiente con una magnificente diversidad de formas de vida y culturas. Nos sentimos humildes ante la belleza de la Tierra y compartimos una reverencia por la vida y las fuentes de nuestro ser.

Agradecemos por la herencia que hemos recibido de las generaciones pasadas y abrazamos nuestras responsabilidades para con las generaciones presentes y futuras.

La comunidad terrestre se encuentra en un momento decisivo. La biosfera está gobernada por leyes que ignoramos a nuestro propio riesgo. Los seres humanos han adquirido la habilidad de alterar radicalmente el medio ambiente y los procesos evolutivos. La falta de visión y prudencia en nuestro accionar y la mala utilización del conocimiento y del poder amenazan el tejido de la vida y los fundamentos de la seguridad local y global. Mucha violencia, pobreza y

sufrimiento encontramos en nuestro mundo. Un cambio fundamental es, naturalmente, necesario.

La alternativa está frente a nosotros: cuidar de la Tierra o ser partícipes de la destrucción tanto nuestra como de la diversidad de la vida. Debemos reinventar una civilización industrial y tecnológica hallando nuevos caminos para equilibrar al individuo y a la comunidad, al tener y al ser, a la diversidad y a la unidad, al corto y al largo plazo, al uso y al cuidado.

Inmersos en nuestra gran diversidad, somos una humanidad y una familia terrena con un destino compartido. Los desafíos a nuestra frente requieren una visión ética inclusiva.

Nuevas asociaciones deben ser forjadas y la cooperación a nivel local, bioregional, nacional e internacional debe promoverse. Solidarios unos con los otros y respecto de comunidad de la vida nosotros, los pueblos del mundo, nos comprometemos para la acción guiados por los siguientes principios entre si relacionados:

1- Respetar la Tierra y la vida. La Tierra, cada forma de vida y los seres humanos son poseedores de valor intrínseco y gozan de respeto independientemente del valor utilitario que merezcan para la humanidad.

2- Cuidar de la Tierra, protegiendo y restaurando la diversidad, integridad y belleza de los ecosistemas del planeta. Donde exista el riesgo de serios o irreversibles daños al ambiente, deben tomarse medidas preventivas a fin de evitar el daño.

3- Vivir sosteniblemente, promoviendo y adoptando modos de consumo, producción y reproducción que respeten y salvaguarden los derechos humanos y las capacidades regenerativas de la Tierra.

4- Establecer la justicia, y defender sin discriminación el derecho de todas las

personas a la vida, la libertad y la seguridad, en un ambiente adecuado para la salud humana y el bienestar espiritual. Los seres humanos gozan del derecho a contar con agua potable, aire puro, suelo libre de contaminaciones, y seguridad alimentaria.

5- Compartir equitativamente los beneficios de la utilización de los recursos naturales y la protección ambiental entre las naciones, entre ricos y pobres, hombres y mujeres, y generaciones presentes y futuras, e internalizar todos los costos ambientales, sociales y económicos.

6- Promover el desarrollo social y los sistemas financieros aptos para crear y mantener medios sostenibles de subsistencia, erradicar la pobreza y fortalecer las comunidades locales.

7- Practicar la no violencia, reconociendo que la paz es la integridad creada por relaciones armoniosas y equilibradas para con uno mismo, con el prójimo, con otras formas de vida y con la Tierra.

8- Fortalecer los procesos que otorgan poder a las personas para que participen efectivamente en la toma de decisiones y aseguren la transparencia y una actitud responsable en el gobierno y administración de todos los sectores de la sociedad.

9- Reafirmar que los pueblos indígenas y tribales tienen un papel vital en el cuidado y protección de la Madre Tierra. Ellos gozan del derecho a salvaguardar su espiritualidad, conocimientos, tierras, territorios y recursos.

10- Afirmar que la igualdad entre los géneros es un requisito previo para el desarrollo sostenible.

11- Asegurar el derecho a la salud sexual y de reproducción, con especial referencia a las mujeres y a las niñas.

12- Promover la participación de la juventud como agente responsable del cambio hacia la sostenibilidad local, bioregional y global.

13- Realizar avances y colocar en práctica el conocimiento tanto científico como proveniente de otras fuentes, las tecnologías que promueven la existencia sostenible y protegen el medio ambiente.

14- Asegurar a todas las personas el goce de oportunidades durante toda su existencia para adquirir los conocimientos, valores, y habilidades prácticas necesarias para edificar comunidades sostenibles.

15- Dispensar a todas las criaturas un tratamiento compasivo y protegerlas de la crueldad y del aniquilamiento arbitrario.

16- No infligir al medio ambiente de otros lo que no deseamos ver infligido al nuestro.

17- Proteger y restaurar lugares de destacada significación ecológica, cultural, estética, espiritual y científica.

18- Cultivar y conducirse con responsabilidad compartida respecto del bienestar de la Comunidad de la Tierra. Toda persona, institución y gobierno es responsable por la concreción de los objetivos de justicia indivisible para todos, la sostenibilidad, la paz mundial, y el respeto y cuidado por toda la comunidad de la vida.

Capítulo 5- La crítica al naturalismo: el principio cairológico y los *derechos humanos*.

Por tanto, ni biologicismo ni aislacionismo cultural. Tomar en consideración lo natural en el proceso cultural no supone, pues, considerarnos únicamente como cuerpos,

ni como conjunto de símbolos, sino como “cuerpos” que, reaccionando a partir de las necesidades que compartimos con toda la humanidad, vamos construyendo un mundo de símbolos que nos van a permitir “determinar nuestras propias determinaciones”. “Lo característico de una criatura que produce símbolos es que su propia naturaleza consiste en trascenderse a sí misma. El signo –el producto cultural- abre una distancia operativa entre nosotros y nuestros entornos materiales, y, así, nos permite transfigurarlos en historia”.

Por un lado, el biologicismo niega la potencialidad humana para cambiar los entornos de relaciones en los que se vive. Todo lo cultural –como proceso creativo y transformador- dependerá de las reglas que dicten los “culturgenes”, los cuales determinarán internamente tanto el pensamiento como la misma capacidad genérica de hacer y des-hacer mundos. Por su parte, el aislacionismo cultural niega toda posibilidad de cambio y transformación a la naturaleza, dado que hay una distancia abismal entre lo cultural, lo natural y lo político. Cada esfera se dedicará a sus propios presupuestos, excluyendo cualquier forma de articulación (base de todo proceso de transformación, tanto de los entornos de relaciones sociales, como psíquicos y naturales).

De ahí, que tanto el biologicismo como el aislacionismo cultural, puedan ser considerados como *naturalismos*. Es decir, como tendencias teóricas que tienden a separar los fenómenos de sus contextos y, como consecuencia, a aislarlos de las acciones humanas concretas. La crítica a todo tipo de naturalismo, no tiene por qué ser entendida como una nueva forma de separación entre las reacciones culturales y los entornos naturales. Dicha crítica tiende precisamente a todo lo contrario: a insertar de nuevo la reacción cultural en los contextos de donde nunca debió de haber sido sacada. *Culturalmente hablando*, no existe un mundo de genes “culturales” independientes de las reacciones humanas simbólicas; del mismo modo, que tampoco existe un mundo de símbolos y representaciones que se sostengan en el vacío de sí mismas. *Culturalmente hablando*, lo que existe es un “circuito de *reacción* cultural” a partir del cual los seres humanos, con todo nuestro bagaje biológico y genético, intentamos explicar, interpretar e intervenir en el entorno de relaciones sociales, psíquicas y naturales en el que nos ha tocado vivir y sobre el que podemos proyectar nuestra capacidad genérica de cambio y

· Eagleton, T., op. cit., p. 145.

transformación. El naturalismo, en la versión que sea, supone siempre la negación de dicho circuito y de dicha capacidad de reacción creativa y trasgresora.

Cuando se ha querido explotar a la naturaleza, reproducir ideológicamente un sistema de relaciones sociales o marginar a algún colectivo social de los procesos de reacción cultural, la mejor forma ha sido la de considerarlos como entes ajenos a lo cultural: es decir, como fenómenos naturales y, por consiguiente, estáticos y pasivos. Con ello, se *naturaliza* una determinada forma de acción con respecto a la naturaleza, una determinada configuración de relaciones sociales o, lo que es mucho más grave desde una perspectiva abierta y dinámica de los procesos culturales, a un grupo social concreto, al cual no interesa por el momento incluirlo en los ámbitos de decisión público o institucional.

De ese modo, existen determinados colectivos que han sido excluidos del contrato social de la modernidad capitalista por su mayor “dependencia” con respecto a los procesos naturales: mujeres, pueblos indígenas, gentes de otro color o etnia, o pueblos y grupos que defienden otra metodología de la acción social (por ejemplo, en cuanto a la concepción del territorio) Estos colectivos quedarían marginados de los procesos públicos de configuración institucional, ya que estarían más subordinados que los burgueses-propietarios-hombres-blancos a un conjunto de reglas inmutables – naturales- que determinarán todas sus acciones. Con ello, las bases de la exclusión de tales colectivos del debate público quedaría garantizada “culturalmente”.

Si existe un rasgo que caracterice a la modernidad occidental capitalista, éste ha sido el de la separación absoluta entre lo que se considera cultural (lo nuestro) y lo que no es más que naturaleza (lo de los otros). Naturalizando, con ello, todo un proceso de colonización, invasión y genocidio jamás contemplado por la humanidad a lo largo de su evolución. La naturaleza es lo estático y lo pasivo: basta con enviar a lo natural a los colectivos que nos interese dominar para que la intervención colonial (o patriarcal) quede plenamente justificada. Sin embargo, como afirma Eagleton, “resulta curioso que, precisamente en una época en la que la naturaleza resulta un material tan maleable, se conciba...(como algo) intemporal, ineluctable, indeleble...Muchos fenómenos culturales se han mostrado mucho más persistentes e inexorables que un bosque tropical. Ya sabemos que, en nuestro tiempo, la teoría dominante sobre la naturaleza es una teoría sobre cambio, lucha y variación sin fin. Son los apologistas profesionales de

la cultura, no los exploradores de la naturaleza, los que caricaturizan la naturaleza como si fuera algo inerte e inmóvil”. ¿Qué cuesta mayor esfuerzo: un cambio natural o un cambio cultural? ¿Qué está costando más trabajo, percibir que estamos destrozando la naturaleza con nuestra forma productiva depredadora de los recursos naturales o percibir que, pobres, mujeres, indígenas o gentes de otras etnias diferentes a la blanca occidental también tienen la capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos, capacidad que se le ha negado sistemáticamente desde, por lo menos, los inicios de la modernidad occidental capitalista?

El problema de todo intento “naturalista” -en los términos propuestos por la Escuela de Tartú-, no puede ser resuelto sin constatar que en sí mismo es un proceso ideológico que bloquea la capacidad y la posibilidad humana de reaccionar culturalmente. La peculiaridad del “animal cultural” se expresa en su tensa interacción con los entornos de relaciones en los que vive y actúa: sobre todo, con el entorno de relaciones naturales. Las relaciones entre cultura y naturaleza no deben concebirse como relaciones de enemistad o de premisas sustentadas en algún gen explotador que nos determine para la destrucción de todo aquello que permite reproducir la vida. En realidad, estamos ante un proceso de interacción –sea conflictiva, sea pacífica–, pero siempre, tensa- entre el marco o espacio extracultural y los productos culturales que los seres humanos *producen* en su continuo proceso de reacción simbólica frente al mundo. “Con determinados aspectos de su ser, el ser humano pertenece a la cultura; con otros, en cambio, se liga al mundo extracultural. Del mismo modo, sería poco prudente excluir categóricamente el mundo animal de la esfera de la cultura, ya que el límite entre ambos es incierto, y definir algunos hechos concretos como pertenecientes a la esfera de la cultura o a la extracultural es posible sólo en forma altamente relativa”.

Esto ocurre porque vivimos, no en ambientes separados, sean puramente culturales o naturales, sino en “entornos”. No hay nada que sea, pues, puramente natural ni nada que sea puramente cultural. Un entorno sólo puede existir si existe para algo y para alguien, o, lo que es lo mismo, si permite la relación entre los productos culturales y los procesos naturales. De este modo, un campo se convierte en “entorno” cuando es

· Lotman, I.M., *La semiosfera. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, 3 volúmenes, Cátedra (Frónesis), Madrid, 1998.

· Lotman, I.M., *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Gedisa, Barcelona, 1999, p. 44

usado para la satisfacción de necesidades de la fauna, de la flora y de los seres humanos que en él viven; y una ciudad, deja de ser un infierno de contaminación, de cemento y asfalto, cuando se convierte en un “entorno” urbano dedicado más a la humanización de la vida que a la satisfacción de las exigencias del consumismo y del individualismo. La dependencia mutua entre lo cultural y lo extracultural, que se da en los entornos en que vivimos, predica un origen compartido en el cual no se puede concebir “vida sin entorno”, ni un “entorno para nadie”. Según Edgar Morin, el viviente se genera, se organiza y se reorganiza permanentemente en el seno de la eco-organización. De ahí que no debemos caer en el *dualismo* que disocia el organismo de su entorno, ni en el *monismo* que afirma la absoluta dependencia de uno con respecto al otro. Desde este punto de vista, resultaría inadmisibles pretender explicar el desarrollo de la cultura sobre la base de “relaciones” que le son internas, sin referencia a un entorno que no sólo *es generado por la cultura*, sino que, al mismo tiempo, *posibilita la misma existencia y organización de esa cultura*.

Como vimos más arriba, la conservación, el manejo o aprovechamiento de los recursos naturales se encuentra en directa relación con una determinada configuración de producciones culturales. La historia de las civilizaciones puede ser escrita partiendo de la mutua interrelación entre los diferentes productos culturales de las diferentes y plurales formas de vida y las, asimismo diferenciadas, condiciones ambientales accesibles a cada pueblo. La utilización de los recursos naturales ha sido un elemento constitutivo y determinante de los modelos de desarrollo y de los modos de existencia de los diversos pueblos. Por tanto, la idea de que existan ecosistemas o sistemas naturales fuera del proceso cultural es falaz y responde solamente a un énfasis por mantener separados los conceptos de cultura y naturaleza.

Es esa misma constatación la que nos empuja, como animales culturales, a elevarnos “culturalmente” de todos los determinismos que intentan imponernos sus dogmas, sean naturales o meramente culturales. Lo que a nosotros nos interesa es que, a

· Maturana, H., y Varela, F., *El Árbol del Conocimiento: Las bases biológicas del conocer humano*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984

· Morin, E., “Por la ciencia” artículos aparecidos en *Le Monde* durante el mes de Enero de 1982 e incluidos en *Ciencia con conciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984

· Freitas, Marcílio de, “Nuanças da sustentabilidades: visoes fantásticas da Amazônia”, en Marcílio de Freitas (org.), Marilene Corrêa da Silva Freitas e Louis Marmoz, *A Ilusao da Sustentabilidade*, Governo do Estado do Amazonas/Editora da Universidade Federal do Amazonas/ UEA, Manaus, 2003.

partir del reconocimiento del continuo naturaleza-cultura “nos vamos elevando” de los procesos corporales y naturales para ir creando otro marco, ya plenamente humano – pero no por ello enemigo de lo natural-, desde el que desplegar nuestras potencialidades. Por ello, parafraseando de nuevo al escritor amazonense Tocantins, el río manda sobre la vida y la vida manda sobre el río. Es a partir de ese nuevo marco, de esa nueva “determinación” cultural/natural como podemos enfrentarnos no sólo frente a los reduccionismos biologicistas que pretenden hacernos depender de los “estados de hecho” naturales (como si estuvieran intocados por lo cultural) sino, lo que es mucho más importante para nuestra argumentación, contra todo tipo de dinámica cultural “determinista” que “naturalice” o “cosifique” *los hechos que construimos*, haciéndonos creer que no dependen de nuestra creatividad y nuestra acción, sino de alguna instancia trascendente, tenga el nombre de Dios, de Legislador, de Sujeto abstracto o de *Naturaleza*.

Por todas estas razones, aunque no tengamos otro remedio que reconocer que la reacción cultural ante los entornos de relaciones sociales, psíquicas y, por supuesto, naturales tengan su arranque en los procesos evolutivos biológicos dirigidos a la satisfacción diversificada de nuestras necesidades, también debe admitirse que dichas necesidades son recreadas por el proceso cultural, abriéndolas a nuevas formas de satisfacción y generando nuevas necesidades en función del conjunto de valores que creamos y mantenemos a la hora de desplegar nuestra capacidad humana genérica de hacer y des-hacer mundos. Sin caer en nuevos determinismos naturalistas o mecanicistas, no podemos (ni debemos) olvidar que las necesidades expresadas culturalmente revelan un fondo infraestructural¹, o económico-biológico² que es, a su vez, modificado por lo que podemos denominar el “principio cairológico”. Con lo que estaremos sentando las bases para una crítica radical a toda forma de naturalismo que aisle los fenómenos entre sí y con respecto a los seres humanos.

Este principio procede del término *Kairós*, es decir, del aprovechamiento de circunstancias favorables para la invención, para la creatividad y para la transformación de lo que nos viene dado, natural o culturalmente. A través del proceso cultural los animales culturales hemos “semiotizado” nuestro entorno. No olvidemos nuestra

¹ Harris, M., *Antropología cultural*, Alianza, Madrid, 2002

² Arnold, D., op. cit.

definición de proceso cultural: *La continua construcción, transformación e intercambio de “signos”, es decir, de relaciones entre los conjuntos de objetos y acciones que, en el marco de una determinada situación de poder, permiten a los seres humanos reaccionar colectivamente sobre el entorno en el que viven*. De este proceso de “semiotización” surgen dos consecuencias:

1ª- la reacción cultural frente al entorno en el que nos relacionamos supone pasar del conjunto de “señales” –dato estático y espontáneo de la naturaleza: las nubes que pasan por el cielo o el contorno de una pisada de un animal al que intentamos dar alcance-, al conjunto de “signos” -entendido como el punto a partir del cual aprendemos a articular mensajes y a relacionar lo que antes era una mera señal física con lo que ahora es un hecho cultural: los análisis meteorológicos o las huellas

Y 2ª- sobrepasar las determinaciones meramente “adaptativas” a los entornos, las cuales bloquean nuestra capacidad de articulación cultural de la realidad, para dedicarnos al propio proceso de “transformación” de nuestras vidas con base en el proceso de construcción y prospección de alternativas reales y posibles.

Por esa razón, en el ámbito de los procesos culturales no podemos quedarnos únicamente en la reivindicación de la identidad, como si la cultura se redujera a la conciencia de la pertenencia a un lugar y a una sola forma de ver el mundo. Si las acciones humanas tuvieran un solo camino por el que transitar y produjeran un solo y único significado al conjunto de relaciones en el que vivimos, todo quedaría reducido a la “tautología” de la identidad: el yo es el yo, y el otro será reconocido si es comparable o reducible a mi yo. Pero esto, afortunadamente, no es así. No existe un único camino por donde transitar culturalmente y no existe un único sentido intrínseco, inmutable, determinado y determinante del mundo. En realidad, la actividad humana –si es que se tiene suficiente poder y autoridad para ello- propone siempre nuevos sentidos a su reacción cultural y a los procesos naturales que están en su base. Abrimos nuevas posibilidades, y lo hacemos “en esta vida”, en “este entorno de relaciones”, dado que no podemos dejar de reconocer que tanto los otros como la naturaleza están ahí, que nos expulsaron del paraíso y que no tenemos otro tiempo que el tiempo de la vida que nos ha tocado vivir. “Cairológicamente” no vivimos para la muerte o para la eternidad, sino para alcanzar la plenitud de nuestra vida planteando nuevos sentidos y prospecciones de futuro en la brevedad del tiempo que tenemos.

Lo cairológico significa, pues, en un primer momento, *antagonismo* frente a todo intento de “naturalizar” tanto la cultura como la naturaleza, impidiéndonos plantear nuevos sentidos. Toda transformación de la realidad no vendrá dada ni por sí misma, ni estará garantizada por alguna instancia trascendental/natural, sea del tipo que sea. Como defendió Norbert Elias, todo presupuesto “naturalista” tiende a empequeñecer lo humano frente alguna entidad todopoderosa que lo condiciona y lo determina; y, en vez de afirmar sencillamente el poder constitutivo de los sujetos, se detiene en la conciencia de sus limitaciones, como si éstas fueran infranqueables: la mujer en lo privado, el indígena en su territorio... El principio cairológico no parte, pues, de metafísicas “debilitadoras” de la capacidad constitutiva de los seres humanos; sino más bien de la acumulación, no de capitales o de recursos, sino de luchas antagonistas contra aquellas formas de relación que obstaculizan el pleno desarrollo de la praxis humana de valorización del mundo, sean estas económicas, sociales, filosóficas o políticas. De ahí que, en un segundo momento, lo cairológico se oponga a la reducción solipsista y homogeneizadora del mundo, reivindicando siempre la *apertura a la diversidad* de entornos, de formas de vida, de producciones culturales, de luchas sociales, de contextos naturales, sociales, económicos, políticos o culturales. Ni la naturaleza ni la cultura son procesos cerrados, homogéneos y terminados. Al estar abiertos continuamente a las presiones de la diversidad social, biológica y política, son procesos que están permanentemente en situación de desequilibrio, oscilantes, inestables, sometidos a tensiones compensadoras y descompensadoras: son procesos, pues, en movimiento y en continuo conflicto. En definitiva, son procesos sometidos a la historia. Lo cairológico, en fin, supone, en un tercer momento, sentar las bases de la *mutua interrelación* entre nosotros y los otros, entre lo cultural y lo natural, rota o bloqueada por los sistemas totalitarios de relación social y natural. Un antagonismo plural que dependerá, pues, de la pluralidad de las formas de antagonismo y de reacción cultural creativa contra cualquier forma de homogeneización autoritaria o colonial.

Lo cairológico, pues, comparte las características de todo *conocimiento nómada*, tal y como lo formularon Deleuze y Guattari: a) un conocimiento del “afuera”: es decir, una forma de acercamiento al mundo contando con el mundo real, tanto natural

· Elias, N., *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*, Península, Barcelona, 2000

· Deleuze, G., y Guattari, F., “Tratado de Nomadología” en *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002, pp. 359-432

como cultural, y no un conocimiento de “gabinete”; b) un conocimiento “no simétrico”, es decir, opuesto, al que domina en los centros culturales, es decir, un pensamiento descentrado, procesual, problemático y basado en la existencia de acontecimientos que dinamizan la realidad y procesos naturales de los dependemos para reproducir la misma vida; c) un conocimiento de las “singularidades/particularidades”: que construya y celebre el mestizaje, la interrelación, la mezcla de diferentes percepciones y procesos culturales, manteniendo la conciencia de que, lo queramos o no, seguimos siendo *animales* culturales; y d) un conocimiento, en definitiva, que no le pertenece a ningún sujeto trascendental ni a alguna totalidad social o política cerrada y excluyente, sino un pensamiento “abierto totalmente al devenir y al proceso”, a la historia, al cambio, a la continua transformación de la realidad en función de la búsqueda de una vida digna para todos los seres humanos. Así es como lo cultural se eleva sobre lo natural sin renunciar a sus condicionamientos y a los contextos desde, y para los que, surge.

En palabras de Antonio Negri, lo cairológico, no es más que el proceso a partir del cual las formas culturales se proyectan sobre la realidad para comprenderla, organizarla e interpretarla. Pero, partiendo siempre de la existencia previa de esa realidad, frente a la cual reaccionamos culturalmente. “En tal sentido –defiende Negri- lo que defino como *kairós* es el punto temporal ejemplar de apertura, de invención del ser en el borde del tiempo” y –añadiríamos nosotros- del espacio natural y cultural en el que se enmarca el proceso de humanización. En ese sentido, lo cairológico tiene mucho que ver con una concepción radical y crítica de los *derechos humanos*.

Si ha habido un producto cultural concreto que se ha visto sometido con mayor virulencia a los procesos de naturalización, éste ha sido el de los derechos humanos. En vez de considerarlos como lo que son: producciones culturales –signos- surgidos como reacción frente a determinados y específicos entornos de relaciones, se los ha presentado como una categoría cuasi-biológica con la que los seres humanos vienen al mundo. Desde esa ideología “naturalista” de los derechos humanos, no se trata de que lleguemos a este mundo en el marco de contextos concretos de división social, sexual, étnica o territorial del hacer humano que facilitan u obstaculizan el acceso a los bienes necesarios para una vida digna. Llegamos a este mundo “dotados de derechos”, es decir, de facultades y prerrogativas que nos facultan para exigir a que los poderes públicos –

· Negri, A., *Il Ritorno. Quasi un'autobiografia*, Rizzoli, Milano, 2003, p. 123.

estos, asimismo, aislados de tales procesos de división del hacer humano- trabajen para que los que hemos nacido con los derechos podamos disfrutarlos de una vez para siempre.

Aparte de lo fantasmagórico de la propuesta: reclamamos derechos, no bienes; la “naturalización” de los derechos humanos nos lleva a pensar que son algo conseguido por “la humanidad”, no algo que hay que conseguir cotidianamente por movimientos y organizaciones que luchan por la generalización del acceso a los bienes por parte de todas y de todos. Si ya tenemos derechos, lo único que hay que hacer es reivindicar al Estado a que los pongan en práctica. Da igual que la lista de derechos con la que pretendidamente nacemos haya sido redactada desde una perspectiva cultural concreta: la metodología de la acción social del Occidente capitalista. Da igual que en la práctica los derechos sean violados constantemente por ese mismo Estado que debería trabajar para su implementación activa. Da igual que lo único que se garantice jurídicamente sean algunos derechos –los derechos de la mente: expresión, religiosidad, información...- en perjuicio de los derechos corporales: trabajo, alimentación, salud... Todo da igual porque hemos nacido con los derechos y dedicaremos nuestras vidas y nuestras luchas, no a conseguir los bienes necesarios para la vida digna, sino los derechos que indirectamente nos acercarán a los mismos. Estamos de nuevo ante el “complejo de Zenón”: en la carrera entre los que exigen los bienes para vivir y estos mismos bienes siempre intermediarán unos derechos y unos procedimientos que van a impedir que los alcancemos: si yo tengo derecho a...y el empresario o multimillonario tiene derecho a...en la discusión entre ambos “derechos” se nos irá la fuerza y la capacidad de luchar contra los procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano que es, precisamente, donde se dirimen las reales cuestiones con las que se enfrenta cotidianamente los seres humanos.

Los derechos humanos son el término convencional a partir del cual se ha intentado resumir la ancestral lucha de los seres humanos por conseguir los bienes necesarios para una vida digna, y no únicamente garantías jurídicas que, eso sí, son de una enorme importancia a la hora de consolidar el producto de esas luchas. Los *derechos humanos* no son *prima facie* “derechos”. Son más bien procesos de lucha por la dignidad humana que se materializan en la asunción interactiva de deberes para con los demás, para con nosotros mismos y para con la naturaleza. Sólo si tenemos suerte y,

sobre todo, acceso a los procedimientos políticos y legislativos, estas luchas acabarán siendo garantizadas por los sistemas jurídicos.

No son algo conseguido. Son algo que se consigue cotidianamente a través de las luchas por poner en práctica ese principio cairológico que nos proponía Antonio Negri: un principio de apertura de los circuitos de *reacción* cultural; un principio de antagonismo frente a los procesos de división del hacer humano; y un principio de encuentro y contacto, de nuevo, de apertura a lo que viene de afuera, de los otros, de aquellos que han sufrido y sufren la opresión y la explotación.

En ese sentido, las luchas por los *derechos humanos* “humanizan” el mundo, ya que apelan a la promoción de las capacidades humanas de transformación y de superación constante de las situaciones que bloquean los procesos culturales y con ellos la obstaculización del despliegue proteico de la naturaleza humana, lo cual es siempre el blanco de las políticas y propuestas culturales autoritarias y totalitarias. Los *derechos humanos* “humanizan”, es decir, proponen la humanización de los seres humanos, pero no porque sean la manifestación de alguna *condición humana* ancestral que se concreta en un momento espacio/temporal concreto. Si partimos de esa perspectiva acabamos fuera del principio cairológico. Los *derechos humanos* “humanizan”, no en sí mismos o por sí mismos, sino porque son el vehículo que los actores sociales antagonistas al orden existente han *creado cairológica y convencionalmente* para enfrentarse a todo tipo de cierre de los procesos culturales y a todos los obstáculos que los sistemas autoritarios oponen al libre e igual despliegue de la capacidad humana colectiva de crear y transformar el mundo

Capítulo 6- Hacia la construcción del imaginario ambiental *bio(socio)diverso*: El Imperativo Ambiental

6.1 *Bio(socio)diversidad* y deberes básicos: procesos naturales y aspectos procedimentales y éticos de las luchas por la dignidad humana en relación con la naturaleza.-

Si partimos de esta consideración deontológica de los derechos humanos como productos culturales (no facultades innatas), a partir de los cuales *nos auto-imponemos deberes* con respecto a los otros, a nosotros mismos y a la naturaleza, hablamos, en

primer lugar, de “procesos” de construcción de condiciones para el respeto, la reciprocidad, el reconocimiento y la redistribución. No estamos hablando de algo que se da en el vacío de una naturaleza humana idealizada, sino en la constatación de que no estamos solos, de que nada podemos hacer solos, de que nuestras autodefiniciones dependen de las miradas de los otros, y, por último, de que habitamos espacios naturales y sociales en los que somos responsables, no sólo de lo que nos ocurra a nosotros, sino a los otros y, lo más importante en este momento, al Gran Otro u Otra, es decir, a la naturaleza.

No se trata de afirmar la existencia de derechos “humanos” de la naturaleza, ya que si así hiciéramos recaeríamos en la consideración individualista y pasiva que rechazamos: desde esta concepción pasiva, cualquier cosa puede tener derechos, ya que éstos están desgajados de las luchas por la vida digna. Nosotros nos separamos de tales premisas y negamos que la naturaleza tenga “derechos”, más bien, entre los deberes que nos imponemos como seres humanos en el momento de relacionarnos con la naturaleza, también asumimos una serie de obligaciones con respecto a ésta, tan importantes y necesarias como las dirigidas a los otros seres humanos o a nosotros mismos. Es decir, en la línea que defendemos a la hora de entender los derechos humanos, no como facultades innatas del ser humano, sino como deberes que nos imponemos en el ámbito del proceso cultural, destacan con especial relevancia, dado el maltrato y la destrucción sistemática que ha padecido y la coimplicación entre naturaleza y cultura que hemos defendido en estas páginas, las obligaciones que asumimos con respecto a la naturaleza. Veamos por qué.

1º- El ser humano y los procesos naturales en los que interviene están sometidos a las mismas leyes naturales que cualquier otra especie. No hay una garantía de seguridad trascendente que proteja indefinida e irrestrictamente a los seres humanos de los destrozos que provocan en el entorno en el que actúan. Ni la biología ni el estudio ecológico más optimista pueden fundamentar esa tendencia ilustrada a encumbrar la razón humana (occidental) a autocomprenderse como superior a los procesos naturales que indiscriminadamente explota. Tanto es así que los sistemas naturales, nos dicen los biólogos, son completamente aptos para persistir en ausencia de la especie humana y, asimismo, siguen, y seguirán, condicionando nuestra percepción del mundo a pesar de estar, podríamos decir, enterrados por millones de años de producción cultural. Tal y

como defiende la llamada psicología del aprendizaje, los seres humanos tendemos a olvidar (o a ocultarnos) que los estímulos condicionados culturalmente con los que llenamos nuestras vidas cotidianas (formas culturales de comer, formas culturales de practicar el sexo, formas culturales de beber...) dependen de lo que ellos denominan “estímulos incondicionados” (hambre, reproducción, sed...), por lo que acabamos dando más importancia a aquellos que a éstos, dejando cada vez más de lado nuestra propia naturaleza de seres biológicos condicionados por su entorno. Como animales culturales, tenemos el deber de *respetar* el entorno en el que pretendemos seguir viviendo, construyendo constantemente formas culturales *diferenciadas* en lo que respecta a la nutrición, a la sexualidad o a la bebida y, por supuesto, al acceso igualitario a tales bienes por parte de todos.

2º- Los recursos naturales son limitados. Las reservas de recursos naturales no son infinitas y, tarde o temprano, acabarán agotándose. El proceso cultural occidental parte de una aceptación dogmática en su capacidad “fáustica” de innovación que le permite albergar la creencia de que los problemas que ahora plantea serán resueltos técnicamente en el futuro. Como seres que nos imponemos derechos humanos, es decir, obligaciones de actuar en un determinado sentido, asumimos el deber de interactuar con *reciprocidad*, es decir, de saber devolver lo que hemos recibido o lo que hemos robado en nuestro afán de progreso y beneficio continuo. Tenemos, pues, el deber de *solidarizarnos*, primero, con los procesos naturales –colaborando con ellos- ya que ellos son los que nos van a permitir construir los instrumentos necesarios para la supervivencia; y, asimismo, de *solidarizarnos* con aquellos individuos y grupos que han sufrido procesos coloniales a partir de los cuales se les ha impedido acceder con facilidad a sus propios recursos: individuos y grupos, como es el caso de los pueblos indígenas, que constituyen un impresionante factor de humanización del entorno, debido, sobre todo, a su estrecha relación con los procesos naturales. El deber no consiste, en este caso, sólo en aumentarles su riqueza y sus beneficios económicos, sino en crear las condiciones –entre las que destaca el saber retirarnos de sus territorios y de sus mentalidades-, de tal modo que les permitan a ellos mismos proteger y promover sus propios y *diferenciados* conocimientos tradicionales, mucho más cercanos a la reciprocidad con la naturaleza y con los otros seres humanos que las formas

epistemológicas y productivas occidentales que se les han impuesto a lo largo de los últimos cinco siglos.

3º- El mundo biológico no se comporta de un modo simple y unilineal, sino de un modo complejo y plurilineal. Es decir, todo está en mutua interacción y en mutua dependencia: lo que le ocurra a un bosque o a una selva, repercutirá en lo que le ocurra a un río o a una determinada especie de animales. Por un lado, esa mutua interacción y dependencia es, precisa y paradójicamente, lo que asegura la biodiversidad. Si sólo hubiera una especie de animales, un tipo de bosque o una misma concentración de humedad, todo lo natural sería un proceso homogéneo que ni siquiera necesitaría para reproducirse la interacción entre sus componentes. Dado que para la polinización se requiere la intervención de diferentes y plurales entes y condiciones naturales, la necesidad de interacción supone necesariamente la biodiversidad para poder llevarse a la práctica con éxito. Pero, por otro lado, esa interacción y esa biodiversidad se dan en una escala temporal amplísima, que no coincide con los tiempos de la productividad alocada e inconsciente que exigen las sociedades de consumo indiscriminado. El calentamiento de la atmósfera y el consiguiente derretimiento de los círculos polares no van a ser fenómenos que se den de aquí a unos meses. Tardará su tiempo, pero, dadas las resistencias de los países industrializados a aplicar la Convención de Kyoto que recomienda la reducción del 5% de las emisiones venenosas a la atmósfera, llegará irremisiblemente. El progreso inmediato, rápido y continuamente creciente, no percibe el daño que produce en la naturaleza, dada la amplia escala temporal bajo la que los procesos naturales actúan, tanto en su reproducción como en su destrucción.

Debemos, como seres humanos, reconocer la diversidad natural. Y, junto a ella, la importancia de los conocimientos tradicionales que los pueblos y formas de vida más cercanos a la naturaleza aplican. No por primitivismo, sino realmente por todo lo contrario. Es decir, por un humanismo aprendido a partir de la continua interacción con esa diversidad natural y con esas escalas temporales amplias que exigen, como decimos, el reconocimiento de nuestra inferioridad y de nuestra peligrosidad a la hora de relacionarnos “ideológicamente” con la naturaleza. Respetar y reconocer la diversidad

· Freitas, Marcílio de, “Fragmentos de utopias do século XXI: projeções e controvérsias”, en Freitas, M., (org.) et. al., op. cit. pp. 275 y ss.

natural, nos induce a respetar y reconocer la diversidad social y humana. No somos los únicos en el conocimiento del medio. Quizá seamos los que menos lo conocemos. Las formas *indígenas* de vida nos muestran la posibilidad de otra forma de producir, de otra forma de relacionarnos con el medio y de otra forma de respetar a los demás y a nosotros mismos. Por eso, el general brasileño Rondón, decía que al encontrarse con pueblos indígenas, el soldado debería antes dejarse matar que atentar contra la vida de aquellos que aún hoy siguen uniendo lo humano y lo natural en sus formas culturales de relacionarse con el mundo en el que viven.

Y 4º- Si dichas interacciones humanas con el entorno respetasen la bio(socio)diversidad, los mecanismos de regulación entre los distintos y diversos componentes de los sistemas naturales estarían asegurados. Sin embargo, la intervención humana homogeneizadora y preocupada únicamente por el beneficio económico inmediato, ha modificado sustancialmente la velocidad y los equilibrios entre tales procesos. Un bosque, en su escala temporal amplia, se “limpia” a sí mismo de elementos rechazables para su supervivencia. Al “ser” limpiados rápida y continuamente por agricultores o comerciantes de madera, esos procesos naturales se quiebran y desaparecen. Ahora bien, ¿Qué hacer? ¿Convertir la naturaleza universal en un inmenso “parque natural” intocable incluso para los que viven en él y de él? Si así fuera recaeríamos en las visiones esencialistas y pasivas de los derechos humanos. Lo cual es lo que queda más lejos de las intenciones de estas páginas. Nuestra conclusión reside en constatar la estrecha correlación que se da entre la acción humana y los procesos naturales. *Hoy día, un medio natural completamente aislado de la sociedad humana puede considerarse tan artificial como una intervención directa*. Lo cultural está tan incluido en la naturaleza, como la naturaleza lo está en lo cultural (aunque por aquel proceso de olvido de los “estímulos incondicionados” nos veamos inducidos a despreciar esta segunda parte de la cuestión) Por ello mismo, estamos obligados, como seres que defienden los derechos humanos, a *redistribuir* recursos económicos y recursos de conocimiento, tanto tradicionales como modernos, asumiendo deberes en cuanto a la creación y reproducción de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales que posibiliten ese respeto, esas reciprocidades y esos reconocimientos.

· Corrêa da Silva Freitas, M., “Fundamentos da cultura solidária e sustentabilidade na Amazônia”, en Freitas, M., (org.), et. al., op. cit. pp. 205 y ss. Cfr., asimismo, el trabajo de Marcos Frederico Krüger, *Amazônia. Mito e Literatura*, Valer Editora, Manaus, 2003

6.2.- *Dune* de Frank Herbert y el *Imperativo Ambiental*: los deberes de “sustentabilidad” y de “precaución”.-

Teniendo en cuenta las tesis del sociólogo Charles Perrow[·] las relaciones entre los avanzados procesos tecnológicos y científicos y los procesos naturales pueden ser entendidas desde dos características que, partiendo de las interacciones conflictivas que entre ciencia, política y naturaleza, han predominado en la modernidad occidental capitalista: 1) la creación y reproducción de una *complejidad interactiva*, por un lado, externa: entre los componentes de esa interrelación; y, por otro, interna: entre los componentes de cada uno de los factores (humanos y naturales) que en ella están implicados. Esta “trabazón” interactiva ha provocado tal complejidad que se nos escapan las hipotéticas, pero probabilísimas, consecuencias desastrosas para los sistemas ambientales cuando ocurre un accidente como el de Bhopal en la India, el de Chernobil en Ucrania, o el rompimiento del petrolero *Prestige* en las costas gallegas. ¿Cuáles fueron las causas reales: simples fallos técnicos, efectos colaterales de beneficios superiores o el fracaso de todo un sistema productivo basado en la acumulación y en la falta de respeto por todo lo humano y lo natural? Y 2) por lo general, las interrelaciones entre lo humano y lo natural tienden, en el marco del proceso cultural occidental capitalista –desde sus orígenes con tendencia a su globalización-, a establecerse, o, mejor dicho, a *acoplarse rígidamente* a los presupuestos teóricos y axiológicos dominantes, negando que existan alternativas a los mismos..

Por un lado, tal y como afirma Perrow, la rigidez de acoplamiento a los continuos cambios “relacionales” que constituyen los fenómenos sociales y naturales provoca que, cuando ocurra un fallo en el sistema, dicho error o disfunción no puede separarse del resto del conjunto de fenómenos y circunstancias que se dan paralelamente a la tragedia. Lo cual dificulta enormemente la desconexión de lo que funciona mal de la totalidad de los procesos implicados en el mismo[·]. Es la posibilidad del *efecto*

[·] Perrow, Ch., *Normal Accidents: Living with High-Risk Technologies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999

[·] El caso de la tragedia del petrolero *Prestige* es paradigmática: un conjunto de problemas técnicos, *acoplados rígidamente* a fenómenos naturales y a incompetencias políticas con respecto a lo medioambiental, impidió, en los primeros momentos, distinguir entre las diferentes causas que produjeron la contaminación de gran parte de las costas del norte español.

cascada de reacciones que pueden desembocar en alguna catástrofe como las más arriba mencionadas; y nos coloca también en lo que Jorge Riechmann denomina el efecto *Hidra*, es decir, es tal la simbiosis estrechísima que se da entre los problemas y las soluciones, que “el crecimiento de los primeros *deja atrás sistemáticamente* a las segundas...la información y la tecnología de control no resuelven tanto los problemas de complejidad cuanto aumentan su dominio mediante la generación de nuevos problemas de complejidad”. Y, por otro lado, ese “acoplamiento rígido”, según nuestra interpretación, nos informa de las dificultades de la ciencia y la economía capitalistas para llevar adelante cualquier forma de *sustentabilidad* en el marco del desarrollo de los países empobrecidos, ahora absolutamente condicionados y contaminados gracias a la exportación al Sur de las industrias más ecológicamente peligrosas.

Curiosamente, uno de los textos más importantes para plantear una reflexión medioambiental desde las luchas por conseguir y reproducir una vida digna, es la novela *Dune*. La acción de la novela está situada en el marco de Arrakis, un planeta que ha sufrido las consecuencias de esa complejidad interactiva tratada rígidamente por la ciencia y la política. En Arrakis existe una total falta de agua, pero, para su desgracia, está provisto de una inmensa cantidad de riqueza natural (la “especia”), la cual es ansiada por todo el universo. Una de las autoridades más importantes de Arrakis es Kynes, el Ecólogo. Encargado de crear y mantener el equilibrio en un entorno peligrosamente abocado a la muerte, y después de una serie de peripecias, Kynes se halla en trance de morir atrapado por las fuerzas negativas del planeta que él mismo había tratado de “humanizar”. En esos momentos, Kynes contacta espiritualmente con su padre y antecesor en el cargo de Ecólogo y entre ambos van formulando los contenidos precisos para construir una cultura de derechos/*deberes* humanos con respecto a la naturaleza.

1º- “cuantas más vidas existen en un sistema, mayor es la cantidad de posibilidades de preservarla”

· Riechmann, J., “Bromas Aparte: lo sencillo es hermoso” en Riechmann, J., y Tickner, J., (edit.), *El principio de precaución. En medio ambiente y salud pública: de las definiciones a la práctica*, Icaria, Barcelona, 2002, p. 150; “el caso del insecticida DDT llama fuertemente la atención sobre el hecho de que para cada solución, a menudo, hay un problema (lo cual debería refrenar nuestro optimismo). Esto no tendría que detener la búsqueda de mejoras, pero sí que debería reforzar la humildad en lo que se refiere a certidumbres científicas, sociales y económicas” en Green, R., y Kohler, B., “Judging the danger – Citizens and control Risk assessment and the Precautionary Principle”, manuscrito citado por Riechman y Tickner, op. cit. p. 151

- 2º- “la vida aumenta la capacidad de un ambiente para *sustentar* la vida “
- 3º- “a una mayor cantidad y calidad de vida, habrá una mayor diversidad ambiental y, al contrario, a una gran cantidad de diversidad ambiental, mayores son las posibilidades de crear y reproducir la vida.
- 4º- “dado el grado de desarrollo de las formas de vida humanas y naturales que se dieron en el planeta, ya no hay vida ni diversidad “naturales”:la vida “natural” y la diversidad ambiental no se dan solas, sino que se requiere la interacción entre ser humano y naturaleza.
- 5º- “por tanto, un deber básico con respecto a la naturaleza consiste en reconstruir la acción humana, no como una forma de destrucción, sino de construcción y reproducción ambiental”.
- 6º- “la más alta función de un proceso cultural ambiental es la comprensión y *prevención* de las consecuencias que surjan en el marco de la interacción naturaleza-cultura”
- 7º- “las peculiaridades físicas de un mundo acaban por quedarse inscritas en su historia económica y política”

Los tres primeros elementos de estos *siete mandamientos eco-ambientales* tratan sobre el tema de la vida como algo que propicia la vida y la relación dialéctica establecida “naturalmente” entre vida y diversidad. Los puntos 5 al 7, giran sobre los deberes humanos de reconocimiento, respeto, reciprocidad y redistribución, englobados en tres aspectos: la acción humana ambientalizada, la prevención de las consecuencias y la estrecha conexión entre los mecanismos políticos y económicos y los procesos naturales (siendo el punto 4, un elemento de transición entre la vida y la cultura)

De estos *siete mandamientos eco-ambientales*, se puede deducir un principio que nos sirva de guía general para formular deberes con respecto a la relación ser humano-naturaleza y, si fuera posible, positivizar dichos valores en normas a partir de las cuales podamos exigir a los poderes públicos y privados el cumplimiento de los compromisos que con tanta facilidad se firman en la arena internacional, pero que después se incumplen sistemáticamente. Es lo que Hans Jonas denominó, parafraseando el imperativo categórico kantiano, el “imperativo ecológico”, al cual nosotros preferimos denominar, después de algunos cambios sustanciales, el *imperativo ambiental*.

Jonas formulaba su principio ecológico de la siguiente manera: *actúa de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con el mantenimiento de una auténtica vida humana sobre la tierra*. Aunque la formulación del principio es de una importancia crucial al pasar del campo de las motivaciones morales (consideradas a priori por gran parte de la filosofía occidental que sigue a Kant) al de los efectos de las acciones reales de los seres humanos en su “inevitable” interacción con la naturaleza, sin embargo, se centra demasiado en los aspectos antropocéntricos y culturales: la acción humana debe ir dirigida al mantenimiento de una auténtica vida humana, dejando al margen la necesaria interrelación entre procesos culturales y naturales. Nosotros preferimos reformular dicho principio de la siguiente manera: *actúa de tal modo que las consecuencias de tus acciones sobre la naturaleza y la sociedad sean compatibles con la producción y mantenimiento de la diversidad biológica, social y política, fines genéricos que constituyen el eje sobre el que pivota una cultura de derechos humanos basada en las luchas particulares por la dignidad humana*. Como Hans Jonas y Frank Herbert, priorizamos la exigencia de interrelacionar las acciones, no sólo con las causas de los fenómenos, sino, fundamentalmente con las consecuencias sociales y naturales de la acción. En segundo lugar, defendemos que los objetivos de toda acción humana deben ser la creación y reproducción de las diversidades ambientales, es decir, naturales, sociales y políticas. Y, en tercer lugar, relacionamos tales fines de pluralidad y diversidad con la construcción de una cultura de derechos humanos no reducidos a una sola de sus formas de implementación: la jurídica. Dicha cultura de derechos humanos tiene más que ver con la materialización *en forma de deberes* de las continuas y diferenciadas luchas por la dignidad humana, las cuales tienden siempre, como decimos, a la producción y mantenimiento de las diversidades ambientales. Todo ello en

· Jonas, H., *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1975 (para Jonas, “la ética hoy debe tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana y de la misma supervivencia de la especie”, con lo que su famoso principio de responsabilidad podría denominarse como “principio *Anti-Nemrod*”) En 1985, Hans Jonas publicó la segunda parte de *El principio de responsabilidad*, bajo el título *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad* (publicado en castellano por Paidós, Barcelona, 1997) y en cuyo desarrollo aparecen tres elementos básicos de la teoría de Jonas: las virtudes de la *cautela*, de la *moderación en la acción* y el pensar en *las consecuencias*. A partir de estos elementos, Jonas define la “heurística del temor” como el medio por el cual podremos adquirir una mayor “conciencia del peligro y, así, tener el *deber de actuar* siguiendo una ética de la responsabilidad. *Nuestro deber* –afirma Jonas– *es saber que hemos ido demasiado lejos, y aprender nuevamente que existe un demasiado lejos*, en *Técnica, medicina y ética*, op. cit., p.143

aras de un tratamiento flexible, plural, diferenciado y consciente de las consecuencias de esa complejidad interactiva bajo la que se dan las relaciones entre cultura y naturaleza.

Así, para la creación y reproducción de la bio(socio)diversidad, tendríamos que potenciar nuestra capacidad de auto-imponernos, en las luchas por el acceso igualitario y digno a los bienes materiales e inmateriales, dos *deberes* importantísimos para llevar adelante ese “imperativo ambiental”, cada uno de los cuales impondrá, por su propia dinámica, un conjunto de (sub)deberes que irán *dotando de contenido* a nuestro imperativo:

1) el deber de proteger y promover la “sustentabilidad” ambiental y social en nuestras relaciones con el medio. Y 2) el deber de “precaución” ante las incertidumbres y falta de previsión de las consecuencias sociales y naturales de las políticas económicas y ambientales del modo capitalista de producción, hoy en día a punto de convertirse en la forma globalizada de explicar, interpretar e intervenir en el mundo.

6.2.A- El deber de sustentabilidad *ambiental*.-

Nuestra concepción de los “derechos humanos” como la materialización *cultural* de los deberes que surgen de las luchas por la dignidad humana, le otorga especial importancia al conjunto de Convenciones y Cumbres mundiales, autodenominadas, de “derechos humanos”. Para nosotros, los derechos humanos son el conjunto de prácticas y procesos sociales que concretan en un momento determinado la lucha por la dignidad humana (tal y como la hemos expuesto con anterioridad) En ese conjunto de procesos y prácticas sociales lo primero que surge es el reconocimiento del deber, es decir, de la auto-imposición de compromisos que materialicen y concreten las luchas sociales. Por ello, el objetivo básico de toda Cumbre o Convención Internacional de *derechos humanos* no es otro que el de formular los deberes que, en relación con la temática de que se trate, los gobiernos, entidades privadas y organizaciones sociales deben implementar. Estas Convenciones, pues, no tratan de formular derechos, ya que ni siquiera tendrían la legitimidad y la capacidad jurídica necesarias para crear normas. En estas Convenciones, lo que se intenta es formular, de un modo más imperativo que la mera reivindicación sentimental o literario-estética, los deberes que la comunidad se autoimpone para tratar con determinadas materias que han sido llevadas a la discusión

pública a causa de las continuas luchas por la consecución de una vida digna. Hay países y entidades públicas y privadas que firman los resultados de tales deliberaciones y otros países y entidades que ni siquiera están presentes en las mismas: los que las firman *se comprometen* a llevar a cabo políticas públicas en beneficio de tales conclusiones: entre dichas políticas públicas, está la tarea importantísima de llevar esos “compromisos” a derechos. Los cuales, por su parte, servirán como instrumentos privilegiados, no para “reconocer” *derechos* preexistentes, sino para poder exigir judicialmente, a un nivel nacional como internacional, los deberes asumidos previamente en las reuniones internacionales. Hay otros países, fundamentalmente los países ricos y desarrollados, que firman para después incumplir sistemáticamente los compromisos asumidos. Y, en fin, hay otros, básicamente los Estados Unidos de Norteamérica, que ni siquiera firman las conclusiones finales y, por tanto, se consideran fuera de la comunidad que se autoobliga –aunque sea hipócritamente- a cumplir con las propuestas de tales Convenciones y Cumbres.

En el caso del tema ambiental, destacan aquellas Convenciones que han llevado la reivindicación de la sustentabilidad, de mero ejercicio académico o reivindicativo a la categoría de *deber*, es decir de auto-imposición de trabas e impulsos a la acción siguiendo una determinada línea lo más compatible posible con las luchas por la dignidad. Concretamente, nos referimos a la Cumbre Mundial de Rio de Janeiro celebrada en 1992 y la Cumbre Mundial de Johannesburgo de 2002, en donde se han intentado establecer las bases de los deberes a cumplir en relación con el medio ambiente. De los resultados de tales Cumbres, deducimos que para hacer sustentable nuestra relación con el entorno, no basta con el mantenimiento “sostenido” de políticas de desarrollo basadas en el crecimiento continuo del producto interior bruto. Cuando hablamos de sustentabilidad en el marco de una cultura de derechos humanos implicada en las luchas por la dignidad humana (y no meramente como aumento de los productos interiores brutos de empresas o países), lo hacemos de la asunción de los cuatro deberes básicos de respeto, reconocimiento, reciprocidad y redistribución necesaria para la reproducción de la bio(socio)diversidad, desde donde nos atrevemos a proponer un conjunto de 8 *auto-imposiciones* absolutamente necesarias para que el desarrollo económico pueda “sostenerse” sin atentar contra la “bio(socio)diversidad”:

1) El deber de conocer y divulgar la existencia del desarrollo desigual que se da entre los países y sociedades “enriquecidas” por las explotaciones coloniales y los países y sociedades “empobrecidos” por su posición geoestratégica subordinada y marginada en el orden global. Este desarrollo injusto ha conducido, en estos tiempos de globalización, a que todas las industrias contaminantes y de bajo rendimiento productivo económico se trasladen a estos últimos países, ampliando, si cabe, el abismo entre ricos y pobres.

2) El deber de conocer y divulgar la exigencia de que el conocimiento no puede ni debe ser apropiado por parte de entidades privadas, sean individuos o grandes corporaciones. El conocimiento *debe* ser entendido como patrimonio de la humanidad, cumpliendo con ello la función social que le corresponde en el sentido de mejorar las condiciones que permitan a los pueblos e individuos luchar por una vida más digna.

3) el deber de oponerse tajantemente a las políticas colonialistas que han esquilmo sistemáticamente a las sociedades colonizadas de sus recursos naturales en beneficio propio. Como decimos, desde el colonialismo se han exportado a los países pobres y/o periféricos las industrias más contaminantes; consecuentemente, se ha evitado que en estos países existan regulaciones ambientales adecuadas que impidan la rapiña de los colonizadores y neocolonizadores; y, como colofón, se ha generalizado toda una tendencia colonial a la intervención “humanitaria” –primero creamos el problema y después ofrecemos la solución “humana”- en enormes áreas naturales de los países subdesarrollados.

4) el deber de afinar más en lo que respecta al concepto de *pobreza* y a los indicadores que intentan definirla. No se trata de “cuantificar” la necesidad de dólares para la supervivencia cotidiana, sino de desentrañar los obstáculos y las condiciones que permitan dos cosas íntimamente unidas al concepto de sustentabilidad: la *creación de capacidades* (sistemas educativos, formas organizativas antagonistas) y la creación de condiciones de *accesibilidad* de los considerados “pobres” a los mecanismos públicos de decisión acerca de sus vidas (democracias participativas). A menor posibilidad de accesibilidad a dichos mecanismos, mayor índice de pobreza, por supuesto, no sólo de elementos materiales sino también, y especialmente, de posibilidades políticas de intervención sobre sus entornos sociales y naturales.

5) un desarrollo sustentable debe cumplir con lo que Milton Santos nos recordaba páginas más atrás: una acción homóloga y complementaria entre los diferentes componentes que conforman la bio(socio)diversidad, dejando de lado los aspectos puramente jerárquicos que sitúan las decisiones en centros alejados de, y despreocupados por, las consecuencias de sus decisiones. Es decir, un desarrollo sustentable tiene que partir de políticas de *desarrollo local*. Es desde el conocimiento y las políticas públicas locales como puede plantearse un aprovechamiento “sustentable” de los recursos de un territorio, implicando en él, no sólo a los preocupados por el medioambiente, sino a entidades y organizaciones sociales y políticas responsables de lo que vamos a dejarles a las generaciones futuras.

6) un desarrollo sustentable tiene que partir de los deberes de respeto, reciprocidad, reconocimiento y redistribución en relación con los pueblos y formas de vida que viven sus vidas en los territorios objetos de políticas de desarrollo. No se puede llegar a la sustentabilidad midiendo únicamente factores ecológicos estructurales. Hay que complementar tales estudios con los impactos humanos en el entorno, los cuales estarán influidos, no sólo por aspectos cuantitativos o *tangibles*, sino, también, por aspectos culturales, míticos o religiosos de naturaleza *intangibles*, pero de una fuerza arrolladora si es que pretendemos una sustentabilidad real y enriquecedora.

7) la necesidad de respetar, reconocer y promover *derechos territoriales* a aquellas comunidades que hayan interactuado ancestralmente con el entorno objeto de políticas de desarrollo. No se trata de extender títulos de propiedad a los indígenas, con lo que generalizaríamos la concepción innatista y pasiva de la concepción liberal individualista de los derechos humanos, que ve a éstos como una extensión de la propiedad privada. Se trata de reconocerles su participación activa, física y espiritual, en la construcción de los territorios en los que han vivido ancestralmente y, por tal razón, permitirles ejercer y toma decisiones con respecto a los mismos.

Y 8) reconocer que todo lo anterior no es una concesión a los pueblos empobrecidos por las políticas coloniales de los países enriquecidos con la rapiña colonial, sino el resultado de proceso de luchas sociales concretas en busca de la dignidad humana colectiva.

· Luchas sociales contra los procesos de apropiación de los conocimientos tradicionales y contra la explotación de los recursos naturales autóctonos por parte de las grandes transnacionales. Cfr. Freitas, M., (org.), op. cit. p. 181. Asimismo, consúltese Berraondo López, M., “El caso Awas-Tingni: la esperanza

El *deber* de sustentabilidad, nos está impulsando, pues, a pensar en modos distintos de actuar y comprender el mundo en que vivimos. Todo ello por la conciencia cada vez más creciente de tres elementos: 1) la insustentabilidad de nuestras sociedades y del modo de vida capitalista/consumista en general, el cual en los tiempos de la globalización neoliberal está hundiendo a la mayoría de las poblaciones del mundo en una miseria y en una violencia estructurales de las cuales es imposible salir con los remedios propuestos por los que crean la enfermedad; 2) la convicción genérica de que hay que cambiar un sistema de creencias y unas actitudes científicas y políticas que tratan “rígidamente” (especialización, descontextualización, apego a intereses de acumulación de capital) la complejidad interactiva que se da entre la naturaleza y la cultura: casi nos va la vida en la asunción de esta conciencia; y 3) construir sociedades sustentables necesita por lo menos de *cinco sustentabilidades*: la sustentabilidad “*social*”, basada genéricamente en las ideas de inclusión y equidad social; y, de un modo más concreto, en acciones sociales que favorezcan la emergencia y desarrollo de nuevos actores y movimientos sociales, entendiendo que una sociedad se enriquece y se hace más sustentable mientras mejor exprese las distintas miradas y aproximaciones frente a la realidad. La pregunta sería la siguiente: ¿existen límites naturales a la diversidad social y cultural que puede contener una comunidad humana?. La sustentabilidad “*política*”, la cual está relacionada con cuestiones como la cantidad de Estado necesaria para armonizar las complejas relaciones entre las necesidades y expectativas sociales y las políticas públicas, con la omnipresencia de relaciones de poder en el marco de situaciones formales de igualdad ante la ley, de legitimidad, gobernabilidad, etc. En definitiva, una “sustentabilidad” dirigida a crear las condiciones para el empoderamiento de los ciudadanos; la pregunta sería la siguiente: ¿cuánto Estado seguirá siendo necesario para continuar persiguiendo el bien común, que va poco a poco transformándose en el menos común de los bienes?. La sustentabilidad “*cultural*”, que tiene que ver con la elección entre un modelo *identitario* de espacio cultural, en el que se cierran las posibilidades de acceso a formas alternativas de

ambiental indígena” en Gómez Isa, F., (ed.), *El caso Awas Tingni contra Nicaragua. Nuevos horizontes para los derechos humanos de los pueblos indígenas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003, pp. 29-60. Del mismo autor, debe consultarse *Los Derechos Medioambientales de los Pueblos Indígenas. La situación en la región amazónica*, Ed. Abya-Yala, Quito, 2000.

· Cfr. Antonio Elizalde Hevia, “Desde el ‘Desarrollo Sustentable’ hacia Sociedades Sustentables” en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 4, 2003, (monográfico dedicado a *Sustentabilidad y Sociedades Sustentables*) pp. 290 y ss

acercamiento a los recursos naturales; y un modelo *significativo* de espacio cultural, en el que las identidades se vean como procesos de identificación (atribución de rasgos culturales en función del reconocimiento y la reciprocidad de los otros) que tienden a la constante re-significación de los entornos de relaciones en los que nos movemos; la pregunta sería: ¿podrán coexistir procesos de identificación plurales y significativos en un mundo que se globaliza crecientemente y que comienza a configurar, bajo presupuestos puramente economicistas y geo-estratégicos, una única identidad planetaria?. La sustentabilidad “*económica*”, que tiene que ver con las siempre tensas relaciones entre el mercado, el crecimiento, la producción de bienes y servicios y los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano, los cuales colocan a las personas en situaciones jerárquicas y desiguales a la hora de acceder a los bienes que, en cada proceso cultural, se entienden como necesarios para alcanzar niveles dignos de vida. La sustentabilidad económica, no tiene, pues, únicamente que ver con la mayor o menor cantidad de mercado en las diferentes sociedades, sino, fundamentalmente, en la demanda de una mejor “redistribución” de los recursos que suponen beneficios o cargas para el bienestar general de la población; la pregunta sería: ¿puede, y debe, el mercado regular todo tipo de actividades humanas? ¿es posible democratizarlo? ¿caben acciones de mercado con la lucha contra los procesos de división social, sexual y étnica del hacer humano?. Y, por último –no en primer lugar, aunque no por ello menos importante- la sustentabilidad “*eco-ambiental*”, que tiene que ver con la intervención humana en los entornos naturales. Las preguntas que surgen de este tipo de sustentabilidad son múltiples; resumiendo nos quedamos con las siguientes: ¿es posible generalizar la conciencia de los límites de la biosfera en un sentido complementario al de la satisfacción de las necesidades y expectativas humanas? ¿Cómo reproducir continuamente la biosfera teniendo siempre presente la exigencia de preservar, al mismo nivel, la diversidad social y natural?.

6.2.B.- el deber de precaución *ambiental*.-

· Colocar en último lugar la “sustentabilidad eco-ambiental” no es algo gratuito, pues tiene que ver con la superación de un ecologismo de reserva natural y un paisajismo orientado hacia el turismo. Lo eco-ambiental supone el reconocimiento de la necesidad de las otras “sustentabilidades”. Es recomendable la lectura del trabajo de Enrique Leff, “Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable” publicado en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 7, 2004 (cuyo monográfico está dedicado al interesantísimo tema *Saber(es). Ciencia(s) y Tecnología (s)*)

En la noche del 2 de Diciembre de 1984, cuarenta toneladas de gases letales fueron liberadas al ambiente debido a un accidente en la fábrica de pesticidas de la empresa norteamericana Union Carbide en Bhopal, India. Este accidente ha sido calificado como el peor desastre químico de la historia del mundo. Se estima que 3 días después del accidente, 8000 personas ya habían muerto a causa de la exposición directa al gas, aunque la cantidad exacta de víctimas se desconoce. En los informes de Greenpeace se afirma que la noche del desastre significó el comienzo de una tragedia que aún hoy continúa. Unión Carbide, nos informa Greenpeace, abandonó al poco tiempo la planta dejando sin control una gran “legado” tóxico y destructor, hasta el punto que los habitantes de Bhopal aún hoy, casi 20 años después de la tragedia, no pueden beber el agua de sus fuentes naturales debido a la contaminación de las mismas. Decenas de miles de personas siguen muriendo, o sufriendo enfermedades gravísimas e incurables, debido a la continua exposición a gases tóxicos. Union Carbide se fusionó con la multinacional Dow Chemicals con sede matriz en los Estados Unidos; y esta compañía se ha resistido desde entonces a asumir las responsabilidades provocadas por la tragedia.

Amanece en Estocolmo. Es la mañana del 28 de Abril de 1986. Cien kilómetros al norte de la capital, unos trabajadores de una central nuclear detectan una extraña y anormal subida de los niveles de radiación, la cual fue inmediatamente registrada y confirmada por otras estaciones nucleares de los países escandinavos. Durante los primeros momentos, nadie pudo determinar la fuente de estas radiaciones. Sólo pudo decirse que “algo, en algún lugar, estaba expulsando gigantescas cantidades de radioactividad a la atmósfera”². No fue hasta el día siguiente que Moscú ofreció un comunicado informando de un “pequeño” accidente en la central nuclear de Chernobyl y que ya se estaban tomando las medidas requeridas para evitar mayores males. En realidad, el “pequeño” accidente consistió en la explosión del reactor número 4, enviando grandes cantidades de radiactividad a más de mil quinientos metros dentro de la atmósfera. Los campesinos y consumidores de vegetales de Europa Central, los ganaderos de los países escandinavos y de gran parte de Gran Bretaña, el círculo polar

² Cfr., Adam, B., “Radiated Identities: In Pursuit of the Temporal of Conceptual Cultural Practices” en Featherstone, M., and Lash, S., *Spaces of Culture. City, Nation, World*, Sage, London, 1999

ártico y ¡quién sabe cuántos lugares más!, acabaron contaminados por las radiaciones y aún hoy se siguen ignorando sus consecuencias. El caso es que a principios del siglo XXI 20 granjas del País de Gales aún siguen en cuarentena debido al descubrimiento de flecos de radiaciones provocadas por el accidente ocurrido a miles de kilómetros de su entorno geográfico.

En 1994, civiles *hutus* mataron a más de 800.000 *tutsis* en un período de tres meses, por lo general a machetazos. A inicios de los años noventa, las alambradas y construcciones de los campos de concentración serbios eran testigos mudos de la aplicación generalizada de las formas más brutales de tortura que una mente “normal” pueda imaginar. En 1998, en Yakarta, turbas de indonesios vociferantes incendiaron, destrozaron y saquearon cientos de tiendas y hogares chinos, con un balance de más de dos mil víctimas mortales. Durante el mes de Marzo de 1999, Colombia asistió a una nueva matanza, esta vez de líderes indígenas que formaban parte de la Coalición Amazónica. Entre ellos destacan Terry Freitas, Ingrid Washinawatok y Lehe’ena’e, los tres responsables del programa de educación bilingüe y preservación cultural de la comunidad indígena *U’wa* opuestos al cultivo de coca y favorables a la diversificación agrícola de la zona. Año tras año, los informes detallados del Programa de Naciones Unidas para el desarrollo nos “asustan” al comprobar que aumenta sin parar la diferencia de ingresos y consumo entre los países ricos y pobres. Y año tras año, peruanos, ecuatorianos, colombianos, zaireños, thailandeses y, en general, los países antaño colonizados por las potencias occidentales se hundan más en el abatimiento que provoca la continua ineficacia de sus “estados de derecho”. ¿Qué decir de aquellos europeos que ven como, poco a poco, los discursos xenófobos y excluyentes van copando los escaños de sus parlamentos y las comisiones ministeriales de sus gobiernos “arrogantemente” democráticos frente al resto del mundo?...

Vivimos, como se desprende del magnífico libro de Amy Chua -*World on Fire*-, en un *mundo en llamas*. Llamas e incendios materiales y simbólicos que están cambiando la faz de la tierra gracias a la exportación indiscriminada de las formas

· Chua, A., *World on Fire: How exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*, Random House, Inc., NY, 2002 (hay traducción castellana bajo el título *El mundo en llamas. Los males de la globalización*, Ediciones B, Barcelona, 2003 ; asimismo, Zakaria, F., *The Future of Freedom Illiberal Democracy at Home and Abroad*, Norton & Co., 2003; y Mandelbaum, M., *The Ideas that conquered the World: Peace, Democracy, and Free Markets in the Twenty-first Century*, PublicAffairs Edit., 2004

organizativas occidentales: el libre mercado, la democracia formal, los capitales financieros, las formas productivas intensivas... Llamas e incendios inducidos por un sistema económico que, sin tener en cuenta las consecuencias sociales, humanas y ambientales, provoca radiaciones nucleares incontroladas, derrames de petróleo en los mares, contaminaciones químicas tóxicas, hambrunas, sequías, matanzas de pretendido origen étnico pero de marcado carácter económico y político, apropiaciones de conocimientos tradicionales que dejan indefensas a las comunidades de gran parte del mundo, o por cegueras obsesas y “obesas” de los gobiernos “democráticos” occidentales ante los genocidios que se están dando en las múltiples *fronteras de cristal blindado* que proliferan en los márgenes del Imperio.

Tal y como nos informan en los diferentes medios de comunicación, todos estos “accidentes” tienen un origen local y “afortunadamente” ocurren alejados de los cómodos salones de la burguesía consumista occidental que mira horrorizada lo que les ocurre a los “salvajes”. Parece que los que vivimos en el marco de los privilegios “conquistados” a causa del colonialismo capitalista de siglos anteriores, no tenemos responsabilidad de tales sucesos. En nuestro fuero interior, albergamos la ilusión de que están demasiado lejos para que nos afecten. Sin embargo, debido a la cada vez mayor *complejidad interactiva* de los fenómenos que acaecen en nuestra *aldea global*, poco a poco nos vamos a ver como esos granjeros galeses que viven cercados por las consecuencias de la desidia de sus semejantes ucranianos. ¿Habrà alguna oportunidad de enfrentarnos a tales hechos desde los *acoplamientos rígidos y jerárquicos* que predominan en nuestras reflexiones científicas, económicas y políticas? ¿No tendremos que flexibilizar nuestras disciplinas académicas y nuestras opciones políticas y sociales para poder enfrentarnos a “accidentes” y acontecimientos que no respetan fronteras, que producen efectos imprevisibles y que no pueden ser estudiados ni enfocados políticamente sin una concepción interdisciplinar e interactiva de lo que ocurre en el mundo?

Una posible vía de enfoque abierto y flexible es la que se está desarrollando alrededor de lo que se denomina el *principio de precaución* aplicable, fundamentalmente, a las posibles consecuencias perversas de la ignorancia y la incertidumbre que provocan los nuevos desarrollos tecnológicos y agrogenéticos, aún no controlados científicamente. Nadie, a excepción de los grupos multinacionales que se

abrogan el derecho de contaminar y de dañar la salud humana a causa de la falta de prohibición expresa de sus actividades, podrá negar la importancia de un principio como el de precaución, sobre todo, cuando asistimos impotentes a la generalización de las nuevas formas transgénicas de producir los alimentos que ingerimos diariamente sin saber cuáles serán sus efectos a medio y largo plazo. Pero, dado que nosotros vamos trabajando en la estela del *imperativo ambiental* (que proyecta su sombra sobre los aspectos biológicos, sociales y políticos de nuestro planeta, *comprometiéndonos* a mantener siempre abierta la comunicación entre lo natural y lo cultural en el marco de las luchas por la bio(socio)diversidad y la demodiversidad), preferimos denominar tal principio como el *deber de precaución ambiental*, ya que en él no se recoge únicamente la necesidad de prevención para la salud humana, sino que se extiende a la diversidad ambiental: natural, social y política.

El llamado “principio de precaución” surgió durante la década de los setenta en la antigua Alemania Federal, época en la que la planificación de, y la intervención pública en, la economía constituían procesos cotidianos y públicos garantizados por una completa lista de derechos fundamentales y de instituciones judiciales expresamente dedicadas al control de constitucionalidad de las acciones públicas. El concepto en alemán es *vorsorge*, que literalmente puede traducirse por “previsión” o “custodia”, pero que también incorpora nociones de manejo prudente y “mejor práctica” en la gestión ambiental *incluso ante la ausencia de un riesgo inminente*. De hecho fue puesto en práctica por el gobierno alemán, entre otras finalidades, con el objetivo de afrontar las consecuencias ecológicas que podía traer consigo la lluvia ácida y el calentamiento de la atmósfera. En el núcleo de dicho principio se halla la idea intuitivamente sencilla de que frente a la posibilidad de incurrir en daños a la salud humana, producibles por la aplicación de técnicas y procedimientos aún no controlados totalmente por la ciencia, las decisiones políticas deberían tomarse: a) *adelantándose* a las certidumbres e incertidumbres científicas, b) ampliando críticamente los principios de la elección racional que reducen lo social, lo económico y lo político al análisis centrado en la

· A. Weale, *The New Politics of Pollution*, Manchester Univ. Press, London, 1992-, y A. Weale, “Ecological Modernisation and the Integrarion of European Environmental Policy”, Weale, A., Liefferink (eds.) *European Integration and Environmental Policy*, Belhaven Press, London, 1993; Pearce, D., *Economics Values and the Natural World*, Earthscan, London, 1993; Pearce D., “The precautionary principle in economic analysis” en O’Riordan, T., et. al .,(Eds.) *Interpreting the precautionary principle*, Earthscan, London, 1994; Wynne, B., “Uncertainty and Environmental Learning: Reconceiving Science in the Preventive Principle” *Gloval Environmental Change*, 2 (Junio de 1992), pp. 111-127

oposición coste-beneficio, y c) y flexibilizando principios jurídicos como el de que todo está permitido si no existe una prohibición expresa que lo limite.

De este modo, y tomando conjuntamente los textos de la *Wingspread Conference on Implementing the Precautionary Principle*, y la *Lowell International Summit on Science and the Precautionary Principle*^{...}, el “principio de precaución” (podríamos añadir *ecológico*, para distinguirlo de lo *ambiental*), se define de la siguiente manera: “cuando una actividad se plantea como una amenaza para la salud humana o el medio ambiente, deben tomarse medidas precautorias aun cuando algunas relaciones de causa y efecto no se hayan establecido de manera científica en su totalidad”. Asimismo, en ambas “reuniones internacionales” se establecían cuatro *deberes* que dotaban de contenido al principio: 1) el deber de adoptar acciones preventivas (en alemán el *Vorsorgeprinzip* puede ser traducido también como “principio de previsión” (versión más cercana a lo que añadiremos después nosotros), aplicable cuando exista una evidencia creíble de que está ocurriendo o puede ocurrir un daño, aun cuando la naturaleza exacta y la magnitud de dicho daño no sea comprendida totalmente; 2) el deber de asumir la carga de la prueba por parte de quienes proponen las actividades “dudosas”, y, del mismo modo, el deber de identificar, evaluar y poner en práctica los caminos más seguros entre los que sean viables para satisfacer las necesidades sociales; 3) el deber de analizar el mayor espectro posible de alternativas ante la posibilidad de actividades perjudiciales, así como el deber de estudiar los riesgos a fondo para minimizarlos, evaluando y eligiendo las alternativas más seguras para satisfacer una necesidad particular, bajo la tutela de organismos de revisión continua; y 4) el deber de incrementar la participación pública en la toma de decisiones, esto es, el deber de aplicar procesos de toma de decisiones transparentes e inclusivos que aumenten la participación de todos los involucrados y sus comunidades, en especial los potencialmente afectados por una decisión sobre políticas de alcance sanitario o medioambiental.

· Timothy O’Riordan “El principio de precaución en la política ambiental contemporánea”, publicado originalmente en *Environmental Values*, Vol. 4, N°. 3, 1995; asimismo consultable en WWW.ISTAS.NET/MA/AREAS/RESIDUOS/ESCORIAL/APORTA/APORTA10.PDF

· celebrada en Racine, Wisconsin, del 23 al 25 de Enero de 1998

· celebrada en Lowell, Massachusetts, del 20 al 22 de Septiembre de 2001

· En este sentido, destaca el importante estudio de la AEMA (Agencia Europea de Medio Ambiente) titulado *Late Lessons from Early Warnings: the Precautionary Principle 1896-2000*, en European

El crecimiento de los movimientos ecologistas unidos a las reivindicaciones de consumidores, de asociaciones sobre la necesidad de una salud equilibrada, o de una mayor y mejor información acerca de lo que ingerimos, ha propiciado un interés creciente por las alteraciones ambientales, por los elementos que se usan en los tratamientos industriales de los productos, por la extensión de los recursos renovables y no renovables, por los niveles excesivos de consumo, etc. La esencia, pues, del “principio de precaución” es que la sociedad civil, articulada ecológicamente, no puede esperar hasta que se conozcan todas las respuestas frente a los problemas que suscitan las innovaciones tecnológicas en los temas antes citados; es preciso, pues, tomar medidas que protejan la salud humana o el medio ambiente de los daños potenciales que pueden estar implícitamente unidos a dichas innovaciones y hacerlo con la mayor rapidez y efectividad posibles.

Todo muy bien, especialmente para la protección de la salud y de los espacios protegidos en el Occidente desarrollado. Pero, cuando somos conscientes de los problemas a los que se enfrenta, por ejemplo, la cuenca del Amazonas, los habitantes de los barrios marginales de Lima, o las contiendas “tribales” en África o las actividades de *patentar* el conocimiento tradicional de nativos y pueblos indígenas por parte de las multinacionales, o, por poner un punto final, la deforestación de gran parte de los espacios selváticos de la India, nos surgen una serie de preguntas: ¿entra dentro del principio de precaución la obligación de no exportar la contaminación a otras partes del mundo o esto añadiría una mayor sensación de inseguridad a una población preocupada más por el grado de colesterol que se acumula en su sangre que por la suerte de millones de semejantes? ¿hay que extender la precaución a todo tipo de innovaciones que afecte el conjunto de certezas y creencias de la población? Es decir ¿es posible infringir tal principio cuando se trata de innovaciones políticas, no del todo fundamentadas científicamente por la filosofía y la ciencia políticas dominantes? ¿o el principio de precaución únicamente se aplica a la entrada de nuevos procedimientos tecnológicos en el tratamiento de lo que en el futuro ingeriremos como alimentos? ¿tiene algo que ver el principio de precaución con el mantenimiento de la diversidad ambiental cuando ésta se

Environment Agency, Environmental Issue Report 22, Copenhagen, 2001
(http://reports.eea.eu.int/environmental_issue_report_2001_22/en -cfr. Riechmann y Tickner (coords.), *El principio de precaución. En medio ambiente y salud pública: de las definiciones a la práctica*, op. cit., p. 20.

opone al crecimiento continuo de la explotación de la naturaleza, sea esta explotación contaminante o no? ¿cómo complementar el principio de precaución con la exigencia cultural de sociodiversidad? ¿entra dentro del principio la conservación y promoción de los conocimientos tradicionales empleados por pueblos y etnias estrechamente interrelacionadas con la naturaleza? ¿no es el principio de precaución un principio de cautela científica que está provocando el despliegue de nuevas formas especializadas de conocimiento científico, al estilo de las “sociedades del riesgo”? ¿puede servir el principio de precaución para poner coto a las experiencias alternativas de grupos opuestos a las formas neoliberales de la globalización capitalista o, al contrario, las impulsa?

Impulsados por la asunción del *Imperativo Ambiental* (no meramente “ecológico”) y reconociendo las ventajas que aporta el principio de precaución (ecológico), creemos que habría que extender sus presupuestos a los tres niveles que están incluidos en nuestro imperativo:

1) la diversidad ambiental.- aparte de las referencias concretas a la salud humana y de las más ambiguas al concepto de “medio ambiente”, desde el “imperativo ambiental” habría que complementar el principio de precaución con políticas concretas de preservación de la biodiversidad y extirpar, se conozcan o no los resultados posteriores o se necesiten o no determinados recursos naturales para el modo de vida occidental (como, por ejemplo, el gas o el petróleo que hay debajo de la floresta amazónica), todas las actividades que vayan en contra de la reproducción biodiversa de la vida. Si, por poner un caso relevante, la región del Amazonas contiene un tercio de las reservas mundiales florestales, un quinto del agua dulce del mundo, produce un 70% de los genéricos naturales que se usan para medicinas anticancerígenas y antibióticos, además de ser una entidad física relevante en las estabilidades mecánica, termodinámica y química de los procesos atmosféricos en dimensión planetaria, ¿habría que permitir la continua construcción de presas en las zonas tropicales que alimentan a fábricas de automóviles, que después se venderán masivamente en los países occidentales?, ¿habría que admitir la venta de productos químicos no necesariamente innovadores, como es el caso del mercurio para la actividad de los *garimpeiros* o buscadores de oro amazónicos, aunque con ello se restrinja la cuenta de beneficios de empresas transnacionales europeas? Cuando la Unión Europea se compromete en la Convención sobre Cambio

Climático de Kyoto a reducir la cantidad, por sí misma irrisoria del 0'5% de sus emanaciones tóxicas a la atmósfera, y sólo lo cumple en el 0'1 y, como es el caso de Estados Unidos y algunos de sus países adláteres, se niegan a firmar la Convención alegando una mayor “seguridad” para sus respectivos productos interiores brutos anuales, al mismo tiempo, reconocen en sus políticas públicas el principio de precaución que evite daños a los genes de los “privilegiados” que, por lo menos, comemos día tras día alimentos transgénicos ¿no estamos sentenciando a muerte esa diversidad ambiental amazónica que tan necesaria es para la producción de medicinas y para el equilibrio ecológico de nuestro planeta?

2) la diversidad social.- El deber de precaución *ambiental* también debería dirigirse al mantenimiento y reproducción de la pluralidad de voces, de conocimientos, de formas de producir y de divertirse...en fin, de la diversidad social que enriquece el acervo patrimonial de la humanidad. Situándonos de nuevo en los márgenes del gran río Amazonas, hallamos una diversidad humana tan sorprendente como dinámica: grupos sociales urbanos y rurales heterogéneos desde el punto de vista de su situación económica; sociedades y comunidades indígenas que se han adaptado de distintos y diversos modos al espacio geográfico de la floresta y que mantienen articulaciones históricas, culturales y políticas muy diferentes, tanto entre ellas mismas como entre ellas y las comunidades urbanas y rurales antes mencionadas; grupos de inmigrantes y desplazados por causas económicas o políticas...grupos sociales que mantienen patrones diferentes en cuanto a la realización de su existencia y formas desiguales de apropiación y usufructo de los recursos naturales, siempre en tensión latente con las exigencias uniformadoras del mercado. Todos estos grupos han sido afectados por los procesos de urbanización necesarios para el despliegue de la economía de mercado y la inserción de los recursos productivos y sociales en el mercado mundial impuesto por la globalización. Los indicadores de las condiciones de salud, educación, empleo, relaciones formales e informales de trabajo, etc., nos muestran un panorama desolador de desprotección, de inseguridad social y de pérdida de las tradicionales y más respetuosas relaciones con la naturaleza. De ahí, la necesidad de “prevenir” todo tipo de políticas que propicien desplazamientos de las zonas rurales a las urbanas, todo tipo de políticas, por supuesto, basadas en estudios sociológicos de tinte modernizador, que

sustituyan las formas tradicionales de producir y de tratar con el entorno por los modos más apreciados por los economistas de la elección racional en el marco del mercado.

Asimismo, habría que aplicar el deber de precaución ambiental ante las innovaciones legales que las mayorías parlamentarias de países con fuerte componente étnico promulgan constante y continuadamente con el objetivo de homogeneizar la estructura social de sus países. Pongamos un ejemplo: el proceso de promulgación de la ley llamada “Ley Indígena: Bartlet Cevallos Ortega” en México ¿o es que acaso una ley no puede suponer un caso paradigmático para comprender la necesidad de la precaución?. Ante la “amenaza” de dicha Ley, en Junio de 2001 se reunieron representantes de los pueblos indígenas de la Sierra Juárez de Oaxaca y proclamaron lo siguiente: tal ley no debería de promulgarse porque producirá efectos contraproducentes a la diversidad social mexicana. Primero, al subsumir el derecho colectivo de los indígenas a sus territorios en el marco de acceso a la propiedad privada previsto en la Constitución mexicana, se sentarían las bases para la culminación de los procesos de privatización de los *ejidos* (campos de producción colectiva y comunitaria) a favor de los que puedan “pagar” por acabar con las formas tradicionales de organización, convivencia y producción. Segundo, al relacionar los derechos indígenas con las políticas de desarrollo nacionales con el objetivo de crear empleos, se producirán los efectos nocivos de la migración hacia los “polos de desarrollo” no contruidos por y para los indígenas y sus formas de vida; se inducirán monocultivos para poder competir con los campesinos de los otros socios del Tratado de Libre Comercio de América del Norte. Y, Tercero, al no separar las cuestiones de los pueblos indígenas de los acuerdos comerciales con multinacionales foráneas, se puede producir, como de hecho así ha sido, un saqueo del conocimiento tradicional y de los recursos biológicos que las comunidades indígenas han sabido conservar ancestralmente.

Tales ideas fueron asumidas como “deberes” en el Congreso Internacional sobre Diversidad Cultural y Biológica y que se conoce como la *Iniciativa de Yunnan*. Dicha *Iniciativa* llama la atención mundial sobre las grandes incertidumbres que enfrentan las culturas locales e indígenas en su esfuerzo por utilizar, mantener y reproducir los paisajes y territorios, en nuestros términos, los *ejes de coexistencia*, en los que viven y de los cuales dependen. “Ejes de coexistencias” que están bajo amenaza debido, tanto a

· celebrado en la provincia de Yunnan, República Popular de China, del 20 al 30 de Junio del año 2000

políticas gubernamentales de “inclusión” en los procesos de globalización, como de la expansión irrestricta, y protegida por los acuerdos de la OMC, de los mercados regionales, nacionales e internacionales. La *Iniciativa de Yunnan* apoya el fuerte vínculo existente entre la diversidad cultural y la biodiversidad y asume los deberes autoimpuestos por la Comunidad Internacional y que se hallan expresados en la Declaración de Belem, en el Plan de Acción de Kunming y en el Código de Ética de la Sociedad Internacional de Etnobiología, todos ellos textos importantísimos para entender los derechos humanos como materialización de deberes que surgen de las luchas por la dignidad humana. Además, la *Iniciativa de Yunnan*, asumiendo la diversidad social como un elemento inescindible de la biodiversidad, respalda el reconocimiento que la Convención sobre la Diversidad Biológica hace en relación a la importancia de las comunidades locales en la conservación de la biodiversidad y la necesidad de respetar los valores culturales y espirituales que induzcan a lograr el desarrollo realmente sustentable en los lugares en los que las comunidades locales viven y trabajan.

Como afirman los defensores del importante principio de precaución, la sociedad no puede esperar a que los legisladores legislen a su favor: son precisas medidas “precautorias” como, por ejemplo, la *potenciación de los movimientos sociales* que estén implicados en tales procesos de incertidumbre legal con el objetivo genérico de controlar las cegueras, no sólo de los científicos del derecho, sino de los políticos que pueblan por decenas las “sagradas”, por separadas de sus ciudadanos y ciudadanas, sedes parlamentarias.

3) la diversidad política.- Asimismo, el deber de precaución *ambiental* nos induce a tomar medidas precautorias contra los experimentos e innovaciones que los centros de poder del capitalismo globalizado vienen realizando en el mundo entero desde mediados de los años setenta y principios de los ochenta. ¿O es que acaso no constituyen un experimento, sin aval científico ni empírico, los llamados “planes de ajuste estructural” que obligaron a países tan ricos en recursos como Argentina o Nigeria a privatizar todos sus espacios públicos productivos con el objetivo de garantizar el pago de la deuda a los bancos privados del Occidente desarrollado y cavar, al mismo tiempo, tumbas para sus propios habitantes?

Cuando a finales de los años ochenta del siglo XX se celebró el tristemente famoso –triste sobre todo para los pueblos del Sur- Consenso de Washington, uno de sus más impactantes principios era el de la extensión global del sistema democrático unido al sistema de mercado. Todo científico de la política sabe con certeza que un sistema democrático, con toda su división de poderes y sus costosísimos procesos electorales, necesita de una fuerte capitalización económica para funcionar correctamente. ¿Cómo no reconocer tal evidencia? ¿Cómo extender, pues, los procesos democráticos sin aplicar políticas reales de desarrollo económico, social y cultural reales y efectivas? ¿No estaremos recayendo en riesgos humanos que pueden ser evitados aplicando la prevención y la precaución?. La evidencia de que sin una economía sana no puede haber democracia se ha intentado solucionar con la exportación del sistema de mercado, ocurra lo que ocurra con las poblaciones a las que se les envían y se les imponen tales procedimientos. Y esto conduce a varios callejones sin salida. El primero es que estamos ante un círculo vicioso, si la democracia requiere mercado y el mercado requiere democracia ¿cuál de los dos aplicar primero?

Como afirma el cínico ensayista norteamericano Robert D. Kaplan en su texto *La Anarquía que viene*, en los países a los que exportamos las democracias y el mercado, hay que mantener -¿militarmente?- la democracia hasta que los mercados libres produzcan suficiente desarrollo económico y social para que las propias democracias importadas puedan sostenerse por sí mismas. Es decir, la exportación de democracias a los países empobrecidos va a dividir el mundo en una nueva polarización: las democracias fuertes con capacidad económica para financiar los carísimos procesos democráticos y las “democracias” débiles incapaces de sostener por sí mismas tales procedimientos *hasta que* el mercado libre se lo permita. El propio Bill Clinton se jactaba de presidir la democracia más fuerte en un mundo compuesto de democracias más débiles. Y aún más. Dado que en los países que surgieron de la descolonización de la postguerra y de la neo-descolonización de la postguerra fría no existían las mismas condiciones sociales que se dieron para facilitar la extensión y

· R.D.Kaplan *The Coming Anarchy*, Random House, NY, 2000, pp. 63-78 (Ed. Esp. Ediciones B, Barcelona, 2000; argumentos defendidos también en los años cincuenta y sesenta por Seymour M. Lipset “Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy”, *American Political Science Review*, 53, 1959, pp. 69-77; y por Samuel Huntington en *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven and London, 1968 (version castellana, *El orden político en las sociedades en cambio*, Paidós, Barcelona, 1997); cfr., asimismo, Chua, A., *El mundo en llamas. Los males de la globalización*, op. cit. p. 280.

expansión de las democracias occidentales, entre ellas, la existencia de una clase media uniformizada y abastecida para el consumo de bienes tanto materiales como “electorales”, esa exportación de las democracias de mercado a los países descolonizados se llevó a cabo fortaleciendo a determinadas minorías, las cuales se han ido enriqueciendo gracias a la protección occidental de sus intereses a costa de las mayorías, bastante más difíciles de convencer de las conveniencias de esperar los efectos benéficos de la aplicación del mercado libre. Así, asistimos no sólo a la brecha Norte-Sur, sino en el mismo Sur, a la proliferación de “minorías dominantes del mercado”, para las que las instituciones democráticas sólo son legítimas si favorecen sus intereses de acumulación salvaje de capital. En Filipinas, el 1% de “chinos” controlan el 60% de la economía privada. Los indonesios de etnia china, con sólo el 3% de la población, controlan aproximadamente el 70% de la economía indonesia. Los blancos son una minoría dominante del mercado en Suráfrica, y, en un sentido más complejo, ocurre lo mismo en Brasil, Ecuador, Guatemala y gran parte de América Latina. Los *ibos* son una minoría dominante del mercado en Nigeria. Los *croatas* eran una minoría dominante del mercado en la antigua Yugoslavia. Y, sin duda, tal y como afirma Amy Chua, los judíos son una minoría dominante del mercado en la Rusia post-comunista. Aparte de los estallidos de violencia “étnica” que surgen esporádicamente en los países contra esas minorías dominantes del mercado (no olvidemos las masacres ruandesas a causa de la división en clases propiciada por los holandeses durante el siglo XIX y gran parte del XX), la antigua división geográfica y política Norte-Sur, ha pasado a ser sociológica. Las élites del Sur, que antes reclamaban formas de movilización socialistas o populistas para lograr un autodesarrollo industrial y una modernización rápida, chocaron con la intolerancia con modelos alternativos de desarrollo económico y la revolución de las estructuras políticas y de decisión económicas globales que llevó a cabo el neoliberalismo de los años ochenta y noventa. Esos intentos de lucha contra la dependencia económica *fueron inducidos* a fracasar financieramente (la deuda se traga casi la mitad de muchos productos interiores brutos, estando la subida de los intereses *en manos de los acreedores*), tecnológicamente (se les impidió favorecerse de los inventos tecnológicos a causa de la protección de las patentes) y sociológicamente (pues

· Chua, A., op. cit. p. 16

· Nair, S., *El Imperio frente a la diversidad del mundo*, Areté, Barcelona, 2003, p. 231

la invasión urbana, provocada por el éxodo rural, ha creado monstruos de cemento y de miseria absolutamente inabarcables) Por poner un ejemplo, uno de los países más comprometidos con el continente africano, ha reducido su ayuda del 0'62% del PIB al 0'32% a inicios del siglo XXI, a pesar de haberse agravado la situación económica, social y política de los pueblos del “continente abandonado”. De la división Norte-Sur, hemos pasado a la división entre países y clases sociales dominantes y países y clases sociales impotentes.

El deber de *precaución ambiental* nos obliga a defender la diversidad política: primero, intentando prever y, por supuesto, detener e impedir las consecuencias de esas innovaciones y revoluciones sociales neoliberales que han llevado a las cuatro quintas partes del planeta a situaciones de miseria y violencia estructurales. Segundo, la demostración de los males de esta revolución neoliberal no debe recaer en las sociedades y pueblos que sufren la “democracia de mercado”: la carga de la prueba debe recaer en aquellas instituciones que se encargan de mantener un mundo mísero y violento, en beneficio de unas pocas centenas de grandes empresas que se enriquecen gracias a la explotación de lo que no está expresamente prohibido. En tercer lugar, el deber de *precaución ambiental* nos obliga a pensar continuamente en las alternativas políticas y sociales que no beneficien a minorías de mercado, sino que sean las más seguras para *las mayorías populares*. Y, en cuarto lugar, a través de la aplicación y garantía de tal deber de *precaución ambiental* habría que propiciar, no un tipo de democracia orientada únicamente a las minorías favorecidas por el mercado, sino a la consecución de procedimientos que permitan, tanto una mayor participación política, como una mayor posibilidad y capacidad de toma de decisiones por parte de esas mayorías populares ahora instaladas en la impotencia, la miseria y la autodestrucción.

Ampliando a lo “ambiental” el principio de precaución, tal y como lo formulan Riechmann y Tickner, cinco serían, pues, las condiciones que habría que asumir para poder implementar el deber de *precaución ambiental*:

1) la *responsabilidad*: al iniciar una actividad nueva –sea científica, tecnológica o política- recae sobre el iniciador la carga de la prueba de demostrar que no hay vía alternativa más segura para conseguir beneficios y garantías lo más generalizados posibles.

2) el *respeto*: en condiciones de riesgo grave –tanto para la salud como para la capacidad humana de decidir sobre su propio destino- se impone la actuación preventiva para evitar daños, incluso si no existe una certidumbre científica –natural o social- total de las relaciones causa-efecto.

3) la *prevención*: surge el deber de ingeniar medios –sociales, científicos y políticos- que eviten los daños potenciales –a la salud física, cultural y política-, más que buscar controlarlos y “gestionarlos” *a posteriori*.

4) la *información y el saber*: existe el deber de comprender, investigar, informar (*sobre todo a los potencialmente expuestos al riesgo*) y actuar sobre los potenciales impactos; no cabe escudarse en la ignorancia, ni en los pretendidos “fines de la historia”

5) *compartir el poder*: extensión de una democracia participativa y “decisoria”, que comprenda tanto a los elementos científicos y técnicos como a los procedimientos de decisión ciudadanos.

Ejemplo de esta asunción colectiva del deber de *precaución ambiental* ha sido la Primera Reunión de Activistas (*grassroots*) sobre la Devastación Ambiental. En esa Reunión Internacional se presentó la Declaración de Biodevastación y Destrucción Ambiental, en el marco del *Global Organizing for Citizen Empowerment* (Organizando Globalmente el Fortalecimiento de los Ciudadanos) En esa Declaración (de asunción de deberes) se formularon una serie de obligaciones que, interpretadas ampliamente, nos pueden servir de caracterización de lo que aquí hemos designado como “imaginario ambiental *bio(socio)diverso*”:

1ª- cuando exista una amenaza para la diversidad ambiental (natural, social o política), esté o no fundamentada teórica o científicamente por los académicos y juristas, debe ser pospuesta hasta que se conozcan sus consecuencias (naturales, sociales o políticas).

2ª- obligación de aplicar el *principio de responsabilidad inversa* (“Reverse Onus Principle”): cuando exista una estimación razonable que un proceso (natural, social o político) o un producto pueden presentar una amenaza a la diversidad ambiental, la responsabilidad, tanto en lo que concierne a su demostración de inocuidad como con respecto a sus consecuencias, es para el que propone el proceso o el producto.

· celebrada durante los días 17 al 19 de Julio de 1998 en St. Louis, Missouri, EEUU

3^a- el *principio de evitación de los desastres* (“Prevention of Disasters Principle”): evitar que, a causa de las políticas de “mano invisible” y generalización de los mercados a todas las actividades humanas, se creen las condiciones que sean dañinas para la salud y para la misma supervivencia de los afectados.

4^a- el deber de *impedir la transferencia de substancias y de procesos sociales, culturales o políticos a otras regiones del mundo*.

5^a- el deber de *impedir actividades que no estén culturalmente controladas por las poblaciones nativas y los pueblos indígenas*.

6^a- el deber de aplicar el *principio de equidad entre las generaciones* (“Intergenerational Equity Principle”): garantizando la asunción y garantía jurídica de deberes con respecto a las generaciones futuras y a los procesos naturales en su evolución biodiversa.

7^a- el *principio de Nüremberg* (“Nüremberg Principle”): los ciudadanos y los pueblos nativos e indígenas tienen *el deber* de oponerse a prácticas políticas, sociales o naturales que afecten a la diversidad ambiental.

Como se concluía al final de la ya citada *Iniciativa de Yunnan*, es un deber humano encontrar un punto común entre diferentes visiones del mundo: científica, social, local, global y política, considerando cuidadosamente los importantes vínculos entre la cultura, la naturaleza y el ambiente sociopolítico externo. Ello significa reorientar la ciencia, y la política, hacia el reconocimiento de formas alternativas válidas de conocimiento, de acción y de organización. No hay mejor definición de lo que en estas páginas hemos querido designar por “imaginario ambiental *bio(socio)diverso*”. Sirvan estas páginas para que la memoria de Chico Mendes, y de todos los que están entregando sus esfuerzos por la protección de la bio(socio)diversidad, no se pierda en los meandros del olvido.

BIBLIOGRAFÍA ESPECÍFICA

- Adam, B., “Radiated Identities: In Pursuit of the Temporal of Conceptual Cultural Practices” en Featherstone, M., and Lash, S., *Spaces of Culture. City, Nation, World*, Sage, London, 1999.
- AEMA (Agencia Europea de Medio Ambiente), *Late Lessons from Early Warnings: the Precautionary Principle 1896-2000*, en European Environment Agency, Environmental Issue Report 22, Copenhagen, 2001.
http://reports.eea.eu.int/environmental_issue_report_2001_22/en

- Amicucci, C., “De Rabat a Barcelona. Un largo recorrido para acercar el Mediterráneo” en *Mediodía. Desde el Mundo Mediterráneo*, Número de presentación, Otoño 2003, mediodia@servicesmail.com p.20.
- Apter, D.A., *Political Change: Collected Essays*, Cass, , London, 1973.
- Arnold, D., *La naturaleza como problema histórico. El medio, la cultura y la expansión de Europa*, F.C.E. México, 2000.
- Arnold, D., *Famine: Social Crisis and Historical Change*, Oxford, 1988.
- Azúa, Félix de, “Siempre en Babel”, número monográfico sobre *Formas del exilio*, publicado en la revista *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 26-27, 1996, pp. 30-31.
- Berraondo López, M., *Los Derechos Medioambientales de los Pueblos Indígenas. La situación en la región amazónica*, Ed. Abya-Yala, Quito, 2000
- Bourgeois, B., “Hegel á Francfort”, Vrin, Paris, 1970.
- Chua, A., *World on Fire: How exporting Free Market Democracy Breeds Ethnic Hatred and Global Instability*, Random House, Inc., NY, 2002 (hay traducción castellana bajo el título *El mundo en llamas. Los males de la globalización*, Ediciones B, Barcelona, 2003)
- Deleuze, G., y Guattari, F., “Tratado de Nomadología” en *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002, pp. 359-432
- Dragonetti, R.,. “Dante face á Nemrod” en *Critique*, 387-388, 1979, pp. 690-706.
- Eagleton, T., *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 2001.
- Elias, N., *Teoría del símbolo: un ensayo de antropología cultural*, Península, Barcelona, 2000.
- Elizalde Hevia, A., “Desde el ‘Desarrollo Sustentable’ hacia Sociedades Sustentables” en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*,4, 2003, (monográfico dedicado a *Sustentabilidad y Sociedades Sustentables*)
- Escotado, A., *Historia de las drogas*, Alianza Edit., Madrid, 1992, Vol. 1, p. 64.
- Freitas, Marcílio de, “Nuanças da sustentabilidades: visoes fantásticas da Amazônia”, en Marcílio de Freitas (org.), Marilene Corrêa da Silva Freitas e Louis Marmoz, *A Ilusao da Sustentabilidade*, Governo do Estado do Amazonas/Editora da Universidade Federal do Amazonas/ UEA, Manaus, 2003
- Gadgil M.,y Ramachandra Guha, *This Fissured Land: an Ecological History of India*, Delhi, 1992
- Geertz, C., “Anti-Anti-Relativism” en *American Anthropologist*, 86, 1984, pp. 263-278
- Gouldner, A., “From Plato to Parsons: The Infraestructure of Conservative Social Theory” en *The Coming Crisis of Western Sociology*, Basic Books, NY, 1970.
- Hardiman, D., “Power in the forests: the Dangs, 1820-1940”, en D.Arnold y D. Hardiman *Subaltern Studies VIII: Essays in Honour of Ranajit Guha*, Delhi, 1995, pp. 89-147.
- Harris, M., *Antropología cultural*, Alianza, Madrid, 2002.
- Huntington, S., en *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven and London, 1968 (version castellana, *El orden politico en las sociedades en cambio*, Paidós, Barcelona, 1997);

- Jonas, H., *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Herder, Barcelona, 1975.
- Jonas, H., *Técnica, medicina y ética. La práctica del principio de responsabilidad*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Kaplan, R.D., *The Coming Anarchy*, Random House, NY, 2000, pp. 63-78 (Ed. Esp. Ediciones B, Barcelona, 2000).
- Krüger, M.F., *Amazônia. Mito e Literatura*, Valer Editora, Manaus, 2003.
- Kuper, A., *Cultura: la versión de los antropólogos*, Paidós Básica, Barcelona, 2001, p.144.
- Leff, E., “Racionalidad ambiental y diálogo de saberes: significancia y sentido en la construcción de un futuro sustentable” publicado en *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 7, 2004 (cuyo monográfico está dedicado al interesantísimo tema *Saber(es). Ciencia(s) y Tecnología(s)*).
- Lipset, S.M., “Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy”, *American Political Science Review*, 53, 1959, pp. 69-77.
- Lloyd, G.E.R., *Hippocratic Writings*, Harmondsworth, 1983.
- Lotman, I.M., *La semiosfera. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*, 3 volúmenes, Cátedra (Frónesis), Madrid, 1998.
- Lotman, I.M., *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Nair, S., *El Imperio frente a la diversidad del mundo*, Areté, Barcelona, 2003.
- Malpartida, A.R., “La noción de entorno en etología (Una discusión etimo-epistemológica)”, en *Ecognition*, 2(1), 1991, pp. 39-46.
- Malpartida, A.R., y Lavanderos, L., “Una aproximación sociedad-naturaleza. El Ecotomo” *Revista Chilena de Historia Natural*, 68, 1995, pp. 419-427.
- Malpartida A.R., y Lavanderos L., “Ecosystem and Ecotomo: a nature or society-nature relationship”, en *Acta Biotheoretica*, 48 (2), 2000, pp. 85-94.
- Mandelbaum, M., *The Ideas that conquered the World: Peace, Democracy, and Free Markets in the Twenty-first Century*, PublicAffairs Edit., 2004
- Maturana, H., “Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument”, en *Irish Journal of Psychology*, 9 (1), 1988, pp. 25-82.
- Maturana, H., y Varela, F., “Teoría de la autopoiesis” publicado en *Cuadernos del Grupo de Estudio sobre Sistemas Integrados (GESI)*, 4, 1982.
- Maturana, H., y Varela, F., *El Árbol del Conocimiento: Las bases biológicas del conocer humano*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984
- Meschonnic, H., (edit.), *Les Tours de Babel*, TER, 1985.
- Morin, E., *Ciencia con conciencia*, Anthropos, Barcelona, 1984.
- Negri, A., *Il Ritorno. Quasi un'autobiografia*, Rizzoli, Milano, 2003.
- O’Riordan, T., “El principio de precaución en la política ambiental contemporánea”, publicado originalmente en *Environmental Values*, Vol. 4, Nº. 3, 1995; asimismo consultable en WWW.ISTAS.NET/MA/AREAS/RESIDUOS/ESCORIAL/APORTA/APORTA10.PDF
- Paris, C., “De la técnica zoológica a la humana” en *El animal cultural. Biología y cultura en la realidad humana*, Crítica, Barcelona, 2000.
- Pearce, D., *Economics Values and the Natural World*, Earthscan, London, 1993.

- Pearce D., “The precautionary principle in economic analysis” en O’Riordan, T., et al .,(Eds.) *Interpreting the precautionary principle*, Earthscan, London, 1994
- Perrow, Ch., *Normal Accidents: Living with High-Risk Technologies*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1999
- Raff, M., *Private Property and Environmental Responsibility. A Comparative Study of German Real Property Law*, Kluwer Law International, The Hague/London/New York, 2003.
- Riechmann, J., “Bromas Aparte: lo sencillo es hermoso” en Riechmann, J., y Tickner, J., (edit.), *El principio de precaución. En medio ambiente y salud pública: de las definiciones a la práctica*, Icaria, Barcelona, 2002
- Ritchie, C.I., *Comida y civilización. De cómo los gustos alimenticios han modificado la Historia*, Alianza, Madrid, 1986
- Santos, M., *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Ariel, Barcelona, 2000)
- Savater, F., *Las preguntas de la vida*, Ariel, Barcelona, 2002, p.198
- Shopenhauer, A., *Parerga y Paralipomena*.....
- *Science for the People*, <http://list.uvm.edu/cgi-bin/wa?A0=science-for-the-people&D> (consultada el 6 de Julio de 2004); sobre las consecuencias darvinistas de la teoría, consúltese la página <http://eonix.8m.com>.
- Soper, K., *What is Nature?. Culture, Politics and the non-Human*, Blackwell, Oxford, 1991.
- Steiner, G., *Después de Babel*, F.C.E., Madrid, 1981.
- K. Tester, *Animals and Society: The humanity of animal rights*, Routledge, London, 1991.
- K. Thomas, *Man and the Natural World: Changing attitudes in England, 1500-1800*, Allan Lane, London, 1983
- Uexkull, J., von, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1945.
- Umusi Parokumu –Firmiano Arantes Lana- y Toramu Kehiri –Luis Gomes Lana, *Antes o mundo nao existia; mitología dos antigos Desana-Kehiripora*, 2ª ed., Sao Gabriel da Cachoeira, UNIRT/FOIRN, 1995.
- Weale, A., *The New Politics of Pollution*, Manchester Univ. Press, London, 1992.
- Weale, A., “Ecological Modernisation and the Integrarion of European Environmental Policy”, Weale, A., Liefferink (eds.) *European Integration and Environmental Policy*, Belhaven Press, London, 1993.
- Wynne, B., “Uncertainty and Environmental Learning: Reconceiving Science in the Preventive Principle” *Gloval Environmental Change*, 2 (Junio de 1992), pp. 111-127.
- Whitcombe, E., “The environmental costs of irrigation in British India: waterlogging, salinity, malaria”, en D. Arnold y Ramachandra Guha, *Nature, Culture, Imperialism: Essays on the Environmental History of South Asia*, Delhi, 1995, pp. 237-259.
- Zakaria, F., *The Future of Freedom Illiberal Democracy at Home and Abroad*, Norton & Co., 2003

