

Medusas, bestiarios y teatralidades en el mundo contemporáneo¹



Alejandro Castillejo Cuellar²
Universidad de los Andes (Colombia)
acastill@uniandes.edu.co

Recibido: 15 de enero de 2007
Aceptado: 09 de marzo de 2007

¹ Este artículo es producto de la investigación realizada por el autor sobre teorías contemporáneas dentro del proyecto «teorías contemporáneas en América Latina», el cual ha sido realizado en la Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.

² Ph.D. en Antropología Cultural, New School for Social Research, New York, 2005. Profesor Asociado. Investigador Asociado, Centro para la Paz y la Memoria, Sudáfrica.

Medusas, bestiarios y teatralidades en el mundo contemporáneo

Resumen

Una lectura diferente de las concepciones sobre el hombre es aquella que llamaremos «pendular»: el concepto de «hombre» nos plantea una polaridad en cuanto a su forma de aprehenderlo, especialmente en una cultura que ha dado origen a la ciencia como forma primordial de acercarse al universo. ¿Es la totalidad, tal y como rezan los axiomas euclidianos, la suma de las partes? ¿Podrían nuestros «hábitos de pensamiento» permitir un universo en donde los fragmentos de la totalidad «sumaran más» que la totalidad misma? ¿Cuál es la relación, en resumen, entre la totalidad y sus fragmentos constituyentes? En este texto se explora la idea de mundo contemporáneo como una eclosión de alteridades. Se medita en la manera en cómo este proceso podría tener un efecto en la forma cómo el ser humano habita el espacio.

Palabras clave: particularismo, universalismo, espacio contemporáneo

Medusas, Bestiaries and Theatralities in the Contemporary World

Abstract

A different lecture in regards to conceptions about man is the one we will call “pendular”: the concept of “man” raises a polarity about the way we apprehend it, especially in a culture that has given origin to science as the primordial method to approach the universe. Is totality, as Euclidian axioms prescribe, the sum of the parts? Could our “habits of thought” permit a universe in which the fragments of totality “add to more” than that same totality? What is the relationship, in summary, between the totality and its constituting fragments? In this text, we will explore the idea of the world as an appearance of alterities. We will meditate about a way in which this process could have an effect on how the human being inhabits space.

Key Words: particularism, universalism, contemporary world

Medusas, bestiários e teatralidades no mundo contemporâneo

Resumo

Uma leitura diferente das concepções sobre o homem é aquela que chamaremos “pendular”: o conceito de “homem” apresenta-nos uma polaridade enquanto a sua forma de aprendê-lo, especialmente numa cultura que tem dado origem à ciência como uma forma primordial de acercar-se ao universo. ¿É a totalidade, como dizem os axiomas eclidianos, a soma das partes? ¿Poderiam nossas “costumeis de pensamento” permitir um universo onde os fragmentos da totalidade “adicionaram mais” da totalidade mesma? ¿Qual é a relação, em resumem, entre a totalidade e seus fragmentos constituintes? Neste texto procura-se explorar a idéia do mundo contemporâneo como uma eclosión de alteridades. Se pensa na maneira em como este processo poderia ter um efeito na forma como o ser humano mora no espaço.

Palavras chave: particularismo, universalismo, espaço contemporâneo.

*The stranger carries a threat of wrong classification,
but -more horrifyingly yet- she is a threat to
classification as such, to the order of the universe, to orientation
value of social space - to my life-world as such.*

Zygmunt Bauman

*O mort vieux capitaine, il est temp! levons l'ancre!
Ce pays nous ennuie, o Mort! Appereillons!
Si le ciel et la mer sont noirs comme l'ancre,
Nos coeurs que tu conais sont remplis de rayons!*

Charles Baudelaire

Le Voyage, Vs. VIII,

La decadencia de las oposiciones

Si miramos, a guisa de ejercicio conceptual, la noción de «ser humano» que es inherente en las *ciencias sociales*, el concepto genérico y universal es el producto, la sumatoria, de los diferentes fragmentos que configuran «lo humano». Sin duda, en Occidente, esta fragmentación de la naturaleza tiene ya un carácter casi incuestionable. Difícilmente existen posiciones teóricas que unifiquen dimensiones tradicionalmente separadas como la esfera de la salud y la moral, lo simbólico y lo físico en una suerte de «ecología de las ideas», la materia y la honda, lo vivo y lo muerto.

Su discurso (el de la ciencia tradicional que masivamente se introyecta en los colegios) es un discurso *legitimado socialmente*³ y es, tal y como Gregory Bateson lo anotó, solo una manera de «conferir sentido, digamos así, a nuestros preceptos» (Bateson, 1979:27). En consecuencia, la fragmentación de la totalidad en partes, plantea una clase de «utilidad operacional», pero lo evidente, y nuevamente Bateson así lo ha discutido, no hay una única partición del mundo o de lo real: al contrario, las posibles unidades «constituyentes», indivisibles y separadas son solo el efecto de una partición que una sociedad -en caso de hacerla- efectúa de manera muy contextual.

³ Su carácter de «real», su apego a la «verdad», entendiéndola como una forma de descripción del mundo, es el producto de un proceso social, de una dinámica que permite el encajar lo «percibido» -la realidad- con la descripción de aquello, la cosa con la palabra. Es más que la dilucidación, que el descubrimiento de «verdades» escondidas en el tiempo o autoevidencias ocultas encontradas por un grupo de escogidos.

Las ciencias del hombre son el conjunto de las disciplinas que lo «construyen» en tanto un ser-físico, en su materialidad en sí (como la biología o la química) y aquellas que lo perciben, de forma separada a las anteriores, en otros universos: Las *Geisteswissenschaften*, las ciencias sociales, son un subconjunto de lo que, en su totalidad y en la manera como se puede interpretar, son consideradas las diferentes dimensiones de «lo humano». Pero estas disciplinas sociales, como la antropología, la psicología o la sociología «confieren sentido» a una fracción de lo «real», su *universo de pertinencia* (aquello que socializamos como «lo real») queda definitivamente limitado: la «cultura» o a la «conciencia» respectivamente, han elaborado -en el proceso histórico de configuración como «disciplina»- interpretaciones a universos solo posibles y reconocibles a través de las disciplinas mismas.

En este sentido, el Hombre es una *sumatoria de sumatorias* en donde el conjunto de las partes no puede ser ni más ni menos que la totalidad; y viceversa, la totalidad no puede ser ni más ni menos que la suma de las partes. La relación, pues, no permite ambigüedad: por el contrario, aquellas dimensiones del hombre que puedan plantear «misterio», *inefabilidad*, inconmensurabilidad, o bien son reducidas a algunas de las subdisciplinas en cuestión, como la magia o lo sagrado a subtemas de análisis en antropología o sociología, o bien descartadas, de ser imposible su reducción, a universos imaginarios o inexistentes como la superstición. Evidentemente, la partición que la ciencia ha hecho del hombre, excluye, como cualquier división, otras *posibles* dimensiones.

La inteligencia ciega [nos plantea Edgar Morin] destruye los conjuntos y las totalidades, aísla todos los objetos de sus ambientes. No puede percibir el lazo inseparable entre el observador y la cosa observada (...) una visión mutilante se paga cruelmente en los fenómenos humanos: una mutilación corta la carne, derrama la sangre, disemina el sufrimiento (Morin, 1997:31).

Así, la noción de «ser humano» es tributaria de aquella visión del mundo, de aquella *weltanschauung*, que divide lo «real» en oposiciones. Esta «lógica de sentido y acción» es una lógica binaria que se re-fuerza en las instituciones más centrales de «nuestra cultura» y discusiones que se han elaborado alrededor de dichas instituciones (como las «académicas», que parten de la escisión fundamental entre el *sujeto* y el *objeto*, con relación a la forma como se construye el conocimiento): tal es el caso del eterno debate en el campo de la filosofía y las ciencias sociales, de la relación entre individuo

y sociedad, entre interioridad y exterioridad y entre verdad y falsedad. En cierta medida la búsqueda de las ciencias sociales, al menos en sus vertientes analíticas y positivistas, plantea el des-cubrimiento de verdades ocultas, de esencias inmutables en las cosas y en los organismos. Pero ya Gregory Bateson nos había insinuado, en *Espíritu y Naturaleza*, que la verdad, antes que inmutable, «significaría una correspondencia entre nuestra descripción y lo que describimos» (Bateson, 1979:27), la correspondencia entre las palabras y las cosas, entre la cosa y el nombre de la cosa, entre el mapa y el territorio. Este proceso de «conversión» entre el mundo de los objetos y las ideas, entre el *Pleroma* y la *Creatura* junguianas esta atravesado por infinitas posibilidades de «codificación» relativas a las «descripciones», y por lo tanto a las consecuentes «epistemologías» (es decir, la estructuración de elementos descriptivos a través de relaciones). Dicha conversión siempre acarrea *ambigüedad* e *inefabilidad* a aquello que denominamos «la realidad».

Pero el mundo de «lo real», tanto en las ciencias naturales como en las sociales, no permite la *ambigüedad* de los polos; aunque la crítica se haya enfocado en las posibles paradojas, podríamos preguntarnos, a manera de ejercicio imaginativo, si el objetivo último de las ciencias edificadas sobre el concepto de «evolución», en el sentido darwiniano, es mostrar la imposibilidad de la «evolución» misma. En este sentido una lógica binaria no permite la autoreferencia.

La noción del hombre, fundamentada en una escisión primigenia, implica una compartimentación que legitima las lecturas no ambiguas sobre el mundo. Pero, como ya lo hemos expresado, dicha compartimentación no es autoevidente o axiomática, es decir no posee un carácter universalizable: diferentes sociedades nativas de América difícilmente podrían escindir al sujeto en fragmentos, de un lado biológicos, y del otro, morales y comportamentales. Los procesos curativos, para mostrar solo un ejemplo, en las comunidades *Piman* en la Norte América nativa (Bahr, 1974:20), implican una «armonía» que interrelaciona los elementos «mágicos», físicos, sociales y morales: moralidad y algunas formas de la enfermedad son inseparables. La «enfermedad» de la persona puede ser la expresión de una «enfermedad» colectiva como la «inmoralidad», es decir, el *no acogerse a la tradición*. El chaman, en tanto médico, «cura al hombre» cuando «cura» su grupo. Ciertas enfermedades -dentro de su propio universo- son el efecto de una pérdida del sentido de la historia, de la distancia de la tradición, o de los patrones que permiten reconocer un «acto» como parte de una construcción que se denomina «identidad». La técnica curativa del individuo, en consecuencia, no está al margen de la sociedad (sociedad

y sujeto no son opuestos), ni de lo religioso (esto último no es reducido a la superstición). El anclaje entre las cosas y sus nombres no se fundamenta en una división de lo real. Al contrario, los Piman plantean una visión integradora, holista si se quiere, del mundo. En sus dimensiones particulares, el sentido de «verdad» es diferente, la correspondencia es distinta y sus instituciones, como la del chaman-sacerdote-médico, refuerzan un sentido diferente del «orden del mundo». Cada acto curativo, es un recuerdo ritualizado, de los presupuestos más fundamentales que le dieron origen. En este caso, y lejos de lo que nuestra práctica medica por tradición ha ofrecido, el endocrinólogo no trata los males «morales» de la sociedad, el sujeto es una compleja red que no permite oposiciones y que por el contrario implica una relación diferente de continuidad. Se podría decir que el *todo* es mucho más que las *partes*.

En este sentido, Clifford Geertz ha elaborado este argumento general: «los hombres... cada uno de ellos... son *artefactos culturales*» (Geertz,1989:73). Es decir, el «hombre», lo que se entiende que él o ella podrían ser, es una construcción social, es un proceso de configuración multidimensional, contextualizada: es en resumen una invención, una «ficción útil». Para occidente en general, la pregunta por la «naturaleza del hombre» (la pregunta por la forma como lo entendemos) entraña un problema filosófico muy profundo. Muchas de las instituciones, como ya lo hemos anotado, son el producto de esta lógica binaria. La educación, por ejemplo, que separa el conocimiento «objetivo» del conocimiento del mundo-de-la-vida, que se estructura, como veremos después, alrededor de una noción escindida del hombre. En el contexto de las ciencias edificadas así, *solo dos espacios son posibles para entender al «ser humano»* y aunque las respuestas son múltiples, son en buena medida «variaciones previsibles sobre un tema». Dicha concepciones se encuentran, en un plano teórico, sometidas a la oposición. Pero aun cuando sean en cierta forma una abstracción, una concepción universal (o su opuesto particular) del «hombre» implica efectos políticos concretos. Los presupuestos más fundamentales de una «concepción del mundo» son el sustrato sobre el cual se construyen las acciones cotidianas en torno a ese «mundo». A estas dos posibilidades pasaremos revista ahora.

Primera ficción: la universalidad

Una concepción totalizante del hombre plantea una desaparición de los fragmentos constituyentes. Tal es el caso de narrativas universalistas según las cuales «todos los hombres son iguales». En este sentido, el evolucionismo clásico

del antropólogo norteamericano Lewis Morgan (o cualquier otra teorización que pretenda elaborar leyes universales del comportamiento humano) plantea un interesante relato *universalista*: según él, los grupos humanos no se diferencian por sus formas particulares de ver el mundo. De ser así, las sociedades serían prácticamente incomparables, y no habría, en consecuencia, un criterio unificador que permitiera dicha comparación. Por el contrario, Morgan pensaba que todos los grupos humanos -sin excepción- debían recorrer el mismo camino en la historia. En esta senda, que a su juicio era la senda de la humanidad, algunas sociedades se encontraban más adelante (como era el caso de la cultura europea), mientras que otras se encontraban atrasadas. Gianni Vattimo, nos ha llamado la atención al hecho de que esta concepción de la historia implica una unilinealidad y un sentido ascendente hacia un ideal a través de un proceso unitario. El camino, en el fondo debería llevar, impulsado por el «progreso», hacia una cultura ideal. El criterio comparativo, que por razones ideológicas no podía hacer énfasis en las diferencias inherentes a cada sociedad, era la Historia. No era que una sociedad tuviera su historia local, sino que de acuerdo a una posición relativa en la Gran Historia Universal, cada sociedad tenían una serie de características tecnológicas o culturales. Sin duda, a los ojos de la Historia todos los seres humanos caminan por el mismo camino, no obstante distribuidos en espacios y tiempos diferentes, distantes o cercanos: correlato secularizado de un principio sagrado y totalizador. En esta misma línea de discusión, la ficción (o abstracción) del ciudadano que permite la noción del Estado-nación, en el contexto colombiano podría dar algunas luces. Desde las leyes que configuran lo estatal, todos los «colombianos» guardan una misma relación con respecto a los derechos y deberes que le son otorgados. En este sentido, los hombres y mujeres son ciudadanos colombianos sin importar los contextos y sus respectivas visiones del mundo. Así, la historia, era una historia institucional de cómo la ciudadanía se había convertido en una institución central para la democracia representativa. Todos somos iguales porque somos ciudadanos. La otredad era reducida a esta igualdad que podría ser considerada homogenizante. Aquellos grupos que plantean *diferencias* simplemente no existían con sus *diferencias*, eran disminuidos a la ciudadanía que permitiría su control. Eran ciudadanos, en un sentido muy abstracto, que no compartían los mismos presupuestos que habían dado origen a la ciudadanía misma. Toda su alteridad estaba siendo *administrada* para que encajara -sin duda forzosamente- en el marco de una concepción del hombre.

O bien el *otro* es un *otro* que comparte los criterios que permitieron la *ciudadanía* como institución (no se puede olvidar que ésta es, según se argumenta, un «logro» de la «civilización» y la «razón») que podría entenderse como «depositario de sentido», o como el eje de comparación más importante entre los hombres y mujeres miembros de un Estado-nación. La membrecía, al homogenizar, confiere sentido a la persona en un único «sistema de coordenadas sociales» que implican un adentro o un afuera. La membrecía es, para aquellos (*los otros*) que plantean una alteridad radical, *una de las formas de la nudez*, una manera de administrar el sentido en el mundo. Berger y Luckman así lo han ilustrado, desde su propio discurso, en *Modernidad, Pluralismo y Crisis de sentido*:

Las instituciones han sido concebidas para liberar a los individuos de la necesidad de reinventar el mundo y reorientarse diariamente en él. Las instituciones crean «programas» para el manejo de la interacción social y para la «ejecución» de un *curriculum vitae* determinado. Proporcionan modelos a los que la gente puede recurrir para orientar su conducta. Al poner en práctica estos modos de comportamiento «prescritos», el individuo aprende a cumplir con las expectativas asociadas a ciertos roles (Berger & Luckman, 1997:81).

Una institución, en consecuencia, es el epicentro de las *formas de administración de la alteridad* y, a la vez, es el producto de una concepción particular del ser humano. Una concepción universal del hombre implica un sistema conceptual de clasificación colectivo y unificado.

O bien, en un segundo movimiento de oscurecimiento, de *invisibilización*, el *otro* se plantearía (al no permitir criterios de comparación en una cultura cualquiera cuyos presupuestos son hegemónicos) como una «alteridad radical». Su *diferencia* sería, entonces, inaprensible. Su forma de pensamiento, así como las actitudes coherentes con éste, se salen de lo «posible». En este sentido, por ejemplo, los llamados «pobladores de la calle» (y en especial aquellos llevados a los extremos del hampa por efecto del uso de narcóticos) llevan consigo el estigma de una alteridad inconcebible, que pone valor a la vida (un valor monetario por asesinar a alguien) en una sociedad cuyo discurso social se centra (repetitiva y casi psicóticamente) en lo invaluable de la vida. En cierta medida, esta alteridad es tan radical que se sale de los parámetros, centralizados por tensiones de poder, del «orden del mundo».

En cualquiera de estos dos casos, el concepto del otro, sentado sobre la opulencia conceptual que entiende el ser humano como una totalidad, es una construcción que confiere sentido a una versión de lo real. El «yo» queda reducido a un «nosotros» indiferenciado. Bauman, nuevamente, nos lo plantea de la siguiente forma,

The otherness (all man-made otherness, including the ethical one) was temporalized in a way characteristic of the idea of progress: time stood for hierarchy - 'later' being identical with 'better', and 'ill' with the outdated, or 'not-yet-properly-developed' (Bauman, 1995:38).

Complementariamente, una noción totalizante del ser humano plantea unos estándares universales. Los códigos morales serán los mismos para todos, ya que todos somos iguales. La alteridad, en el sentido ético, por ejemplo, estará localizada al margen de un mundo que ha sido producto, en sus políticas y en sus formas de interacción social, de un Todo entendido como «principio de realidad». Esta diferencia no hace parte -al menos directamente- del «orden de las cosas»; pertenece más al reino del caos o de lo ininteligible, de lo no concebible o lo no significativo.

Una concepción universal del ser humano es, en resumen, y como lo hemos planteado en otra parte, una forma de administración de la diferencia. En esta medida, es una administración de aquello que por decreto hace parte de una narración sobre el mundo, un relato que lo legitima. La existencia del ciudadano, para volver al caso anterior, legitima una versión del mundo que se funda en el «progreso» imparable de una racionalidad que conduce en últimas a la civilización y a la «democracia» -en sus acepciones modernas- encarnadas, paradójicamente, en las sociedades «más desarrolladas». Pero para que esto sea posible, toda sociedad crea, para recordar el sugestivo concepto de Foucault, «espacios de encerramiento» o, lo que aquí denominaríamos, *depositarios de alteridad*. Esta administración de lo otro, es una administración del «sentido». La metáfora complementaria del «camarada», en los antiguos países del bloque oriental de Europa, es otro ejemplo. La enorme diversidad de culturas en la antigua Unión Soviética fue reducida, durante el periodo anterior a la caída del muro de Berlín, al tipo homogéneo llamado «camarada». Cabe anotar que estos imaginarios sobre lo humano justificaron el colonialismo que pretendía «civilizar» al «salvaje», dotarlo de un único código de comportamiento para compartir los beneficios del progreso o de los valores de una sociedad «desarrollada». Durante siglos, e incluso en los años recientes, la evangelización buscó colonizar las mentes de los Otros, de sus otros.

Bajo la consigna de los «500 años de evangelización.....y 500 más» se esconde una de las modalidades de la injusticia que busca la uniformidad. En este caso, a los ojos de Dios, al menos en una parte de la tradición judeocristiana, todos los hombres son «iguales» (o deberían serlo): la condición a la vasta familia humana es la existencia de correlato divino. Recordemos como la inquisición, con todas sus acciones concretas, fue, como lo escribió Rodolfo Puiggros,

la herramienta que los reyes Católicos emplearon para homogenizar exteriormente a España. Su origen se remonta a principios del siglo XIII, cuando el Papa Inocencio III la creó para reprimir a los albigenses, cátaros o patarinos, calificados de maniqueos, y a los insabattatos, pobres de Lyon y otros herejes muy populares entonces en el mediodía de Francia y norte de España e Italia (Puiggros, 1965:61).

El matrimonio azaroso de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla reflejaba la tendencia hacia la unificación de un único reino español, no obstante, las «contradicciones implícitas en la pareja real». La llamada «política de Unificación» desarrollada en un periodo relativo entre 1482 y 1498, buscaba, además del monopolio sobre una forma de poder y administración que chocaba con la naciente burguesía, unificar «sobre la base del exterminio de todas las creencias al margen de la iglesia» (Puiggros, 1965:61). Coincidentalmente, fue durante este mismo periodo durante el cual se puso fin al dominio de los moros en España, se «descubrió» América, se estableció la inquisición y se expulsaron los judíos. En cierta manera, España de aquel tiempo estaba rodeada por Otros -herejes o seres cuyas prácticas religiosas, morales o cotidianas no se acomodaban a la cristiandad- que eran configurados como *un peligro*. Esta unificación fue una unificación religiosa, es decir, la legitimación de una sola versión de lo real. Llevada a cabo por la figura del famoso cardenal Cisneros, España construyó una imagen total, de religión, de centralidad del poder en los reyes, que purifica la superficie social dejando oscurecidas, si no aniquiladas, las grandes fracturas internas. Esta unificación mantuvo al *otro* al margen, invisible, como es el caso, en su momento, de la reforma o el «contagio» del luteranismo, el calvinismo o del anglicanismo. El ejercicio de la unificación, y la inquisición como una de las instituciones que la ejecutaban, es un ejercicio -asociado a otras formas de poder como el económico- que representa una modalidad, ciertamente sacramentada, de administración de la alteridad y en consecuencia, del sentido, del orden del mundo.

Más allá de las contradicciones que llevaron al imperio español a su decadencia y ruina posterior, la centralidad de una narrativa sobre las «cosas temporales» como el mismo cardenal decía, le sirvieron a España para construir todo el movimiento de *contrarreforma* y alzarse con la bandera de defensa de la cristiandad. Defensa, por supuesto, de una modalidad de la alteridad, de la otredad, la que a juicio de sus propias construcciones (el judío era ladrón así como el musulmán era pagano), eran *localizadas* (conceptualmente o en un «plano virtual» de «coordenadas sociales») al margen del espacio moral. El imperio fue, en su momento, el producto de una *invisibilización*. Y la Hoguera, una de las tecnologías del oscurecimiento: no es el cuerpo lo que se quema, es lo que para un grupo de personas en un tiempo y un espacio, concebían como una forma de alteridad. Esta última, por ende, fue el producto de un proceso social multidimensional que yuxtapuso elementos (las tensiones del poder político y económico así como la legitimación de un «orden del universo» y el encerramiento en torno al paganismo, entre otros) permitía la configuración del Otro como tal.

El padre Juan de Mariana, testigo del periodo de Unificación, relata, en su *Historia General de España* y desde los presupuestos conceptuales que la fundamentaron, lo que desde nuestra perspectiva es la narrativa configurada a través una noción de Otro. Vale la pena, pues, citarlo extensamente:

El principal autor y instrumento deste acuerdo muy saludable fue el Cardenal de España (Cisneros), por ver que á causa de la *grande libertad de los años pasados*, y por andar moros y judíos *mezclados* con los cristianos en todo genero de conversación y trato, muchas cosas andaban en el reyno estragadas. Era forzoso con aquella libertad que algunos christianos quedasen *inficionados*; muchos más dexada la Religión Christiana que de su voluntad abrazaran *convertidos* del Judaismo, de nuevo apostaran y se tornaban a su antigua *superstición*, daño que en Sevilla más que en otra parte prevaleció; así en aquella ciudad primeramente se hicieron pesquisas secretas y penaron gravemente á los que hallaron *culpables*. Si los delitos eran de *mayor cuantía*, después de estar largo tiempo presos y después de atormentados los quemaban; si *ligeros*, penaban a los culpados con afrenta perpetua de *toda la familia* (de Mariana, 1519, t XII, cap, XVI:339 y sgs -Las cursivas son nuestras-).

El párrafo anterior es muy sugestivo en la medida que podemos extraer, al menos dentro de los objetivos de este breve artículo, algunos elementos que configuran al Otro. El castigo, si no la hoguera misma, son formas de penalizar, en un sistema de clasificación, la comisión de delitos. Uno de ellos es el relativo a la reconversión de judíos cristianizados a su original religión judía. Y no es de extrañar, ya que si la unificación religiosa era sencillamente la instauración de una única y legítima organización de lo terrenal, la reconversión es una forma de doble negación. Un judío que abandona la conversión, es negar la narrativa cristiana, por el hecho «natural» de ser judío, y luego negada nuevamente a su antigua religión. La alteridad es penalizada, en un sistema de cuantificación del mal, que en el fondo, no permite desligar aquellos que están asociados a él. No obstante se buscaba la disminución de «lo otro a lo mismo», esa alteridad se mantenía, como una huella indeleble, palpable en el mismo lenguaje. La palabra converso es una forma de disminución: nunca se olvida la naturaleza del otro, naturaleza probablemente heredada, razón por la cual la familia es blanco del castigo. Se configura detrás de estos documentos un otro o bien enmascarado sabiendo que usa máscara, o un otro tumoral, que es como una infección, una manzana podrida y a quien solo el fuego purificador redimirá. Este otro tumoral es sin duda una infección, como la peste bubónica, sobre la cual hay que establecer -y el texto en esto es muy evidente- una distancia sanitaria, que evite la cercanía física y cognitiva y todo tipo de promiscuidad.

Ambas formas, tanto las seculares como las religiosas, en lo fundamental comparten una noción del ser humano. Sus posibles acciones, en uno el colonialismo y en la otra la evangelización, y sus formas yuxtapuestas, constituyen *formas sociales de administración de la alteridad*. Es el dominio sobre la organización del «espacio social» como forma de coexistencia, el control sobre aquello que pone los límites, es decir, lo que permite las diferentes formas de la presencia.

Segunda Ficción: el teatro de las diferencias

Es posible ahora situarse del lado opuesto: visto desde la *particularidad de las partes*, aquel Todo unificado pierde su sentido originario. *No es total*. El paisaje humano es, por decirlo así, *Partes*. No hay Unicidad, solo alteridad. El hombre será entonces una gran diseminación con opciones y hábitos de pensamiento que le darían su especificidad propia: cada parte se constituirá con su propio rango de percepciones sobre lo real.

Esta aparente contradicción se ha expuesto en diferentes formas y niveles: la oposición universal/particular; si se quiere simplificar así, incluso abarca en nuestros días el debate modernidad/post-modernidad: el imperialismo del Todo, por usar la frase de Fernando Savater, es cuestionado por la «lógica» de las partes, por la polifonía del mundo. Pero esto no es nuevo. Ya los pensadores del *Volksgeist*⁴ (Finkielkraut, 1992) como Herder, afirmaban, por razones políticas, el «modo de ser» único de las razas de la tierra. La polaridad de estos puntos muestra por demás, un intento intrínseco de «solución» a esto que en realidad es una paradoja o un conjunto recursivo difícil incluso de enunciar en un mismo plano. La toma de posición en cuanto a este dilema es más un lugar generado por razones de coyuntura, de contextualidad en el tiempo y en el espacio. La naturaleza de la Diversidad del hombre o su Unidad radica en su movilidad entre los opuestos, en la *no-certeza*; no estaría, como diría Merleau-Ponty, «ni en uno ni en otro».

Un buen ejemplo de este dilema, planteado en un plano político concreto, lo muestra el debate norteamericano sobre el llamado *Equalitarian Dogma* (Tucker, 1982) propuesto por H.E. Garret, un reconocido psicólogo norteamericano, en 1961. Aunque dicho debate era relativo al uso de la ciencia como justificador de la segregación o la absorción cultural de los negros en EE.UU., en el fondo la gran pregunta planteada se relacionaba con la naturaleza del hombre.

El verso de William Blake según el cual «*los hombres son iguales pero infinitamente diversos*» (1982), muestra este dilema, a mi modo de ver, irresoluble. Ese «espacio» de relación es lo que yo llamaría una utopía: si la alteridad o unidad del hombre se sostiene sobre fundamentos relacionados a la lógica de las oposiciones, donde las *Partes* son agregados de lo *Total*, dicha unidad será una perpetua contradicción y, en virtud de esto, la universalidad del hombre o su diversidad, serán dos opuestos irreconciliables: el lugar de la utopía es el lugar de la desaparición de los polos, de la «relación» en sí, en el sentido batesoniano del término.⁵

Nuestro argumento en este ensayo es que el mundo «contemporáneo» esta regido, como otro momento más de ese pendular de la historia, por la «lógica» de las partes.

⁴ Además de este argumento, la radicalización de la percepción de la vida social en términos de Diferencias, podría llevarnos cerca al Racismo. Tal es el caso del texto famoso del Conde de Gobineau *Essai sur l' inégalité des Races Humaines*.

⁵ De otras maneras se ha reflejado éste conflicto: En cuanto a la actitud en torno al Otro en el contexto de una sociedad que lo recibe como emigrante. O bien es absorbido o tajantemente excluido. Bauman (1995) nos sugiere “two strategies to deal with danger-carrying strangers: in the anthropophagic one, all societies “eat up, devour and digest (...) such strangers (...) perhaps hoping in this way to avail themselves of those forces”. The other one is an anthropoemic strategy (from the Greek εμειν, to vomit)”. *We throw the carriers of danger up- and away from where the orderly life is conducted; we keep them off society's bounds- either in exile or in guarded enclaves*”.

Al abrir una página del periódico matutino, o al hacer una breve revisión de revistas internacionales se produce una curiosa sensación de extrañeza: el fraccionamiento del Hombre. Completamente opuesto, paradójicamente, a lo que plantea Rollo May en un bello libro, *La Necesidad del Mito*, donde reconoce [en un momento-hito para la «humanidad»] la unidad del ser humano y la subsiguiente diseminación de los límites y las fronteras artificiales: para él, este mito nace en el momento que la tierra es observada por un astronauta durante uno de sus viajes: un planeta donde la discordia es usurpada por el mito de la hermandad y un mundo social legitimado a través de este imaginario central. Tal era su sueño.

Sin embargo, abrimos las páginas del periódico, y en lugar del Totalitarismo de lo Total, observamos la prepotencia de las partes expresada en una violencia cada vez más incontenible. Tecnificada o no, las antiguas discordias renacen y se relegitiman en la circularidad perpetua de la culpabilidad de sus actores: *self-fulfilling prophecy*.

Cuando muchos fanáticos dan por terminada «la amenaza» del comunismo internacional o la revolución mundial, cuando todo fuera, como diría el poeta Neruda, «paz y concordia», el espectro de la muerte razonada, de la aniquilación sistemática y seleccionada, antes que disminuir -luego de la vergüenza nazi⁶- muestra su poder de negación en el mundo contemporáneo: nos referimos y creo que ya se enuncia por sí solo, al renacimiento de la Diferencia en la cultura como legitimador del aniquilamiento.

Resulta interesante observar como en los últimos diez años ha habido un auge desmedido de discursos y teorías que llamaron la atención sobre la necesidad de hablar de nociones de índole «relacional» tales como la «convivencia», la «mediación», la «tolerancia» y toda una gama de conceptos asociados: esto, nos inquieta. Washburn, disolvería alguna sensación interior de *Mea Culpa* que algunas naciones colonialistas e imperialistas⁷ de Occidente tendrían, y con la cual, curiosamente, a la larga ayudaría a conformar un mundo más

⁶ Sobre el carácter administrativo, ordenado y «racional» del holocausto puede verse el polémico libro de Zygmunt Barman *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Poli Press, 1989.

⁷ A este período algunos teóricos, particularmente venidos de la Antropología, le han llamado *post-colonialista*. Véase, Marcus y Fisher (1986) *Anthropology as cultural critique*. Chicago: University of Chicago Press. Además, Washburn (1987). *Cultural Relativism and Human Rights*. *American Anthropologist*, 89: 939.

preocupado por la tranquilidad y la cohabitación con otras sociedades, así como también un orden humano ideal «menos» marcado por la política de intervenciones directas, bien sean sociales o culturales.⁸ el mundo totalitario y homogéneo, que se concreta con el ideal ilustrado, daría paso a un idilio entre las diferencias culturales.

Se dio la bienvenida entonces al nuevo mundo (uno viejo un poco más formalista y maquillado). Se desarrollaron, entonces, programas de postgrado marcados por la cultura de los 90: «resolución de conflictos». De hecho la necesidad de hablar de *resolución* se ha consolidado precisamente por la misma imagen convulsionada de la realidad. Aun queda la duda, sin embargo, de si dicha «doctrina» no esta asociada a una forma de *administración social del conflicto*, a una forma de *social management*: el conflicto en si no se resuelve, sino que se administra, de tal manera que no tenga un impacto tan desestabilizador en la sociedad.

Así como también el auge de la sicología en las últimas décadas en los Estados Unidos (May, 1989), más que ejercicio de desarrollo intelectual, es una respuesta a necesidades de aquella sociedad. Creo, entonces, que no hay auge de una disciplina, así en abstracto, sin su correlato en las transformaciones de la vida cotidiana de los hombres.

Esto ha pasado con el «conflicto». Posterior al periodo de guerra fría y a la disolución política del bloque oriental de Europa, se presagiaban -llegando la historia a su hipotético final- los mil años de paz que la Biblia católica había prometido. Algunas universidades del mundo construyeron «nuevos» modelos teóricos apoyados algunos en visiones interpretativas y hermenéuticas del mundo:⁹ desde mediados de la década de los ochenta, por ejemplo, y a raíz de las traducciones al inglés de textos de Mijail Batjin, se popularizaron algunos conceptos acuñados originalmente por este autor. Tal era el caso de la idea de «voz» o «voces» y su ya famosa frase, en el contexto de sus objetivos teóricos, cuando denotaba el «carácter babélico» de la comunicación humana.

⁸ La tendencia ha mostrado una mayor preocupación, al menos a nivel intelectual, por la «autodeterminación» de los países más que una ruda imposición militar (esto por supuesto tiene sus excepciones). El ejercicio de poder de unas naciones con otras, a mi modo de ver, es más sutil, más dictado por los medios de información, los estereotipos, y las necesidades que crean, que por las mismas armas.

⁹ Al respecto de algunas áreas, pueden consultarse los siguientes textos. Para el derecho, Debra Livinstong, 1982. «Round and round the bumble bush: from legal realism to critical legal scholarship». *Harvard Law Review*, 95: 1669. Para la sociología, Ulises Moulines, 1993. «La incoherencia dialógica del relativismo sociológico». *Praxis Filosófica*, No. 4. Agosto. Para antropología, Dennis Tedlock. 1979. «Preguntas concernientes a la antropología dialógica». En Reynoso (comp) 1992. *El surgimiento de la antropología posmoderna*. En sicología, Harold Goolishian. «Narrativa y self. Algunos dilemas posmodernos en psicoterapia». En *Nuevos Paradigmas. Cultura y Comunicación*, Schmitma (comp). Editorial Paidós. 1994.

Todos los discursos, tanto el literario como el político, estaban supeditados a la hegemonía de un autor, bien sea éste un nombre propio o el simple consenso de la democracia. Finalmente, la idea de poder inherente a todo ejercicio de representación. El desencanto del mundo Total fue canalizado por una percepción más centrada en la multiplicidad de voces superpuestas. Así como un texto podría ser poliglósico, así las nuevas realidades políticas podrían dar cuenta de una poliglosía social. Las ciencias sociales, pues, entraron nuevamente (Loriggio, 1991) en contacto con la teoría literaria, repitiendo su empeño en huir de los conceptos «heurísticos» (Bateson, 1976) característicos de las ciencias naturales: se habló en ese instante de la naturaleza dialogal de las relaciones humanas, y del diálogo como necesidad vital, no obstante este último término se halla reducido a una simple banalidad. Lo interesante aquí, es que del producto de este re-acondicionamiento de los marcos intelectuales de interpretación social, fue la *Otredad* quien pudo ser visualizada: fue, misteriosamente, des-invisibilizada; nunca se pensó que en todos los procesos de interacción humana participara tanta gente,¹⁰ ni que el planeta estuviera «tan» habitado. El *Otro*, cuya existencia es algo tan autoevidente, es el gran descubrimiento del mundo contemporáneo.

Pero la pregunta más importante es ¿Quiénes son los participantes de este diálogo?, ¿Qué otro elemento permitiría contextualizar este tema de tal forma que permita una imagen más coherente del mundo? Vale decir, que esta «nueva» imagen del mundo organiza la realidad en momentos en que el problema de lo «ético» sufre una transformación profunda en las sociedades contemporáneas (Cf. Lipovetsky, 1994; Barman, 1995). Cuando la voz rompió el autoritarismo de la representación, aparecieron otras culturas donde antes no parecía haber nada. Las voces batjanianas mostraban una alteridad del mundo consigo mismo.

Así, el único discurso que en principio aportaría elementos que dieran contenido a este cambio cualitativo de percepción era el de la antropología. En cierta medida, esta disciplina muestra, y en especial las vertientes de corte interpretativo, el mismo carácter babélico, relativo, de los hechos sociales en el contexto de un grupo humano en particular: el comportamiento, en sí mismo significativo, las ideas, las visiones del mundo - término eminentemente hermenéutico- han de ser leídas de acuerdo al canon

¹⁰ Esto, en parte, también se debe a una masiva mercantilización de la Imagen de la diferencia en los medios de comunicación.

semántico dentro de los cuales fueron creados. Evidentemente, el mundo se estaba fragmentando y la concepción de una humanidad - de origen ilustrada - estaba siendo sometida a sospecha: la utopía de la totalidad, simplificándolo al máximo, estaba dejando en su camino en retirada una nueva constitución del orden social. De esta manera, las minorías o los grupos tradicionalmente excluidos, bien sea por el efecto de la fuerza bruta del colonialismo o por el aislamiento cotidiano que se genera en el momento mismo de su enunciación en el lenguaje, aparecieron en un nuevo imaginario. Hablamos en principio de todos los movimientos de reivindicación social, oscurecidos totalmente, como el de los homosexuales, las mujeres, los enfermos terminales, los pobladores de la calle, etc.

Una forma de alteridad radical reapareció, pues ya Freud había mostrado una parte de ella. Aquí no hablamos de la alteridad de la pulsión interior, si se quiere nietzscheana también, sino una de carácter *social, cultural, de semántica de la costumbre, del comportamiento como símbolo, de la cultura como welteenschaung*; vale decir, de la alteridad que la antropología ha construido. A guisa de síntesis llamaremos a este fenómeno de restitución que emparenta las ciencias humanas, *Eclosión de la Alteridad*.¹¹

Además de esto, alrededor del mundo se generaron guerras separatistas, limpiezas sociales,¹² conflictos interétnicos y religiosos,¹³ y paralelo, el resurgimiento del fascismo y el ultranacionalismo,¹⁴ cuyos orígenes, en

¹¹ A este fenómeno le he dedicado mi libro *Antropología, posmodernidad y diferencia*. Bogotá: Editorial Signos e imágenes, 1997.

¹² Este fenómeno que muchos pensarían posible solo en el contexto de la violencia colombiana, está mucho más generalizado. Acontece en varios países de América Latina. La revista *Time* relaciona el caso de Brasil. Limpieza ha habido siempre, exclusión simbólica y física de igual manera. Lo interesante ahora es una justificación de aquello, pero escondido tras el relativismo. El culto a la diferencia es también segregador. Véase, Marguerite Michaels. (1993). *Rio's dead end kids*. No. 32. Aug.9.

¹³ Bien podría pensarse - como lo muestra Fernandez del Riesgo - luego de asistir a la muerte de Dios, ausente ahora de la cultura occidental, efecto de un mundo desnaturalizado, propiciado en cierta medida por una «mentalidad que destaca los aspectos funcionales, cuantificables y previsibles» de la naturaleza, en cuyo contexto, nos sugiere el autor, no habría sincronidad con una percepción sacramental y religiosa. Vale decir que occidente parece haber desacralizado el orden natural y social. Aún así, cómo explicarnos ese «volcarse» de la gente, casi masivamente, sobre infinidad de grupos religiosos, dando la impresión, para usar una cláusula de Giacomo Marramao, de un retorno político. Acaso será éste el juego kinético de la doble negación? Véase, Fernández del Riesgo (1991) «Posmodernidad y la crisis de los valores religiosos». En *Entorno a la posmodernidad*. Editorial Antropos. Giacomo Marramao. 1992. «Los ídola de los posmodernos». En la *Secularización De La Filosofía* Vattimo (comp). Editorial Gedisa.

¹⁴ En la revista *Time* anteriormente citada, encontramos, no sin extrañeza, un artículo dedicado a los grupos neofascistas norteamericanos. Los *skinheads* que poseían un estatuto de logia, con sus reglas endógenas, se han exteriorizado, para dejar de ser un simple miembro de la fauna social, y convertirse en un actor dinámico (políticamente). A manera de colección he aquí algunos ejemplos: *American frontist, Confederate Hammerskin, Atlantic City skins, Fourth Reich skinheads, White aryan resistance, Klan, Idaho arian nation, Church of the creator, Army of Israel, y White workers union*.

algunos casos, se encuentran en los efectos de una disposición colonialista y autoritaria del mundo. Las disposiciones imperializadas del espacio que destruyen la topología cultural de una sociedad se percibe con contundencia en América Latina.¹⁵

Hoy en día pues, no todos los seres humanos han de ser clasificados con la simplicidad de la idea de «ciudadano» o de «camarada». Ante este panorama dividido, el discurso del Otro se presenta como alternativa: la imagen de la ciencia -deteriorada éticamente- y la crisis de la filosofía, en tanto una manera de construir un mundo entre tantos posibles, ha hecho que la arrogancia de Occidente fije su mirada hacia otras sociedades y descubra en ellas un mundo «alternativo», menos autodestructivo y menos transgredido por esa razón instrumental, esa razón que busca dominar la naturaleza. Si nuestro campo visual es abarcado por esta diferencia, lo más razonable es que la tolerancia, la pluralidad y la convivencia se ajusten a las nuevas condiciones síquicas del nuevo orden.

Y este devenir del discurso intelectual no se nos hace extraño. La filosofía francesa desde la década del sesenta (Descombes, 1979), en el contexto de una crítica a los fundamentos de la Cultura Europea, ya había formulado, entre líneas, la idea según la cual la filosofía y la ciencia eran, entre tantas, solo una forma más de saber. Algunos filósofos posestructuralistas criticaban la tendencia logocéntrica de las ciencias sociales pues estas estudian a otros seres humanos usando categorías distantes y poco familiares a esos universos: en cierta medida, todo ejercicio de categorización es etnocéntrico, discriminatorio y reduccionista. En el fondo, toda descripción es un asesinato. En este sentido, el ejercicio de las ciencias sociales, intrínsecamente dominado por estas construcciones intelectuales, posee una cierta tensión entre la cultura entendida como *entidad abstracta* o como *vivencia*. Como bien podríamos evidenciarlo, buena parte de nuestro trabajo académico aún libera la tensión en un psicologismo elemental y hasta rutinario, un operacionalismo frío y calculador u otro tipo de determinismo social. En este contexto, la investigación de otros universos sociales, conceptuales o simbólicos, se convierten en una suerte de ideología, con el sagrado objetivo del saber y la imposición (Cf. Rosaldo, 1989).

¹⁵ Sin ir muy lejos un caso reciente en Colombia. La región del Baudó en el Chocó, estuvo cohabitada pacíficamente entre comunidades de indígenas y afrocolombianos desde hace ya muchos años. Ellos «construyeron» en el espacio los límites de su propia cultura: una idea compartida de territorialidad. Con la instauración de mayores extensiones en resguardos y la constitución de límites territoriales diferentes, la armonía que existía se ha estado convirtiendo en conflicto. Este tipo de conflicto se hace prácticamente indisoluble.

A partir de ese instante la filosofía y las ciencias sociales comenzaron a relativizarse, a dudar de la trascendencia del saber, a asociar la historia con la exclusión, a descubrir detrás de su idea de progreso, una forma sutil de uso de poder. En fin, esta desarticulación del discurso erudito, aunque sea una crítica al logos desde el logos mismo, monológico, presagiaba la aparición¹⁶ del fantasma del Otro y se situaba en el panorama del pensamiento como Avant-Garde filosófica, como pensamiento coherente con el aspecto que el «nuevo mundo» estaba tomando.

De esta manera, en un mundo fragmentado por la cultura, donde las grandes verdades ya no existen, ni siquiera el Yo es idéntico a sí mismo («Yo es Otro», diría Rimbaud) el discurso filosófico devino antropología o sociología, lo universal devino relativo, y todos, los críticos de la ciencia, los mercaderes y publicistas, los medios de comunicación, a viva voz enunciaron la verdad revelada: todo es relativo. Con esta disposición de ideas, nace entonces el Culto a las Diferencias. Para ejemplificar esto, basta con que recordemos la conferencia de Francois Lyotard en Bogotá, «los derechos del otro». Así, esta etapa de la interacción social - llámese postmetafísica, posmodernismo, vuelco lingüístico -necesitaba de una nueva manera de filosofar:¹⁷ ésta idea utópica de diálogo, ajustada a un momento histórico que muestra un interés por el disenso cada vez mayor, sigue siendo, a decir verdad, un problema de poder. Esa extraña idea de consenso de racionalidades siempre da la razón a alguien. La concepción del espacio social, del dialogo como «realidad negociada», es en sí misma sumamente problemática (Clifford, 1992).

Todo se hizo dialogal, el pensamiento de cada uno se mostró como era, «en sus propios términos», como diría Clifford Geertz, en sus propias diferencias: los yugoslavos, los soviéticos, los africanos y sus guerras tribales, se fragmentaron. Todos los hombres se creyeron libres: el autoritarismo del Todo, como le llamaría Fernando Savater (1978), fue transformado por la utopía de las partes, heterotropía diría Vattimo, en la cual el discurso universal del mundo pone de presente, así sea idealmente, una posibilidad de autodeterminación.

Pero muy al contrario de la utopía del mundo plural, que en principio siempre lo ha sido, vemos la realidad de su propia irrealización práctica: el culto a la diferencia, esa sensación en el ambiente, parte Grand Idée, parte Dandismo

¹⁶ Aparición de un elemento nuevo en el imaginario social. Que nunca se haya percibido ese Otro, no quiere decir que no existiese.

¹⁷ Queda una desazón acerca de la filosofía y lo que se consideran sus aporías fundamentales. En que sentido podemos hablar de un desfallecimiento, de una anorexia intelectual que ha restado importancia -y pertinencia- a muchos de estos problemas. Las peripecias del pensamiento nos muestra como la filosofía, distante de su tradicional escenario, trata de dilucidar el estatuto sociológico de la sociedad informatizada.

intelectual, había mostrado un posible mundo más justo. Esto por un lado. Pero por el otro, había generado una verdadera lucha entre alteridades: el planeta parecía quedarse sin espacio para tanta diversidad. Enfocando esto hacia una perspectiva más local, viendo aquellas diferencias dentro de nuestra propia sociedad, otras fueron las personas y grupos que reivindicaron sus derechos: los indígenas, los negros, los homosexuales, los indigentes, todos ellos de alguna manera encontraron en el mundo de hoy una mayor y más legítima posibilidad de «contar su experiencia» de exclusión.

El problema de la pluralidad de juegos culturales nos remite a un problema directamente relacionado con el uso de poder. Esta desobjetivación del discurso universalista, que reduce lo Otro a lo Mismo, hegemónico, deja de lado la cuestión del acceso al poder económico y político. El vacío dejado a de ser restaurado: una pugna entre distintas voluntades ha de suplir la «función» del Todo. En cierta manera, relativizar nuestra idea del mundo, destruye una idea de imperialismo, pero a la vez, a manera de círculo vicioso, genera una lucha inevitable. Viva el pluralismo político, la tolerancia, dirían los sacerdotes católicos colombianos, hasta que la evidente usurpación evangélica ponía en peligro, a través de su propio actuar, dicho relativismo.

2

Esta ha sido la gran paradoja de Fin de Siglo: todos los opuestos se han validado, todas las formas de percibir el mundo también: los judíos, negros o neonazis han de compartir pluralmente. El mundo se ha convertido en una gran cárcel donde los hombres diferentes crecieron en cantidad y el espacio simbólico de convivencia disminuyó, prodigio que los medios de comunicación han logrado.¹⁸ Los discursos que se han creado para suavizar las tensiones entre culturas, han terminado por tener un efecto opuesto: se constituyó un momento en el que la lucha por la identidad propia podría implicar la negación del Otro: no olvidemos la experiencia del holocausto, entre tantas, que reflejaría el acto de tecnificar la muerte, seleccionarla, mostrando además cómo las relaciones entre los hombres están profundamente traspasadas por la tendencia a «pulverizar la persona

¹⁸ Bien lo ha anotado Marc Augé, el desarrollo de tecnologías de información y viajes interestelares, ha mostrado curiosamente que un mundo extendido hacia la luna, fuera de la tierra misma, tiene la impresión de ser más pequeño: la instantaneidad de la información y la hiperrealidad de la imagen dan una sensación de vecindad y de barriada, con personas lejanas en el espacio (Cf. Augé, 1993).

rival». Y aunque «ese deseo de muerte», como le ha llamado Freud, se haya diseminado por toda la cultura europea, a través del lenguaje mismo, hoy parecería que ese límite espacial resulta insuficiente. Nuestro acercamiento hacia la muerte, aquella pulsión hacia la negación a gran escala, no solo en el momento de los campos de concentración -sino en su forma revivida- aún más actual que lo actual, mostrarían, como lo declara George Steiner, una «psique asfixiada» intentando «obtener aire, derrumbar las paredes de la prisión en que vivía en una situación intolerablemente ahogada» (Cf. Steiner, 1991). ¿Será que el resurgimiento del nacionalismo, la xenofobia o las limpiezas sociales, nos siguen aturdiendo con la fantasía, casi que natural, de la muerte, cuyo poder evocador y conflictivo parece tener -debido a su recurrencia- un carácter casi ontológico? El etnocentrismo, que tanto se le había criticado a la razón, y el narcisismo colectivo, ponen el ritmo al devenir del mundo contemporáneo, ególatra, desnaturalizado, y como le llamaría Lipovetzky, indoloro. ¿Atrofia ideológica, «vanidad etnocéntrica»? Jamás se hubiera pensado una superdifusión de estos elementos, pero lo cierto es que ese Yo, individual o colectivo, entendido como Principio de Realidad, como constructor a partir del cual nace nuestra imagen del mundo, construye sus mecanismos de defensa. La relativización del mundo, ese tedio y esa emancipación, son caras diferentes de un fenómeno. Valdría la pena recordar a Dostoievski en *La Casa de los Muertos*.

enseguida comprendí que, además de la privación de la libertad y la obligación del trabajo, los detenidos sufren otro suplicio tal vez más penoso: la convivencia forzada. La vida en común existe en todas partes, pero sucede que el presidio se convive con personas que no se quieren tratar, y estoy seguro de que todos los forzados, aunque sea inconscientemente, padecen por esa promiscuidad.

En esto se ha convertido la tierra, en un espacio interconectado, fantásticamente cercanos los *unos* a los *otros*, poblado -irremediablemente- por criaturas exóticas y maravillosas. En tal estado de cosas, la implosión es inevitable. Cada cual se defiende de su Otro, hipotético o real. Y el problema no radica en el pluralismo de los juegos culturales, pero al matizarlo en el contexto de una *lógica de las oposiciones*, da muestras de sus propias limitaciones. Un pequeño desbalance y lo vanguardista deja de serlo, y el sueño de la *belle époque* se transforma en su opuesto.

Bibliografía

- Augé, Marc. 1993. *Los no lugares: el espacio del anonimato*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bahr, Donald, Juan Gregorio, David Lopez, y Albert Alvarez. 1974. *Píman Shamanism and Staying Sickness*. Tucson: University of Arisona Press.
- Bateson, Gregory. 1979. *Espíritu y Naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gregory Bateson. 1976. *Pasos a una ecología de la mente*. Buenos Aires: Carlos Lohé.
- Bauman, Zygmunt. 1989. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Poli Press.
- Bauman, Zygmunt. 1995. *Postmodern Ethics*. London: Blackwell.
- Berger, Peter, y Thomas Luckman. 1997. *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido*. Barcelona: Paidós.
- Blake, William. 1982 [1788]. *All Religions Are One*. London: Orion Books.
- Clifford, James. 1992. «Sobre la autoridad etnográfica». En Carlos Reynoso (comp). *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa
- Descombes, Vincent. 1979. *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Finkelkraut, Alain. 1992. *La Derrota del Pensamiento*. Barcelona: Anagrama.
- Geertz, Clifford. 1989. *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Loriggio, Francesco. 1991. *Anthropology; literary theory and the traditions of modernism*. Princeton: Princeton University Press.
- Lipovetsky, Gilles. 1994. *El crepúsculo del deber*. Barcelona: Editorial Anagrama
- May, Rollo. 1989. *La necesidad del mito*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Morin, Edgar. 1997. *Introducción al Pensamiento Complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Puiggrós, Rodolfo. 1989. *La España que Conquistó el Nuevo Mundo*. Bogotá: Áncora.
- Rosaldo, Renato. 1989. *Cultura y Verdad*. México: Ed, Grijalbo.
- Savater, Fernando. 1978. *Panfleto contra el todo*. Madrid: Editorial Alianza.
- Steiner, George. 1991. *El castillo de Barbazul*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Tucker, William. 1982. *The Science and Politics of Racial Research*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.