

Sujetos, tácticas y estrategias de poder y cultura

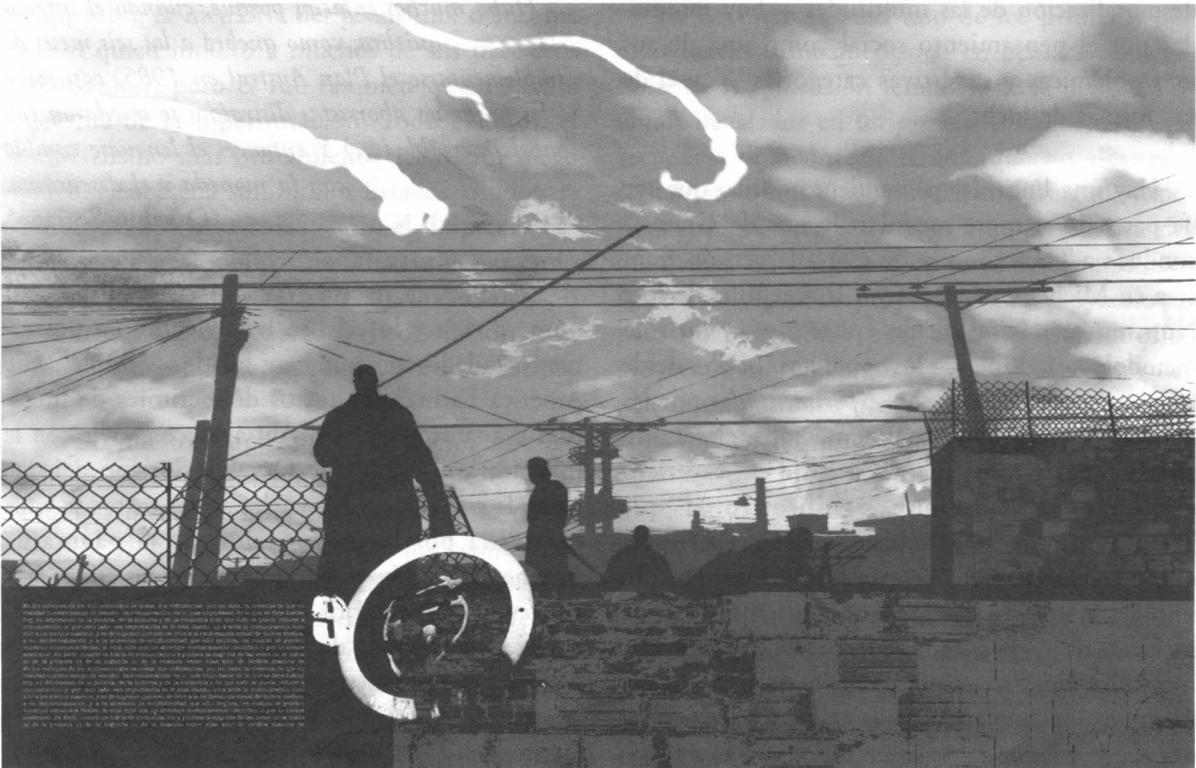
JESÚS MARTÍN-BARBERO
Metáforas de la experiencia social

YOLANDA SALAS
Sobre la guerra de símbolos y espacios de poder: el caso Venezuela

ANA MARÍA OCHOA
Sobre el estado de excepción como cotidianidad: cultura y violencia en Colombia

Metáforas de la experiencia social

a666491



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

.....
* Doctor en Filosofía de la Universidad de Lovaina y posdoctorado en Antropología y Semiótica en París. Profesor invitado de distintas universidades en Colombia, América Latina, Norteamérica y Europa. Profesor de la Universidad ITESO, Guadalajara, México y del Departamento de Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: jemartin@cable.net.co

Introducción

Si ni el esencialismo ni el constructivismo nos permiten comprender la envergadura de la crisis que hoy atraviesa la nación-Estado en nuestros países,¹ 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 en ésta yace el sentido de los procesos de desmoralización de las multitudes —hoy retomadas por el pensamiento social como una de sus más polémicas y sugestivas categorías—² 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 la manera como estos son *experimentados* por las colectividades y en la sedimentación del sentido común que se configura a partir de esa experiencia.³ Hoy resulta muy significativo el que Thompson tematizara mucho más la experiencia que la conciencia de clase, con los desafíos que esto implica a nuestro racionalismo instrumental de investigación, pero también con la sintonía que introduce nuestro desconcierto cognitivo ante la desfiguración que atraviesa la política y la perversión de la economía, y, sobre todo, con la desmoralización que en nuestra gente ocasionan aquellos factores. 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.

.....

- 1 Grimson, A., *La nación después del constructivismo*, Buenos Aires, Clacso, 2003.
- 2 Sobre la recuperación de la categoría de *la multitud*. Hardt, M. y Negri, A., *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002; la revista francesa *Multitudes*, en <http://multitudes.samizdat.net/spip>.
- 3 Certeau, M. De, *L'invention du quotidien 1: arts de vivre*, París, UGE-10/18, 1980; Nun, José, *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.
- 4 Soriano, O., "Vivir con la inflación", en *Nueva Sociedad*, Caracas, No. 100, 1989, pp. 38-43.
- 5 Sarlo, B., "Ya nada será igual", en *Punto de vista*, Buenos Aires, No. 70, 2001, pp. 2-11. La cursiva es del original.

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 aborristas distraídos se quedaron con papel inservible.(...) Y entonces el lenguaje cambió con la moneda y el desencanto.

Oswaldo Soriano⁴

En 1989, la revista *Nueva Sociedad* llegó a su número cien 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 Oswaldo Soriano del que tomo la cita inicial. Mi vuelta a esos textos se halla motivada por la información de la página de internet de *El Mercurio*, que presenta las cifras electorales del 27 de abril de 2003 en Argentina, los cuales dan ganador de la primera vuelta a Carlos 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 episodios horribles de la hiperinflación, cuando la necesidad de supervivencia se imponía 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 recomenzar. Ese miedo no puede ser ignorado por una mirada cultural.*⁵

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 in-



flación sobre la memoria del genocidio: o ¿no fue Menem quien indultó a muchos de sus más altos responsables?, pero él fue también quien sacó a Argentina de la hiperinflación. Todo el resto, el neoliberalismo más brutalmente destructor de lo público, la obscena sumisión a Estados Unidos, la múltiple y expansiva corrupción, el desprecio hacia los servidores públicos, la zafiedad como estilo personal, todo eso no contó en la primera vuelta, o contó menos que el recuerdo de la disolución de la temporalidad cotidiana producida por la inflación.

¿Acaso 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, es decir se ven desconcertados, desquiciados, y entonces es el *sentido mismo del tiempo* el que pierde valor, es el tiempo el que queda sin sentido.

N. Lechner ha sido uno de los primeros por estas tierras latinoamericanas 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”.⁶ Se nos hace imposible construir proyectos, “hay proyecciones pero no proyectos”, pues algunos individuos se proyectan; sin embargo, las colectividades no tienen dónde 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 porque en ella se combinan los fracasos de nuestros países en el intento de cambiar la sensación, más larga y general, de impotencia que introduce la ausencia de futuro en la sensibilidad de fin de siglo. Asistimos entonces a una forma de regresión que nos saca de la historia y que nos devuelve al *tiempo del mito*, al de los eternos retornos, aquél en el que el único futuro posible es el que viene del “más allá”, no un futuro que los hombres van a construir en la historia, sino uno que se va a esperar llegue de otra parte. Esto es de lo que habla el retorno de las religiones, 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
.....

6 Lechner, N., “América Latina. La visión de los científicos sociales”, en *Nueva sociedad*, Caracas, No. 139, 1995, p. 124.

mesías y los salvadores: “el mesianismo es la otra cara del ensimismamiento de esta época”,⁷ concluye Lechner. Ahí está el reflotamiento descolorido pero rampante de los caudillos y los seudopopulismos.

Pero la reflexión de Lechner ha ido más lejos: apoyándose en Koselleck,⁸ otea las implicaciones convergentes de la globalización sobre, primero, 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, segundo, 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”.⁹ Esto 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 ni para los indivi-

.....

7 *Ibid.*

8 Koselleck, R., *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993; también Schedler, A. y Santiso, J. (comps.), *Tiempo y democracia*, Caracas, Nueva Sociedad, 1999.

9 Lechner, N., “Orden y memoria” en Sánchez, G. y Wills, M. E. (comps.), *Museo, memoria y nación*, Bogotá, Pnud/Icanh, 2000.

10 Grimson, *op. cit.*

11 El “segundo asesinato de Sucre”, como lo llamó un amigo quiteño, y aun peor: los niños ecuatorianos fueron privados de la referencia a los héroes patrios, que ven sustituidos ahora por Lincoln, Washington, Jefferson...

12 García S., F., *La imaginación de lo nacional en tiempos de dolarización y crisis*, Buenos Aires, Clacso, 2003.

13 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; 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.

Benjamin, W., *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 190-192.

duos orientarse en la vida ni para las colectividades ubicarse en el mundo. Y ante el aumento de la incertidumbre sobre para dónde vamos y ante el acoso de una velocidad sin respiro, la única salida es el inmediateísmo, ese cortoplacismo que permea tanto la política gubernamental como los reclamos de las maltratadas clases medias.¹⁰

De esa misma metáfora hace parte tanto la experiencia ecuatoriana de pérdida de su moneda¹¹ como la de reapropiación, que el movimiento indígena hace de su *huipala* (la bandera-arco iris emblema del Tahuantinsuyo), al proyectarla 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.¹² De esa lucha política hacen parte, por igual, tanto 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 como la vuelta, la reapropiación por el movimiento indígena de la *huipala*, su escondido símbolo de luchas ancestrales.

Me refiero a ese 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 de lentas sedimentaciones de proyectos y luchas que viniendo de remotos pasados se precipitan, en un instante, sobre *tiempo-ahora*, que constituye al presente según Walter Benjamin:¹³ un ahora desde el que es posible desatar el pasado amarrado por la pseudocontinuidad de la historia y con él construir futuro.

La imbricación de los movimientos de desposesión económica en los de desorganización (y reorganización) de la temporalidad y la cultura cotidiana es otra de esas metáforas, de la que venimos hablando, esta vez referida a 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”.¹⁴ 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 afina su análisis al potenciar 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”.¹⁵ Entonces, 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, es decir, en sus efectos de sentido a largo plazo, ésos 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?”.¹⁶

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 el retorno a la calle de la protesta política de todo signo: las grandes manifestaciones anti-secuestro en Colombia, los ‘cacerolazos’ argentinos, las ‘largas’ marchas venezolanas o las gigantes multitudes antiguerra, que han tejido una nueva figura de *sociedad mundial*, un novísimo modo de estar-juntos-en-el-mundo.

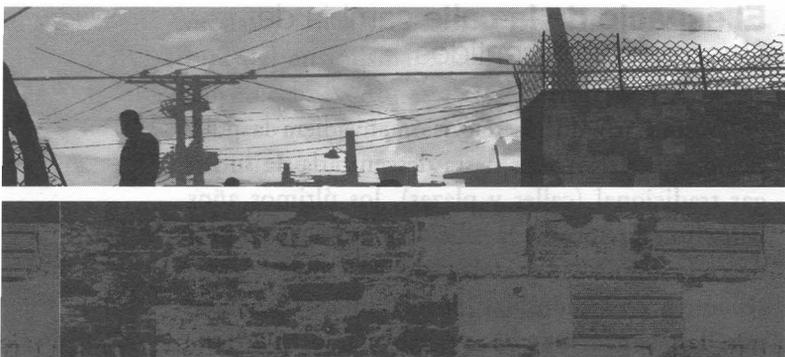
Que el lugar de la política fuera la calle significaba la potenciación de lo público como espacio, como cuerpo-gesto: el militante de cualquier partido se definía por sus convicciones y por una relación pasional (casi corpórea) con ‘la causa’; al mismo tiempo que el tono y la retórica de la política en la calle se basaba en una fortísima identificación pueblo-líder, como la que se exaltaba al grito de un “¡carajo!” en el discurso del colombiano Jorge Eliécer 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”.



.....
14 Silva Catela, L. da, *Nos vemos en el piquete... Protestas, violencia y memoria en el NOA*, Buenos Aires, Clacso, 2003. La cursiva es del original.

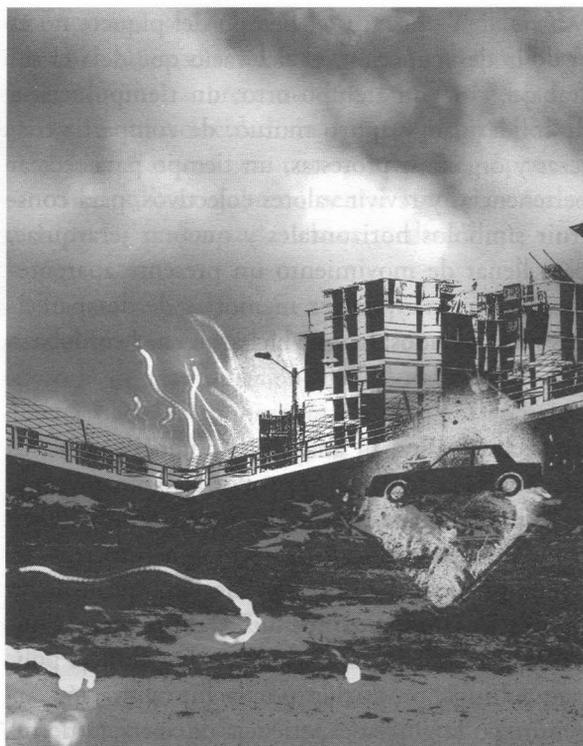
15 Lechner, “Orden y memoria”, *op. cit.*, p. 77.

16 Marramao, G., “Metapolítica. Más allá de los esquemas binarios acción/sistema y comunicación/estrategia”, en Palacios, X. y Jaraut, F. (edits.), *Razón, ética y política*, Barcelona, Anthropos, 1989.



Pero tanto o más que el tiempo, hoy el sentido del espacio atraviesa mutaciones de largo aliento. De su comprensión, 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 vaciado de posibilidad de expresión política y se ha llenado de sentido *patrimonial*, esto es, se ha transformado en un espacio “más museográfico que histórico”.¹⁷ Baudrillard 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”.¹⁸ Sin los radicalismos de Baudrillard, la reflexión de R. Sennet sobre el *declive del hombre público* acaba con otra proclama: “el espacio público es un área de paso, ya no de permanencia”.¹⁹ La crisis de lo público es, por un lado, la razón del repliegue hacia la privacidad de la familia y la inti-



midad del individuo y, por otro, una transformación general de las relaciones sociales.

Del pueblo que se toma la calle al público que va al teatro o al cine el paso es transitivo 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 descentramiento 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 la sociedad civil sondeada —sometida a un montón de encuestas diarias, semanales y mensuales— pierde su heterogeneidad y su espesor conflictivo para adoptar 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.²⁰ La atomización de los públicos trastorna no sólo el sentido del discurso político, sino aquello que le daba sustento, al sentido del lazo social.

.....

17 Monguín, O., “Una memoria sin historia”, en *Punto de Vista*, Buenos Aires, No. 49, 1994, p. 24.

18 Baudrillard, J., *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Barcelona, Kairos, 1978, p. 29 y ss.

19 Sennet, R., *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978.

20 Augé, M., *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 88.

La experiencia de las marchas de protesta venezolanas ilumina esos cambios y los carga de nuevas significaciones.²¹ 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.²² 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, 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 electorales.

Esa ausencia de un mínimo espacio común expresa 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 pandi-

llas, 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 dentro 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 desde los que hacen su propia guerra. Las desventuras que acarrea este otro antagonismo también son perversas; pues ello conduce a que los pobres se militaricen e 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”,²³ con la que busca romper el dualismo racionalista que arrastramos desde la lógica aristotélica y la epistemología cartesiana, y cuya huella más honda marca el dualismo político que aún identifica el espacio público con el propio del hombre y el privado-doméstico con el propio de la mujer. ¿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?

21 Salas, Yolanda, *Sobre la guerra de símbolos y espacios de poder. El caso Venezuela*, Buenos Aires, Clacso, 2003 [texto que se recoge en este mismo número de *Signo y Pensamiento*]; véase también: Ramos Jiménez, A. (edit.), *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez*, Mérida, Universidad de los Andes, 2002; No. 21 de la *Revista Venezolana de Ciencia Política*, dedicada a “La crisis venezolana”, Caracas, 2002.

22 Véase a ese propósito: “Antagonismos políticos” en Rojas, C., *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Bogotá, Norma, 2002, pp. 101 y ss.

23 Serres, M., *Le Tiers-Instruit*, París, Fracois Bourin, 1990; del mismo autor: *Eclaircissements. Entretien avec Bruno Latour*, París, Francois Bourin, 1992.

Pero la imagen más fuerte 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 hacen vestidos, camisas y sombreros con los colores de la bandera nacional. Puestos a antagonizarlo todo, incluidas las denominaciones —patriotas-traidores, chavistas-golpistas, bolivarianos-corrumpidos— 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, entre 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 está 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”.²⁴ Cómo voltearon del revés el significado de la *gallina*, al identificar al poder —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.

No deja de resultar sintomático tanto el lugar que la familia ejerce, a manera de “célula fundante de lo social” entre las clases medias y altas, como 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 recorrer amplios territorios de la ciudad, las muchedumbres venezolanas “sacan de quicio” muchos resortes de nuestra acostumbrada cultura política; al removerlos y desestabilizarlos, nos están convocando a los analistas de lo social a salir a la calle también y a aceptar la intemperie y las sorpresas que depara cualquier “salida de casa”; pero también a sentir en nuestros propios cuerpos las experiencias de frustración o de rabia, de miedo o de 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”.²⁵

Al fraude electoral se le 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 era necesario hacer ver cómo está de sucia la patria. Y después se seguirán lavando públicamente otros símbolos de la corrupción: las togas de los jueces, así como la bandera del Vaticano, por nombrar cardenal al arzobispo Cipriani, amigo de Fujimori. También se botará la basura a

24 Salas, *op. cit.*, p. 1.

25 Vich, V., *Desobediencia simbólica. Performance y política al final de la dictadura fujimorista*, Buenos Aires, Clacso, 2003, p. 1.

la basura: miles de bolsas de basura llenas de fotos de fujimores y montesinos. Por lo tanto, las más rutinarias acciones de la vida cotidiana se ven proyectadas en el 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 de Hincapié



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 esquizoide. 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 civilizadora 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”.²⁶ 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 de 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.²⁷

.....

26 Colmenares, G., *Las convenciones contra la cultura*, Bogotá, Tercer Mundo, 1987.

27 Rojas, C., “La violencia como representación”, en *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Bogotá, Norma, 2002, p. 131 y ss.

Más tarde, el movimiento modernista 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 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”.²⁸ Y un poco después, cuando las izquierdas aterrizan en el suelo de lo social latinoamericano (los movimientos revolucionarios de la segunda posguerra 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 casi sacramentales, convertidas en verdaderos frenos al pensamiento”.²⁹

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 cuestionarse el modelo que exigía disolver o menospreciar las identidades étnicas, religiosas o regionales como condición indispensable para 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.

.....

28 Novaes, A., *A nacional e o popular na cultura brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 10.

29 Uribe, M. T., *Nación, ciudadano y soberano*, Medellín, Corporación Región, 2001, p. 28.

30 *Ibid.*, p. 72.

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 de 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, o como un 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.³⁰



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 y las interacciones entre tradicionalismos y modernizaciones? ¿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.³¹

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, así como 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 conoci-

miento, aceleran la fragmentación social a través de la centralidad acordada a las culturas especialistas. Al practicar una disciplina los académicos se alejan entre sí",³² 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, lo cual impide 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".³³ Aun desde dentro de la economía, la disciplina que se piensa a sí 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".³⁴

Al estudiar la confusa y peligrosa *identificación de la cultura con la paz* en Colombia, Ana María Ochoa se topa con el pertinaz dualismo que hasta hoy nos sigue impidiendo pensar juntos orden y violencia,³⁵ 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, que implican cada día más y más 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

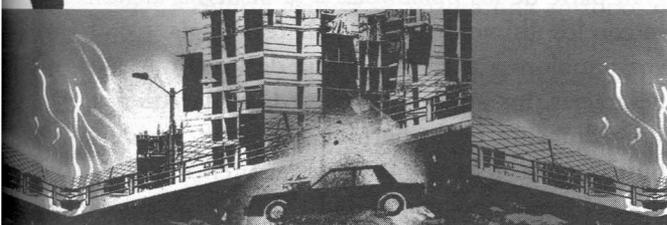
31 García Canclini, N., "Los estudios culturales de los 80 a los 90. Perspectivas antropológicas y sociológicas en A. L.", en *Postmodernidad en la periferia*, Berlín, Langer, 1994, p. 114.

32 Palacios, M., *Parábola del liberalismo*, Bogotá, Norma, 1999, p. 62.

33 *Ibid.*, p. 72.

34 Rodríguez Gómez, J. C., *Tiempo y ocio. Crítica de la economía del trabajo*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1992, p. 24.

35 Ochoa, A.M., *Sobre el estado de excepción como cotidianidad. Cultura y violencia en Colombia*, Buenos Aires, Clacso, 2003 [texto que también se recoge en este número de *Signo y Pensamiento*].



las especulaciones de las bolsas, posibilitados por la inmaterialidad de las transacciones digitales, etc.

Sólo una idealización de la cultura, a contrape- lo 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 civilizadora sería la única capaz de integrar o de cohesionar a los ciudadanos y vencer de este modo 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 la multiplicidad de las violencias desde las meras causas objetivas que traducen las estadísticas de lo socio-económico, e intentar enfrentarlas desde su “desnuda realidad”; pues del culto a la cultura o de la racionalidad económica a la funcionalización o instrumentación política de lo cultural no hay más que un paso.

Una cosa es que la cultura sea hoy un espacio estratégico de derechos ciudadanos, pero otra muy distinta es la creciente presencia de estrategias, tanto de exclusión como de empoderamiento, ejercidas en el ámbito de la cultura y desde éste. Pero estas últimas no sólo no funcionalizan la cultura, sino que inscriben las “políticas de identidad” dentro de la política de emancipación humana,³⁶ hecho que replantea el sentido mismo de la política y postula el surgimiento de 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 los sentimientos de daño y victimización y de reconocimiento y empoderamiento. Este último 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

.....

36 Mouffe, Ch. y otros, “Identidades”, en *Debate feminista*, México, vol. 14, 1996; de la misma revista: Pimentel, Luz A. y otros, “Otridad”, México, vol. 13, 1996.

37 Ochoa, *op. cit.*, p. 8.

38 Escobar, A., *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, Ican/Cerec, 1999, p. 341.

como la multiplicidad de identidades en pugna, aparece por primera vez en el feminismo, más que como postulado teórico, 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 trasgresión 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”.³⁷

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 como 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, necesitamos que los intelectuales y las ciencias sociales se hagan cargo de los desafíos y de las posibilidades que las nuevas condiciones socioculturales despliegan.

Pero en realidad estamos ante el más insospechado resquicio del más viejo de los dualismos modernos: el de “las creencias sobre lo natural”,³⁸ que continúan pensándolo como principio ontológico y ámbito de lo presocial, último residuo de vivencias y valores originarios, y, por lo 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 humano a lo tecnológico y de la interioridad a la más obscena superficialidad. Y, no obstante, 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.

Así, una pertinaz y soterrada identificación de lo humano con lo natural se halla en la base de la negación a analizar antes que 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”,³⁹ que nos está impidiendo pensar, por un lado, las nuevas posibilidades híbridas de ser: las nuevas fronteras que se van a abatir tanto en el ciberespacio como en el interior de los cuerpos, y las nuevas formas de heterogeneidad; y, por el 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 el hacer guetos de los desconectados.

Resulta alentador encontrar en la reflexión de Arturo 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 la “Introducción” a *Política cultural y cultura política* se avizora una antropología que hace estallar la epistemología ‘realista’⁴⁰ de la que esa ciencia nació, al limitar su campo de conocimiento a una noción estática y casi 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 s. 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.⁴¹

Y Escobar no puede ser más explícito: para poder comprender el proceso contemporáneo resulta indispensable la crítica a las prácticas 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 de 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.

Por esto último, la redefinición de la antropología empata hoy tan densamente con la reimaginación de los movimientos sociales en su empeño por volver a pensar, desde las prácticas y los procesos, las relaciones entre pensamiento social y política, y entre política y cultura. Con esto 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.

.....

39 *Ibid.*, p. 329.

40 Escobar, A.; Álvarez, S., y Dagnino, E. (edits.), *Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Icanh-Taurus, 2001, p. 20.

41 Escobar, *op. cit.*, pp. 326 y 330.

Bibliografía

Augé, Marc, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa, 1995.

Baudrillard, Jean, *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Barcelona, Kairos, 1978.

Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Madrid, Taurus, 1982.

Certeau, Michel de, *L'invention du quotidien 1: arts de vivre*, París, UGE-10/18, 1980.

Colmenares, Germán, *Las convenciones contra la cultura*, Bogotá, Tercer Mundo, 1987.

Escobar, Arturo, *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, Ican/Cerec, 1999.

_____; Álvarez, Sonia, y Dagnino, E. (eds.), *Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Icanh-Taurus, 2001.

García Canclini, Néstor, "Los estudios culturales de los 80 a los 90. Perspectivas antropológicas y sociológicas en A. L.", en *Postmodernidad en la periferia*, Berlín, Langer, 1994.

García S., Fernando, *La imaginación de lo nacional en tiempos de dolarización y crisis*, Buenos Aires, Documento de trabajo, Clacso, 2003.

Grimson, Alejandro, *La nación después del constructivismo*, Buenos Aires, Clacso, 2003.

Hardt, Michel y Negri, Antonio, *Imperio*, Buenos Aires, Documento de trabajo, Paidós, 2002.

Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.

Lechner, Norbert, "Orden y memoria", en Sánchez, G. y Wills, M. E. (comps.), *Museo, memoria y nación*, Bogotá, Pnud/Icanh, 2000.

_____, "América Latina. La visión de los cientistas sociales", en *Nueva sociedad*, Caracas, No. 139, 1995.

Marramao, Giacomo, "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, 1989.

Monguin, Olivier, "Una memoria sin historia", en *Punto de Vista*, Buenos Aires, No. 49, 1994.

Mouffe, Chantal y otros, "Identidades", en *Debate Feminista*, México, vol. 14, 1996.

Novaes, Adauto, *A nacional e o popular na cultura brasileira*, São Paulo, Brasiliense, 1983.

Nun, José, *La rebelión del coro. Estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989.

Ochoa, Ana María, *Sobre el estado de excepción como cotidianidad. Cultura y violencia en Colombia*, Buenos Aires, Documento de trabajo, Clacso, 2003.

Palacios, Marco, *Parábola del liberalismo*, Bogotá, Norma, 1999.

Pimentel, Luz Antonia y otros, "Otriedad", en *Debate Feminista*, México, vol. 13, 1996.

Ramos Jiménez, Alfonso (edit.), *La transición venezolana. Aproximación al fenómeno Chávez*, Mérida, Universidad de los Andes, 2002; No. 21 de la *Revista Venezolana de Ciencia Política*, dedicada a "La crisis venezolana", Caracas, 2002.

Rodríguez Gómez, Juan Carlos, *Tiempo y ocio. Crítica de la economía del trabajo*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 1992.

Rojas, Cristina, *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Bogotá, Norma, 2002.

Salas, Yolanda, *Sobre la guerra de símbolos y espacios de poder. El caso Venezuela*, Buenos Aires, Documento de trabajo, Clacso, 2003.

Sarlo, Beatriz, "Ya nada será igual", en *Punto de vista*, Buenos Aires, No. 70, 2001, pp. 2-11.

Schedler, Andreas y Santiso, Javier (comps.), *Tiempo y democracia*, Caracas, Nueva Sociedad, 1999.

Sennett, Richard, *El declive del hombre público*, Barcelona, Península, 1978.

Serres, Michel, *Eclaircissements. Entretiens avec, Bruno Latour*, París, Francois Bourin, 1992.

_____, *Le Tiers-Instruit*, París, Francois Bourin, 1990.

Silva Catela, L. da, *Nos vemos en el piquete... Protestas, violencia y memoria en el NOA*, Buenos Aires, Documento de trabajo, Clacso, 2003.

Soriano, Osvaldo, "Vivir con la inflación", en *Nueva Sociedad*, Caracas, No. 100, 1989, pp. 38-43.

Uribe, María Teresa, *Nación, ciudadano y soberano*, Medellín, Corporación Región, 2001.

Vich, V., *Desobediencia simbólica. Performance y política al final de la dictadura fujimorista*, Buenos Aires, Documento de trabajo, Clacso, 2003.