

JESÚS MARTÍN-BARBERO\*

## METÁFORAS DE LA EXPERIENCIA SOCIAL

### INTRODUCCIÓN

“El pensamiento analítico apoya su trabajo sobre la dinámica de la enunciación metafórica y lo religa a su propio espacio de sentido. De ese modo el *distanciamiento* constitutivo del pensamiento crítico es contemporáneo de la *experiencia de pertenencia* abierta y constantemente reconquistada por el discurso poético, discurso que es a la vez texto y acción”

Paul Ricoeur

SI NI EL ESENCIALISMO ni el constructivismo nos permiten comprender la envergadura de la crisis que hoy atraviesa la *Nación-Estado* en nuestros países (Grimson, 2003), bienvenida la *vuelta* –sin que ello suponga perder nada de lo ganado– a ese viejo sendero que, según el historiador E. P. Thompson, constituye el desciframiento de la *experiencia común*, ya que es en ella donde yace el sentido de los procesos de *desmoralización* de las multitudes –*multitudes* hoy retomadas por el pensamiento social como una de sus más polémicas y sugestivas

---

\* Universidad Javeriana, Bogotá; Universidad ITESO, Guadalajara, México.

1 Sobre la recuperación de la categoría de *la multitud* ver Hardt y Negri (2002) y la revista francesa *Multitudes en* < <http://multitudes.samizdat.net/spip>>.

categorías<sup>1</sup>— y el de sus *formas de lucha*. Hay una línea del pensamiento crítico que me ha parecido siempre medular: la que de Gramsci conduce a Thompson, y de éste a la versión francesa en Michel de Certeau y a la argentina de José Nun, en su reivindicación epistémica, y no sólo metodológica, de pensar los conflictos sociales desde su *experimentación* por las colectividades y en la sedimentación que de esa experiencia se configura en el *sentido común*<sup>2</sup>. Cómo resulta de significativo hoy el que Thompson tematizara mucho más la *experiencia* que la *conciencia* de clase, con lo que ello implica de desafíos a nuestro racionalista instrumental de investigación, pero también con la sintonía que introduce nuestro desconcierto cognitivo ante la *des-figuración* que atraviesa la política y la perversión de la economía, y sobre todo con la des-moralización que en nuestras gentes ocasionan aquéllas. Espero que no resulte entonces extraño el que sea con *metáforas* como emprenda el abordaje de las peculiaridades que presenta la actual *crisis* de nuestras sociedades.

#### EL VALOR/TIEMPO TRANSFORMA LAS COORDENADAS DEL SENTIDO

“En 1985, en Buenos Aires ya no era posible comprar nada por la noche al mismo precio que a la mañana. Los bolsillos se llenaban de billetes gastados, agujerados, pegados, y la cara del general San Martín se diluía entre los mensajes de amor, los insultos y los pedidos de socorro escritos por la gente con tinta más firme que la del Banco Central. (...) Hubo muchos infartos porque, cuando el sistema quiebra, como quebró a los seis meses de implementarse el Plan Austral en 1985, casi todos los pequeños ahorristas distraídos se quedaron con papel inservible (...) Y entonces el lenguaje cambió con la moneda y el desencanto”  
Oswaldo Soriano (1989)

En 1989 la revista *Nueva Sociedad* llegó a su número 100 y lo celebró revolviendo, en un número titulado con humor y lucidez *Simplemente América Latina*, 25 textos de escritores de literatura y analistas sociales, ahí aparece “Vivir con la inflación”, el escrito de O. Soriano del que tomo la cita inicial. Mi vuelta a esos textos se halla motivada por lo que mientras escribo estas líneas sucede *detrás de ellas*, en la página de *El Mercurio* on line: las cifras electorales del 27 de abril en Argentina dan ganador de la primera vuelta a Menem! Y entonces recuerdo lo escrito por Beatriz Sarlo en su artículo “Ya nada será igual”, en agosto del 2001, donde afirma: “Después (vinieron) los

<sup>2</sup> Ver M. De Certeau (1980) y José Nun (1989).

episodios horribles de la hiperinflación, cuando la necesidad de supervivencia se imponía sobre por sobre todo otro proyecto y la idea de que la Argentina podía fundirse no sólo en un sentido económico, sino licuarse, perder estado, moneda, capacidad de acción pública, fuerza para revertir cualquier proceso. Cuando el vértigo de los precios arrastraba, como un magnetismo incontrolable, toda posibilidad de proyectar en términos de un tiempo culturalmente verosímil, de pronto lo que parecía no tener límite se detuvo. La salida de la hiperinflación fue un momento de gravedad cero, de vacío. Todo estaba suspendido, excepto el miedo de que algo así pudiera recommenzar. Ese miedo no puede ser ignorado por una mirada cultural” (Sarlo, 2001).

Por extraño y escandaloso que nos parezca la victoria electoral de Menem en la primera vuelta señala el triunfo de la memoria del *miedo a la inflación* sobre la memoria del *genocidio*: o ¿es que Menem no fue quien indultó a muchos de sus más altos responsables?, pero él fue también quien sacó a la Argentina de la hiperinflación. Todo el resto, el neoliberalismo más brutalmente destructor de lo público, la obscena sumisión a USA, la múltiple y expansiva corrupción, el desprecio hacia los servidores públicos, la zafiedad como estilo personal, todo eso no ha contado en la primera vuelta, o contó menos que el recuerdo de la disolución de la temporalidad cotidiana producida por la inflación. ¿Nuestra sorpresa y desconcierto ante ese resultado electoral no serán proporcionales a nuestra miopía analítica? Pues el reduccionismo de las críticas al monetarismo con el que los neoliberales *reducen la economía a la marcha de las finanzas* invisibiliza con demasiada frecuencia la envergadura sociocultural del desquiciamiento de los ejes de la vida colectiva e individual que la hiperinflación económica produce, y sus efectos estructurales sobre ese olvidado eje de la vida y de la política que es *el tiempo*.

El tiempo no es sólo una kantiana categoría-eje de la percepción en que se basa el conocimiento, es también una de las dimensiones estructurales de la *experiencia social* tanto en su recordar como en su proyectar. Lo que vivieron los argentinos —y la fuerza política que esa experiencia aun conserva— es una dolorosa metáfora de algo más ancho y constitutivo de la sensibilidad colectiva actual. Pues cuando el *tiempo del valor por excelencia* en la sociedad, el de la moneda, se ve afectado fuerte y largamente, los *otros valores* tienden a girar a su ritmo, o sea se ven des-concertados, des-quiciados, y entonces es el *sentido mismo del tiempo* el que pierde valor, es el tiempo el que queda sin sentido.

Lechner (1995: 124) ha sido de los primeros por estas tierras en pensar sociológicamente la dimensión temporal de la política: vivimos instalados en un *presente continuo*, en “una secuencia de acontecimientos, que no alcanza a cristalizar en duración, y sin la cual ninguna experiencia logra crearse, más

allá de la retórica del momento, un horizonte de futuro”. Se nos hace imposible construir proyectos, “hay proyecciones pero no proyectos”, pues algunos individuos se proyectan pero las colectividades no tienen donde asir los proyectos. Y sin un mínimo horizonte de futuro no hay posibilidad de pensar cambios, con lo que la sociedad patina sobre una sensación de sin-salida. Si la desesperanza de la gente pobre y de los jóvenes es tan honda es por que en ella se mixturán los fracasos del país por cambiar con la sensación, más larga y general, de impotencia que la ausencia de futuro introduce en la sensibilidad de fin de siglo. Asistimos entonces a una forma de *regresión* que nos saca de la historia y nos devuelve al *tiempo del mito*, al de los eternos retornos, aquel en el que el único futuro posible es entonces el que viene del “mas allá”, no un futuro a construir por los hombres en la historia sino un futuro a esperar que nos llegue de otra parte. Que es de lo que habla el retorno de las religiones, de los orientalismos nueva era y los fundamentalismos de toda laya. Es la *nueva edad media* que atisbaron, y de la que empezaron a hablar Umberto Eco y otros al comienzo de los años setenta. Un siglo que parecía hecho de *revoluciones* –sociales, culturales– terminó dominado por las religiones, los mesías y los salvadores: “el mesianismo es la otra cara del ensimismamiento de esta época”, concluye Lechner. Ahí está el reflatamiento descolorido pero rampante de los caudillos y los pseudopopulismos.

Pero la reflexión de Lechner ha ido más lejos: apoyándose en Koselleck<sup>3</sup>, otea las implicaciones convergentes de la globalización sobre el *espacio* –dislocación del territorio nacional en cuanto articulador de economía, política y cultura, y su sustitución por un flujo incesante y opaco en el que es muy difícil –si no imposible– hallar un punto de sutura que delimite y cohesione lo que teníamos por sociedad nacional; y sobre el tiempo: su *jibarización* por la velocidad vertiginosa del ritmo-marco y la aceleración de los cambios sin rumbo, sin perspectiva de progreso. Mientras toda convivencia, o transformación, social necesitan un mínimo de duración que “dote de orden al porvenir”, la aceleración del tiempo que vivimos las “sustraen al discernimiento y a la voluntad humana, acrecentando la impresión de automatismo”<sup>4</sup>. Que diluye a la vez el poder delimitador y normativo de la tradición –sus “reservas de sentido” sedimentadas en la familia, la escuela, la nación– y la capacidad societal de diseñar futuros, de trazar horizontes de sentido al futuro. En esa situación no es fácil para los individuos orientarse en la vida ni para las colectividades ubicarse en el mundo. Y ante el aumento de la incertidumbre

3 Ver Koselleck (1993); también Schedler/Santiso (1999).

4 Ver Lechner (2000).

sobre para dónde vamos y el acoso de una velocidad sin respiro la única salida es el *inmediatismo*, ese *cortoplacismo* que ve Grimson permeando tanto la política gubernamental como los reclamos de las maltratadas clases medias.

De esa misma metáfora hace parte la experiencia ecuatoriana de pérdida de su moneda —el “segundo asesinato de Sucre” como lo llamó un amigo quiteño, y aun peor: los niños ecuatorianos privados de la referencia a los héroes patrios, que ven sustituidos ahora por Lincoln, Washington, Jefferson...— justo como la otra cara de la reapropiación que el movimiento indígena hace de su *huipala* (la bandera-arco iris emblema del Tahuantinsuyo) proyectándola sobre la vida ecuatoriana a través de una visibilidad no sólo simbólica sino social —marchas de protesta por la ausencia de atención de los gobiernos a sus necesidades— y también *política* al constituirse en el mayor y más denso movimiento de recreación de la nacionalidad<sup>5</sup>. De esa lucha política hacen entonces parte por igual el robo de los ahorros de los ecuatorianos por unos banqueros, que además los sacan del país precipitando una devaluación incontenible y la *dolarización* no sólo de la moneda sino de la economía nacional, y la vuelta, la reapropiación por el movimiento indígena de la *huipala*, su escondido símbolo de luchas ancestrales. Desconcertante anudamiento de tiempos largos y cortos, de instantaneidades financieras que posibilitan trasladar en segundos ingentes cantidades de dinero de una punta a la otra del globo, y lentas sedimentaciones de proyectos y luchas que viniendo de remotos pasados se precipitan, también en un instante, sobre el *tiempo-ahora* que constituye al presente según W. Benjamín (1982): un *ahora* desde el que es posible des-atar el pasado amarrado por la pseudo continuidad de la historia y con él construir futuro. Frente al historicismo que cree posible *resucitar la tradición*, Benjamin piensa la tradición como una herencia pero no acumulable ni patrimonial sino radicalmente ambigua en su valor y en permanente disputa por su apropiación, reinterpretada y reinterpretable, atravesada y sacudida por los cambios y en conflicto permanente con las inercias de cada época. La memoria que se hace cargo de la tradición no es la que nos traslada a un tiempo inmóvil sino la que hace presente un pasado que nos desestabiliza.

La imbricación de los movimientos de desposesión económica en los de des- (y re-) organización de la temporalidad y la cultura cotidiana, se nos hace metáfora aun más densa de en la experiencia del movimiento *piquetero* de Jujuy: “El *piquete* es más que un lugar donde se va a protestar. Es un espacio pero también *el tiempo que reemplaza al del trabajo*” (da Silva Catela, 2003).

---

<sup>5</sup> Ver García F. (2003).

Y entonces el tiempo del piquete no es el de la *desocupación*, el del vacío que deja el sin-trabajo, sino un tiempo—otro, un *tiempo—acción* de solidaridad y apoyo mutuo, de compartir tristezas y organizar protestas, un tiempo para recrear pertenencias y revivir valores colectivos, para construir símbolos horizontales y quebrar jerarquías, para llenar de movimiento un presente aparentemente inmóvil y retejer memorias de desaparecidos y antepasados: los que lucharon en el cordobazo o las puebladas.

Lechner (2000: 77) afina su análisis potenciando nuestras metáforas: la sociedad no soporta ni un presente sin un mínimo horizonte de futuro ni un futuro completamente abierto, esto es sin hitos que lo demarquen, lo delimiten y jalonen, “pues no es posible que todo sea posible”. Y es entonces que la dolorosa experiencia compartida en la oclusión político-cultural producida por la hiperinflación argentina, o la gozosa experiencia de apertura de futuro operada por la reapropiación simbólico-política del movimiento indígena ecuatoriano, necesitan ser leídas más allá de su significación inmediata, esto es en sus efectos de sentido a largo plazo, esos que *acotan* el devenir social exigiéndonos una lectura no lineal ni progresiva sino un desciframiento de sus *modos de durar*, de sus tenaces lentitudes y de sus subterráneas permanencias, de sus súbitos estallidos y sus inesperadas reapariciones, de “la persistencia de estratos profundos de la memoria colectiva sacados a la superficie por las bruscas alteraciones del tejido social que la propia aceleración modernizadora comporta?”<sup>6</sup>.

## EL ESPACIO DE LA CALLE CAMBIA DE SIGNO EN VARIOS SENTIDOS

Después de que la televisión invadiera la política en nuestros países hasta descentrarla de su lugar tradicional, calles y plazas, los últimos años han visto a la protesta política de todo signo retornar a la calle, desde las grandes manifestaciones antisequestro en Colombia, y los cacerolazos argentinos, hasta las “largas” marchas venezolanas, pasando por las gigantescas multitudes anti-guerra que han tejido una nueva figura de *sociedad mundial*, un novísimo modo de estar-juntos-en-el-mundo.

Que el *lugar* de la política fuera la calle significaba la potenciación de *lo público como espacio, como cuerpo-gesto* : el militante de cualquier partido se definía por sus convicciones y una relación pasional (cuasi corpórea) con “la causa”, al mismo tiempo que el tono y la retórica de la política en la calle se

---

<sup>6</sup> Ver Marramao (1989).

basaba en una fortísima identificación pueblo/líder como la que se exaltaba al grito de un “carajo!” en el discurso del colombiano Gaitán en medio de la plaza de Bolívar. Y es que tanto la convicción, como su reforzamiento por la retórica discursiva del líder, se hallaban ligadas a la muchedumbre que se reunía en la plaza conformando una “colectividad de pertenencia”. Pero tanto o más que el tiempo hoy el sentido del espacio atraviesa mutaciones de largo aliento. De la *compresión* del espacio, que acelera el ritmo de la vida a la vez que tiende a emborronar los linderos espaciales, hace parte el impulso racionalizador del espacio urbano tanto en su expresión pública como en su apropiación privada. Convertido en *objeto de producción* -por los tráficos, transportes y comunicaciones- el espacio pasa a ser ámbito estratégico de entrelazamiento entre racionalización inmobiliaria e innovación estética. El propio espacio del *centro* de nuestras ciudades se ha ido vaciando de posibilidad de expresión política y llenándose de sentido *patrimonial*, esto es transformándose en un espacio “más museográfico que histórico” (Monguin, 1994: 24). Baudrillard (1978: 29) fue de los primeros en leer *precipitadamente* ese cambio que sustituía al pueblo por la masa al ligar “la implosión de lo social en la masa” al *fin de lo político*, pues “ya no es posible hablar en su nombre (el de las masas), ya que no son una instancia a la que nadie pueda referirse como en otro tiempo a la clase o al pueblo”. Sin los radicalismos de Baudrillard, la reflexión de R. Sennet (1978: 23) sobre el *declive del hombre público* acaba con otra proclama: “el espacio público es un área de paso, ya no de permanencia”. La crisis de lo público es, por un lado, la razón del repliegue hacia la privacidad de la familia y la intimidad del individuo, y por otro de una transformación general de las relaciones sociales.

Del *pueblo* que se toma la calle al *público* que va al teatro o al cine la transición es transitiva y conserva el carácter colectivo de la experiencia. De los públicos de cine a las *audiencias* de televisión el desplazamiento señala una profunda transformación: la del des-centramiento de la ciudad y de la sociedad toda -pues ni el Estado ni la Iglesia, ni los partidos políticos, pueden ya vertebrarla- y su *reestructuración mediática*: lo que nos queda de *opinión pública* es fabricada por los medios con sus encuestas y sondeos. Y *sondeada* -sometida a un montón de sondeos diarios, semanales, mensuales- la sociedad civil pierde su heterogeneidad y su espesor conflictivo para adoptar a una existencia meramente estadística, lo que confirma la mirada antropológica: “la desaparición del nexo simbólico, la falta del dispositivo capaz de constituir alteridad e identidad” conducen a *la acentuación del carácter abstracto y desencarnado de la relación social*<sup>7</sup>. La atomización de los públicos trastorna no sólo el sentido

del discurso político sino aquello que le daba sustento, al sentido del lazo social.

La experiencia de las *marchas de protesta venezolanas* ilumina esos cambios y los carga de nuevas significaciones<sup>7</sup>. Mi lectura de ese reempoderamiento de la calle por las muchedumbres es la de una densa y opaca trama de perversiones e innovaciones. Perversión de *lo público como espacio*, esto es lugar de comunicación, de disputa y encuentro, al transformarse en “campo de batalla” o “escenario de guerra” por efecto de una radicalización exasperada del antagonismo político que polariza las posiciones hasta el punto de *convertir al otro en la negación de sí mismo*. Y así concebido y practicado, el antagonismo niega la existencia del mínimo “espacio común” en el que adquiere sentido *la diferencia entre* los partidos o las agrupaciones políticas, y el indispensable *reconocimiento de* un partido *por* el otro (Rojas, 2002: 101). Y privados de la *reciprocidad* que sustenta aquel “espacio común”, y por lo tanto de la posibilidad de resolver los conflictos mediante “pactos de reconocimiento”, las agrupaciones políticas no tendrán otra forma de dirimir sus conflictos que con la violencia. Escribiendo desde Colombia las marchas venezolanas me retrotraen al llamado en este país *tiempo de La Violencia*, violencia de la que se salió “en falso” pues más que un pacto de reconocimiento mutuo entre los partidos tradicionales, el Frente Nacional resultó siendo la desinstitucionalización/anulación de ambos partidos, su vaciamiento ideológico y su definitiva sustitución por meras maquinarias clientelistas y electoreras.

Es esa ausencia de un mínimo *especio común* la que expresan dos imágenes contrarias y sin embargo complementarias: una, la de los “barrios ricos” convertidos en fortines mediante toda la parafernalia de tecnovigilancia reforzada por perros y policía privada y por las armas que exhiben los propietarios de las viviendas amuralladas; otra, la de los “barrios populares” completos expuestos al pillaje, y a los más brutales ajustes de cuentas entre pandillas, por la desprotección policial en que los ha dejado la medida gubernamental de intervenirles las armas por obedecer —como lo establecen las normas que rigen a la ciudad— al alcalde de Caracas que milita en la oposición.

Otra imagen del antagonismo mediante el cual *se escinde en dos la masa social*, sin la menor posibilidad de reconocer disparidades de posición al interior de cada campo, y por lo tanto de aceptar alguna *mediación*, es la que configura *la guerra entre armas y medios de comunicación*: los pobres tienen las armas del gobierno que los representa mientras los ricos poseen los medios

7 Ver Augé (1995).

8 Ver Salas (2003), Ramos Jiménez (2002), AA.VV (2002).



desde los que hacen su propia guerra. Las desventuras que acarrea este otro antagonismo son también perversas, pues ello conduce a que los pobres se militaricen, identifiquen la defensa de sus intereses con las armas y los “grupos de choque”, mientras los periodistas y otros trabajadores de los medios no puedan salir a la calle sin chalecos antibalas, cascos y cámaras antigases. Paradoja terrible: tanto la calle como los medios dejan entonces de ser ese *espacio del medio* sobre el que Michel Serres ha construido su teoría del “tercero incluido”<sup>9</sup>, con la que busca romper el dualismo racionalista que arrasamos desde la lógica aristotélica y la epistemología cartesiana, y cuya huella más honda marca el dualismo político que aun identifica el espacio *público* con el propio del hombre y el *privado-doméstico* con el propio de la mujer. O es que no es el *machismo político* el que emerge en esa identificación de los sectores populares con las armas y sus destrezas, y con el modelo *militar/machista* del país que Chávez se ha empeñado en construir?

Pero la imagen más potente de la conversión de la calle en *espacio de batalla* es la que pasa por la también antagonizada reapropiación de los símbolos: mientras el gobierno y sus partidarios visten sus marchas, manifestaciones y discursos del color de *la revolución, el rojo*, y manejan como enseñas el “librito azul” de la constitución bolivariana y el cristo, la oposición “viste sus cuerpos de nación” literalmente hablando, se hace vestidos, camisas y sombreros con los colores de la bandera nacional. Puestos a antagonizarlo todo, incluidas las denominaciones –patriotas/traidores, chavistas/golpistas, bolivarianos/corruptos– los venezolanos parecieran querer inaugurar *una revolución sin nación y un nacionalismo sin pueblo*. Lo que en últimas no es únicamente un juego de signos sino un serio desafío a unas ciencias sociales que siguen sin pensar *los desplazamientos temporales y espaciales* que en América Latina han sufrido, y siguen sufriendo, las relaciones *constituyentes* entre Nación y Estado, entre Pueblo y Nación, entre Populismo y Estatismo, entre Estado y Religión, Populismo y Revolución, etc. (las mayúsculas corresponden al carácter sagrado que esas categorías, todas y desde casi todas las vertientes ideológicas, tienen entre nosotros).

Pero no sólo de perversiones esta hecha la trama de sentidos que carga las tomas de la calle por las muchedumbres venezolanas. Hay también, como lúcidamente indica Yolanda Salas mucho de “espíritu carnavalesco” que sopla a través de “una ciudadanía que desparrama por las calles sus demonios, para de alguna manera poder transitar por un mundo al revés” (Salas, 2003: 1). Cómo voltearon del revés el significado de *la gallina* al identificar al poder

---

<sup>9</sup> Ver Serres (1990) y (1992).

—al gobierno y al propio presidente— con la cobardía, lo que retorciendo la tuerca llevó a los chavistas a degollar no pocas gallinas reales para simbolizar lo que les esperaba a los opositores por creerse muy gallitos!. Y en esa línea de acciones-gesto carnavalesco va el uso de los colores de la bandera para vestirse durante las marchas, y el hecho de que quienes marchen no sean los adultos y los jóvenes sino familias enteras con abuelos y bebés, y hasta con sus mascotas. Lo que no deja de resultar sintomático tanto del *lugar* que la familia juega como “célula fundante de lo social” entre las clases medias y altas como de la transformación que atraviesa la idea de *manifestación política* asociada hasta hace relativamente poco tiempo con marcha mayoritariamente de hombres y de sectores obreros. Al salir a la calle no por unas horas sino por días enteros y recorriendo amplios territorios de la ciudad, las muchedumbres venezolanas “sacan de quicio” muchos resortes de nuestra acostumbrada cultura política, y al removerlos y desestabilizarlos nos están convocando a los analistas de lo social a salir a la calle también, a aceptar la intemperie y las sorpresas que depara cualquier “salida de casa” pero también a sentir en nuestras propios cuerpos las experiencias de frustración o de rabia, de miedo o empoderamiento, en las que *se hacen parte de lo real* los entrecruzamientos de lo económico y lo político con lo cultural.

Desde el Perú también se nos asoma a la riqueza de la *imaginación civil* tal y como se visibiliza en las transformaciones carnavalescas del *espacio público* cuando las luchas por democratizar el país lo atraviesan con intervenciones simbólicas, con *performances* “que resignifican el sentido de lo político y lo comunal (...) al redefinir su campo de batalla sobre algunos de los soportes imaginarios de la nación y constituirse en prácticas altamente significativas de la sociedad civil” (Vich, 2003). Al fraude electoral se lo denuncia con *entierros* escenificados por féretros y lazos negros, velas y cruces. A la corrupción estructural del régimen fujimorista se responde a través de un *lavado* -en la plaza pública con jabón y batea- *de la bandera peruana* pues había que hacer ver cómo está de sucia la patria. Y después se irán *lavando* públicamente otros símbolos de la corrupción: las togas de los jueces, la bandera del Vaticano por nombrar cardenal al arzobispo Cipriani, amigo de Fujimori. Hasta *botar la basura a la basura*: miles de bolsas de basura llenas de fotos de Fujimoris y Montesinos. Las más rutinarias acciones de la vida cotidiana se ven proyectadas al escenario crítico de la vida nacional mediante su transfiguración estética en potentes intervenciones sobre el espacio público.

## DE DUALISMOS QUE AÚN ARRASTRA EL PENSAMIENTO SOCIAL ENTRE NOSOTROS

“Más que frente a una crisis política de ribetes apocalípticos nos encontramos frente a una crisis de interpretación y aprehensión de los cambios y transformaciones del Estado y el sistema político: crisis de interpretación por el análisis de nuevos fenómenos mediante viejos referentes y antiguas gramáticas. El desorden y el caos que algunos analistas proclaman como el signo de los tiempos se debe, en parte, a la incapacidad de reconocer un orden diferente que surge de las entrañas de lo viejo, y a la ausencia de códigos, señales referentes y sentidos para leer e interpretar la nueva imagen que lo político proyecta en su conjunto”.

María Teresa Uribe Hincapie

La *matriz dualista* es una herencia cuyos orígenes no se hallan únicamente en el campo filosófico o religioso sino en el histórico. Primero, nuestras sociedades se vieron obligadas a pensarse a sí mismas de manera esquivoide. Pues para explicar *las fallidas expectativas civilizadoras* de la expansión del capitalismo a nuestros países —como a los de África y Asia— la razón occidental hizo recaer sobre éstos la responsabilidad de su fracaso: si el comercio no fue portador de civilización en América Latina ello era resultado de la incapacidad de estos países para insertarse en las dinámicas del capital. La construcción discursiva de la *diferencia que identifica a Latinoamérica como el frustrado proyecto de otros por culpa de sí mismos* halla su fondo en aquella legitimación de las violencias de la dominación que atribuyó a nuestra *barbarie originaria* el fracaso de la acción civilizatoria que entrañaron las leyes de la conquista y la expansión del capitalismo. Después, la independencia implicó que “para intelectuales situados en una tradición revolucionaria no sólo el pasado colonial resultara extraño sino también la generalidad de una población que se aferraba a *la síntesis cultural* que se había operado en él” (Colmenares, 1987: 76). Extrañamiento que condujo a muchos a una “resignación desencantada”, que era ausencia de reconocimiento de la realidad, “ausencia de *vocabulario para nombrarla*” y sorda hostilidad hacia el espacio de las subculturas iletradas. Al colocar el malestar de no pocos de los grandes historiadores del siglo XIX en su necesidad de escapar a una “historia informe” mediante *dispositivos de orden discursivo* que posibilitaran exorcizar el pasado y construir una narrativa de “hazañas luminosas” con la que sellar la ruptura con aquel pasado, el historiador colombiano Germán Colmenares estaba abriendo pioneramente en Colombia la investigación sobre las *violencias de la representación* (Rojas, 2002: 131). Más tarde, el movimiento moder-

nista se vio atrapado en la contradicción que generaba su propio proyecto: nuestros pueblos querían ser nación para lograr al fin una identidad, pero la consecución de una identidad reconocible pasaba por su incorporación al discurso moderno ya que sólo en los términos de ese discurso los esfuerzos y logros serían validados como tales: “Sólo podíamos alcanzar nuestra modernidad a partir de la traducción de nuestra materia prima en una expresión que pudiera reconocerse en el exterior” (Novaes, 1983: 10). Y un poco después, cuando las izquierdas aterrizan en el suelo de lo social latinoamericano los movimientos revolucionarios de la segunda postguerra mundial, casi todas ellas por variados que fueran sus componentes ideológicos, compartieron “un horizonte de referentes externos y dogmas ideológicos” que pesaban más que la realidad que se habitaba, y “una academia dominada por fórmulas cuasi sacramentales convertidas en verdaderos frenos al pensamiento” (Uribe Hincapié, 2001: 28).

Resulta sintomático que sea en los países donde la nación se formó a partir de una idea más acendrada de *unidad*, correspondiente a una idea más centralista y excluyente de la heterogeneidad sociocultural, donde más fuertemente ha arraigado y durado el pensamiento dualista. Así en Colombia será sólo a mediados los años ochenta cuando vino a ponerse en cuestión el modelo que exigía disolver o menospreciar las identidades étnicas, religiosas o regionales como condición indispensable de la construcción de la nación. Porque la posibilidad de *pensar la sociedad nacional como plural* se halla fuertemente ligada, tanto o más que a las nuevas corrientes de pensamiento, a la emergencia de movimientos sociales en los que empezó a ser superada una concepción puramente táctica de la democracia en la derecha como en las izquierdas, esto es mera forma exterior de gobierno y dispositivo electorero o mera estrategia para la toma del poder y exaltación del proletariado como único actor capaz de introducir verdadera transformación. Ha sido entonces cuando el pluralismo, que había vivido arrinconado en círculos intelectuales o restringido a cortos momentos de “hegemonía liberal”, se despliega haciendo posible la convivencia del catolicismo con la presencia creciente de las sectas protestantes y las religiones afroamericanas, y con una secularización progresiva de las costumbres. Y también con las ideas que hacen visible y aceptable una concepción nueva de *identidad* hecha menos de esencias y raíces que de relaciones e interacciones.

Ahí apuntan los trabajos de la socióloga e historiadora colombiana María Teresa Uribe Hincapié acerca de lo que ella ha denominado las *ciudadanías mestizas*: a pensar la construcción de lo nacional como un proceso híbrido y desigualmente desarrollado, anudamiento de aperturas y cierres, de lógicas

cruzadas que pueden dar cuenta de las crisis de valores y de la descomposición del orden político. Y ello pensando “desde la historia y la cultura, para indagar el amalgamamiento o la mixtura entre el orden democrático moderno, centrado en el ciudadano, la nación y la representación, y los diversos órdenes societales y étnicos o comunitarios, históricamente constituidos (...) por desarrollos desiguales y conflictivos, formas específicas de articulación entre el estado y la sociedad civil, lo público y lo privado, la guerra y la política, la palabra y la sangre” (Uribe Hincapié, 2001: 72).

La nueva perspectiva, abierta especialmente en Colombia por historiadores, nos avoca a una desacomodadora pregunta: ¿dónde se sitúan realmente la dualidad y la esquizofrenia, en las prácticas sociales o en la mirada del investigador que no percibe las complicidades, las relaciones e interacciones entre tradicionalismos y modernizaciones? Pero ¿es posible percibir esas interacciones desde disciplinas que funcionan como estratos separados, y en gran medida incomunicados, que han hecho de esa separación el criterio de pertinencia de los saberes? “Al llegar a los noventa, afirma García Canclini, los tabiques entre antropólogos y sociólogos no han caído. Lo que sí cambió fueron las condiciones políticas y académicas en que se produce el conocimiento. A veces pareciera que la mayor autonomía conquistada por el trabajo científico frente a poderes externos reforzara las distinciones históricas, las estrategias de crecimiento y prestigio de cada disciplina. Gran parte de la antropología latinoamericana sigue centrando su investigación y su enseñanza en la descripción etnográfica de pequeñas comunidades tradicionales (...) Los pocos textos que se ocupan de las transformaciones tecnológicas o económicas generadas por la urbanización y la industrialización suelen detenerse en las amenazas de esas fuerzas vistas como extrañas, más que en explicar los entrecruzamientos entre lo heredado y lo innovador” (García Canclini, 1994: 114). Y ello cuando el “objeto” exige, especialmente en nuestros países, *pensar juntos la innovación y la resistencia, la continuidad y las rupturas*, el desfase en el ritmo de las diferentes dimensiones del cambio y la contradicción no sólo entre distintos ámbitos sino entre diversos planos de un mismo ámbito, *contradicciones* en la economía, la política o la cultura. Analizando el papel de la propia modernización en la desagregación que presentan las ciencias sociales, Marco Palacios afirma “las sociedades modernas, cada día más dependientes del conocimiento, aceleran la fragmentación social a través de la centralidad acordada a las culturas especialistas. Al practicar una disciplina los académicos se alejan entre sí” (Palacios, 1999: 62) y refiriendo esa tendencia al país observa que la existencia de subculturas disciplinarias en la universidad ha dado nacimiento a verdaderas tribus que reclaman su propio territorio impi-

diendo que la investigación social pueda moverse entre esos reductos, con consecuencias graves, por ejemplo que “los sociólogos colombianos, con algunas excepciones, hayan abandonado campos estratégicos como la educación, la desviación y el crimen” (Palacios, 1999: 72). Aun desde dentro de la economía, la disciplina que se piensa a si misma hoy tan científica como las ciencias “duras”, la percepción es la misma: “La especialización de las ciencias sociales y de sus ‘científicos’ engendró un orden y un equilibrio conceptual, investigativo y de política que ha venido estableciendo la imposibilidad de conocer y transformar la realidad. El economista no escucha, no cree o desconfía de lo que dicen el antropólogo, el sociólogo, el historiador. Y al mismo tiempo éstos desconfían de lo que dice el economista (...) Así se ha construido una economía “normal” que estudia temas “normales y que es respetada por su aureola de formalidad”” (Rodríguez Gomez, 1992: 24).

Al estudiar la confusa y peligrosa *identificación de la cultura con la paz* en Colombia, Ana Maria Ochoa se topa con el pertinaz dualismo que hasta hoy nos sigue impidiendo pensar juntos *orden y violencia* (Ochoa, 2003). Cuando en verdad lo que ha cambiado en esa relación *constituyente* de nuestras nacionalidades es el entramado de una globalización que entrecruza estructuralmente los procesos internos con fuerzas y dinámicas mundiales implicando cada día más y mas planos: narcotráfico con tráfico de armas y de mercenarios, de mujeres y niños, y de órganos humanos; y de todos esos tráficos con los movimientos financieros de los bancos y las especulaciones de las bolsas, posibilitados por la inmaterialidad de las transacciones digitales, etc. Sólo una idealización de la cultura, a contrapelo de toda realidad -pero que hace parte del *culto a la cultura* que profesan no pocos intelectuales por estas tierras-puede actualizar la anacronía de una cultura cuya *intrínseca fuerza civilizatoria* sería la única capaz de integrar o cohesionar a los ciudadanos venciendo a la *violencia* ya sea en sus figuras de guerra o de intolerancia. Pero sólo una idealización de la *razón instrumental* puede intentar explicar la expansión y multiplicidad de las violencias desde las meras causas objetivas que traducen las estadísticas de lo socioeconómico, e intentar enfrentarlas desde su “desnuda realidad”. Pues del culto a la cultura o de la racionalidad económica a la *funcionalización o instrumentalización política* de lo cultural no hay más que un paso.

Una cosa es que la cultura sea hoy un *estratégico espacio de derechos ciudadanos*, y la creciente presencia de estrategias, *tanto de exclusión como de empoderamiento*, ejercidas en y desde el ámbito de la cultura. Pero estas últimas no solo no funcionalizan la cultura sino que inscriben las “políticas de identidad” dentro de la política de emancipación humana<sup>10</sup>, replanteando a fondo el sen-

tido mismo de la política y postulando el surgimiento de un nuevos tipos de sujeto político. Sujeto entrevistado desde que el feminismo subvirtiera el machismo de las propias izquierdas con “lo personal es político”, y que en los últimos años incorpora en el mismo movimiento el sentimiento de daño y victimización y el de reconocimiento y empoderamiento. Sentimiento este último que recupera para el proceso de construcción identitaria tanto lo que de disputa de poder pasa en el ámbito de los imaginarios como lo que se produce en la materialidad de las relaciones sociales. La afirmación de una subjetividad fracturada y descentrada, así como la multiplicidad de identidades en pugna, aparecen por primera vez en el feminismo no como postulado teórico sino como resultado de la *exploración de la propia experiencia de la opresión*. El que la cultura sea entonces ámbito de derechos y movilizaciones no impide sino exige la construcción de nuevas narrativas que den cuenta de todo lo que en lo cultural hay de deseo y subjetividad subversiva, lo que en el arte hay de cuestionamiento y desestabilización, en suma de *violencia que se le hace a la sociedad para que se mueva y cambie*: “muchos hemos experimentado la manera como una transgresión formal (el ejecutar un bambuco con un armonía disonante) se traduce en una trasgresión moral y en fuente de un desorden ruidoso nada deseado por las esferas dominantes de la sociedad” (Ochoa, 2003).

Los dualismos desembocan en una particular incapacidad para proponer un proyecto de sociedad que incluya a la cultura como campo primordial de batalla política y estratégico escenario que le exige a la política recuperar su dimensión simbólica -su capacidad de representar el vínculo entre los ciudadanos, el sentimiento de pertenencia a una comunidad- para enfrentar la erosión del orden colectivo. Pues en lugar de denunciar la decadencia de la cultura lo que necesitamos de los intelectuales y las ciencias sociales es que se hagan cargo de los desafíos y posibilidades que las nuevas condiciones socio-culturales despliegan. Pero ante lo que en realidad estamos es el más insospechado resquicio del más viejo de los dualismos modernos: el de “las creencias sobre *lo natural*” (Escobar, 1999: 341), que continúan pensándolo como principio ontológico y ámbito de lo presocial, ultimo residuo de vivencias y valores *originarios*, y por tanto reverso de la irremediable decadencia que padece la cultura occidental. Una decadencia que gran parte de los *humanistas a lo moderno* identifica con los últimos avatares de la tecnología. Con la voz temblorosa pero autoritaria de los profetas de desgracias, los apocalípticos predicen la completa subordinación de lo natural a lo artificial, de lo

---

10 Ver Mouffe (1996) y Pimentel (1996).

humano a lo tecnológico y de la interioridad a la más obscena superficialidad. Y sin embargo el antropólogo colombiano Arturo Escobar ha aportado su pensamiento a una otra corriente que, consciente de los enormes riesgos que genera el desarrollo tecnobiológico y genético, informático y digital, avizora otros futuros posibles. Pues es una pertinaz y soterrada identificación de lo humano con lo natural la que se halla en la base de la *negación a analizar antes de enjuiciar* los cambios que las tecnologías catalizan y mediatizan en los ámbitos del cuerpo y la sensibilidad, de la espacialidad y la temporalidad, del trabajo y el juego, de la pareja y la familia, de la subjetividad y la alteridad. “En el pliegue de la modernidad (permanece) una esencia del Hombre como único referente supuestamente universal pero realmente provinciano” (Escobar, 1999: 329), que nos está impidiendo pensar, de un lado, las *nuevas posibilidades híbridas de ser*: las nuevas fronteras a abatir tanto en el ciberespacio como al interior de los cuerpos, y las nuevas formas de heterogeneidad; y del otro, los inéditos desafíos que le plantean a las ciencias sociales los nuevos modos de exclusión, el ahondamiento de la desigualdad, las tendencias a la estigmatización y la guethización de los desconectados.

Resulta alentador encontrar en la reflexión de A. Escobar una de las propuestas más arriesgadas de *refundación* de la antropología en Latinoamérica. Y no creo exagerar al escribir la palabra refundación pues entre el último capítulo de *El final del salvaje*, y en la Introducción a *Política cultural & cultura política*, se avizora una antropología que hace estallar la epistemología “realista” (Escobar et al, 2001: 20) de la que esa ciencia nació limitando su campo de conocimiento a una noción estática y cuasi autista de cultura, para asumir como su nuevo campo el formado por *los interfaces entre biología, tecnología y mitología* de modo que pueda abordar “aquella mutación más básica de la cual los nuevos cuerpos, comunidades, redes y formas de acumulación son sólo los mensajeros y reflejo. Esta mutación, que concierne en una forma muy frontal a la antropología, está ocurriendo en las estructuras básicas del tipo de modernidad que se originó en Europa a finales del siglo XVIII y que ha tendido desde entonces a volverse dominante (...) Frente al panorama de diferencias con que lo confronta la antropología el orden cultural de occidente no puede sino estremecerse” (Escobar, 1999: 326 y 330). Y Escobar no puede ser más explícito: para poder comprender el *proceso contemporáneo* resulta indispensable la crítica a las prácticas de verdad normalizadas por la racionalidad hegemónica, condición indispensable para hacer pensables sin reduccionismos las redes y los flujos que están debilitando los compartimentos de que se ha servido la ciencia para separar radicalmente los saberes expertos del saber social de las comunidades. La antropología tiene entonces, como



ninguna otra ciencia social, la tarea de deshacer y rehacer aquella *idea de cultura* en la que no cabía la ciencia y mucho menos la tecnología, pues es sobre todo *esta modernidad tecnocientífica* la que está reconfigurando la vida y la sensibilidad de la gente y ello tanto en términos de exclusión como de posibilidades inclusión. Es por esto último por lo que la *redefinición de la antropología* empata hoy tan densamente con la reimaginación de los movimientos *sociales* en su empeño por repensar, desde las prácticas y los procesos, las relaciones entre pensamiento social y política, y entre política y cultura. Con lo que la *cultura política* se sale definitivamente de los casilleros ideológicos y operativos de antaño a la vez que la *política cultural* deja de ser mero asunto del Estado y de funcionarios para volverse horizonte estratégico de la acción de los movimientos sociales.

## BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. 2002 *Revista Venezolana de Ciencia Política* (Caracas).
- Augé, M. 1995 *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos* (Barcelona: Gedisa).
- Baudrillard, J. 1978 *A la sombra de las mayorías silenciosas* (Barcelona: Kairos).
- Benjamín, W. 1982 *Discursos interrumpidos I* (Madrid: Taurus).
- Colmenares, G. 1987 *Las convenciones contra la cultura* (Bogotá: Tercer Mundo).
- De Certeau, Michel 1980 *L'invention du quotidien 1: arts de vivre* (París).
- Da Silva Catela, L. 2003 *Nos vemos en el piquete... Protestas, violencia y memoria en el NOA* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.
- Escobar, A. 1999 *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea* (Bogotá: Ican/Cerec).
- Escobar et al. 2001 *Política cultural y cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos* (Bogotá: Icanh/Taurus).
- García, F. 2003 *La imaginación de lo nacional en tiempos de dolarización y crisis: nuevas estrategias de representación del movimiento indígena ecuatoriano* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.
- García Canclini, N. 1994 "Los estudios culturales de los 80 a los 90: perspectivas antropológicas y sociológicas en América Latina" en *Postmodernidad en la periferia* (Berlín: Langer).

- Grimson, A. 2003 *La nación después del constructivismo* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.
- Hardt, M. y Negri A. 2002 *Imperio* (Buenos Aires: Paidós).
- Koselleck, R. 1993 *Futuro pasado* (Barcelona: Paidós).
- Lechner, N. 2000 “Orden y memoria” en Sanches G. y Wills, M. (comp.) *Museo, memoria y nación* (Bogotá: PNUD/Icanh).
- Lechner, N. 1995 “América Latina: la visión de los cientistas sociales” en *Nueva sociedad* (Caracas), N° 139.
- Marramao, G. 1989 “Metapolítica: más allá de los esquemas binarios acción/sistema y comunicación/estrategia” en Palacios, X. y Jarauta, F. (eds.) *Razón, ética y política* (Barcelona: Anthropos).
- Monguin, O. 1994 “Una memoria sin historia” en *Punto de vista* (Buenos Aires), N° 49.
- Mouffe, Ch. et al 1996 Identidades en *Debate Feminista* (México), vol. 14.
- Novaes, A. 1983 *A nacional e o popular na cultura brasileira* (San Pablo: Brasiliense).
- Nun, José 1989 *La rebelión del coro* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Ochoa, A. 2003 *Sobre el estado de excepción como cotidianeidad: cultura y violencia en Colombia* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.
- Palacios, M. 1999 *Parábola del liberalismo* (Bogotá: Norma).
- Pimentel L. et al 1996 Otredad en *Debate Feminista* (México), vol. 13.
- Ramos Jiménez, A. (ed.) 2002 *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chavez* (Caracas: Universidad de los Andes).
- Rodriguez Gomez, J. 1992 *Tiempo y ocio. Crítica de la economía del trabajo* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia).
- Rojas, C. 2002 “Antagonismos políticos” en *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX* (Bogotá: Norma).
- Salas, Y. 2003 *Sobre la guerra de símbolos y espacios de poder: el caso Venezuela* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión de Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.
- Sarlo, Beatriz 2001 “Ya nada será igual” en *Punto de vista* (Buenos Aires), N° 70.
- Schedler, A. y Santiso, J. (comps.) 1999 *Tiempo y democracia* (Caracas: Nueva Sociedad).
- Sennet, R. 1978 *El declive del hombre público* (Barcelona: Península).
- Serres, M. 1990 *Le Tiers-Instruit* (París: François Bourin).
- Serres, M. 1992 *Eclaircissements* (París: François Bourin).
- Soriano, Osvaldo 1989 “Vivir con inflación” en *Nueva Sociedad* (Caracas), N° 100.

- Uribe Hincapié, M. 2001 *Nación, ciudadano y soberano* (Medellín: Corp. Región).
- Vich, V. 2003 *Desobediencia simbólica. Performance, participación y política al final de dictadura fujimorista* (Buenos Aires) 5 y 6 de junio. Ponencia presentada en la reunión del Grupo de Trabajo Cultura y Poder de CLACSO.

## OTRAS PUBLICACIONES DE CLACSO

- BABINI Y FRAGA  
Bibliotecas Virtuales  
para las Ciencias Sociales
- CECEÑA  
Hegemonías y emancipaciones  
en el siglo XXI
- REVISTA N° 13 OSAL  
Revista del Programa del Observatorio Social  
de América Latina de CLACSO
- SADER  
La Venganza de la Historia  
Hegemonía y contra-hegemonía  
en la construcción de un nuevo mundo posible
- GÓMEZ  
América Latina y el (des)orden global neoliberal  
Hegemonía, contrahegemonía, perspectivas
- REVISTA N° 16 CHIAPAS  
Edición Argentina
- TORRES RIBEIRO  
El rostro urbano de América Latina
- GUERRERO CAZAR Y OSPINA PERALTA  
El poder de la comunidad  
Ajuste estructural y movimiento indígena  
en los Andes ecuatorianos
- RIQUELME  
Los sin tierra en Paraguay  
Conflictos agrarios y movimiento campesino
- SEOANE  
Movimientos sociales y conflicto  
en América Latina
- DE BARBIERI  
Género en el trabajo parlamentario  
La legislatura mexicana a fines del siglo XX