



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES  
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMERICA DEL NORTE  
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLAN  
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS**

**ESPACIO E IDENTIDAD. UN ESTUDIO SOBRE LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL  
DESARROLLO**

**TESIS**

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
(ORIENTACIÓN CIENCIA POLÍTICA)**

PRESENTA:

**ISAÍ GONZÁLEZ VALADEZ**

**TUTOR PRINCIPAL:  
DR. JAVIER DELGADILLO MACÍAS (CRIM)**

**MIEMBROS DEL COMITÉ TUTORAL:  
DR. ARTURO ARGUETA VILLAMAR (CRIM)  
DR. MAURICIO PILATOWSKY BRAVERMAN (FES-ACATLÁN)**

MÉXICO, D.F. ENERO 2013



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A todo aquel que alguna vez haya sido extranjero

Multiplicidades. Este texto, aun cuando es firmado con un nombre propio, remite a un campo de intensidades en el que resuenan las voces de aquellos que han caminado los mismos senderos: Alejandra Gudiño, Roberto Sanz, Massiel Díaz, Amanda Núñez, Belén Quejigo. El espíritu de Madrid y sus noches. Las travesías interminables con Jorge, Mauricio, Giovanni, Abraham, Zaira, Gaby y Jimena. Los que decidieron irse. La multitud y la soledad. Cambios de naturaleza. Absolutamente nada se escribe solo. Gracias a todos ustedes.

Los presentes. Mi madre, mi familia. Mi querida amiga y editora María José Esteva, mi maestro y amigo Javier Delgadillo Macías. Mis pacientes sinodales, Arturo Argueta, Mauricio Pilatowsky, José Gasca y Karla Valverde. Mis maestros españoles José Luis Pardo y Antonio Palazuelos. Nada de esto habría sido posible sin su valiosa ayuda.

*Some common burn.*

# ÍNDICE

Guernica.....	12
Introducción.....	13
<b>Capítulo I. Política e identidad.....</b>	<b>23</b>
<b>La paloma: el fin de la paz. París.....</b>	<b>23</b>
¿Qué es la política?.....	24
La política en los griegos.....	27
La política en la Modernidad.....	34
<b>El toro: el terror por el terror. Guernica.....</b>	<b>37</b>
Más allá de la política.....	40
La delimitación de lo político y lo social.....	40
La política como conflicto: la dinámica de la disputa.....	42
La política como dinámica deliberativa y de persecución de intereses.....	49
La política como dinámica relacional.....	56
<b>El fuego: la creación de nuevos conceptos. Escitia.....</b>	<b>63</b>
Desarrollo y política: la dimensión política del desarrollo.....	68
¿Por qué es necesaria una dimensión política en el desarrollo?.....	68
La dimensión política del desarrollo. Una caracterización.....	69
Definición.....	70
¿Qué sugiere una dimensión política para el desarrollo?.....	71
Algunos temas clave de la dimensión política del desarrollo.....	74
<b>Capítulo II. Cultura e identidad.....</b>	<b>77</b>
<b>La bombilla: el imperio de la luz. Columbia.....</b>	<b>77</b>

¿Qué es la cultura?.....	80
Por un análisis fenomenológico de la cultura.....	80
Tres instancias posibles de la cultura.....	82
Primera instancia: la cultura como cotidianeidad.....	82
Segunda instancia: la cultura como teoría.....	93
<b>La Piedad: la paradoja de la cultura. Roma.....</b>	<b>106</b>
Más allá de la cultura.....	109
Tercera instancia: la cultura como barbarie.....	109
Sigmund Freud. La cultura como péndulo: de la agresividad a la culpa.....	110
El malestar como cultura.....	110
De la restricción a la prohibición: Tótem y tabú.....	121
Latencia y repetición. Moisés y la religión monoteísta.....	124
Walter Benjamín. La cultura como barbarie.....	130
La figura del pensador.....	131
La política en Benjamin.....	134
Una nueva teoría del conocimiento. El tiempo.....	138
La crítica al progreso.....	143
Sobre la memoria.....	147
Todo documento de cultura es un documento de barbarie.....	150
Theodor w. Adorno. La cultura como industria.....	152
La caracterización crítica de la modernidad.....	153
La crítica a la cultura.....	154
La industria cultural.....	158
El mundo administrado y la razón instrumental.....	161
<b>El caballo herido: el regreso de Odiseo. Málaga.....</b>	<b>165</b>

Desarrollo y cultura: la dimensión cultural del desarrollo.....	168
Primera instancia.....	172
Segunda instancia.....	175
Tercera instancia.....	176
<b>Capítulo III. La identidad.....</b>	<b>181</b>
<b>Mujer del quinqué (María): Jano en el espejo. Varsovia.....</b>	<b>181</b>
¿Qué es la identidad?.....	188
La identidad en la Lógica.....	190
La identidad en la Psicología.....	191
La identidad en las Ciencias Sociales.....	193
La identidad en la Sociología.....	193
La identidad en la Política.....	201
<b>Mujer caminando (Marta): las figuras del exilio. Guanajuato.....</b>	<b>210</b>
Más allá de la identidad.....	214
La identidad y la desarticulación política: un análisis sobre lo propio.....	216
Identidad y autonomía: relación y límites.....	222
<b>Mujer en llamas (Magdalena): la ruta del laberinto. Dublín.....</b>	<b>232</b>
Desarrollo e identidad: la búsqueda del trabajo común.....	236
Economía y coordenadas de identificación.....	236
Categorías de análisis identitario.....	240
Criterios instrumentales para el análisis de la región-identidad.....	241
Elementos políticos básicos para el análisis de la región-identidad.....	241
Elementos sociales básicos para el análisis de la región-identidad.....	242
<b>Capítulo IV. Espacio e identidad.....</b>	<b>244</b>
<b>La puerta: los caminos de la percepción. Beijing.....</b>	<b>244</b>

¿Qué es el espacio?.....	249
Por otra idea del habitar.....	249
Algunos apuntes sobre la Geografía actual.....	253
<i>Thirdspace</i> .....	261
La Geografía de la percepción y sus métodos.....	265
La Geografía de la percepción como una disciplina social.....	274
Geografía humana y posmodernidad.....	279
Por una Geografía de la identificación.....	291
Espacio y lugar.....	291
Espacio mítico y apropiación cultural.....	296
El sentido de la intimidad.....	299
Cosmos y hogar.....	302
Un punto de vista cosmopolita.....	306
<b>La casa: el cosmos como madriguera. Berlín.....</b>	<b>310</b>
Más allá del espacio.....	314
Por una geografía de las relaciones intersubjetivas.....	314
El espacio en Walter Benjamin. Una aproximación.....	314
El <i>flâneur</i> todo el tiempo camina.....	315
Espacio y tiempo en Benjamin: el tren siempre se dirige a alguna parte.....	321
Las políticas del espacio I: identidad y fantasmagoría.....	327
¿Es posible una política sin sujeto? Por una geografía crítica de la cultura.....	330
El sujeto en Deleuze y Guattari: ¿cómo hacer un cuerpo sin órganos?.....	330
¿Una sola o varias políticas? ¿Podemos caminar juntos?.....	338
Política y segmentación.....	343
Rizoma. 5º y 6º principios: cartografías.....	348



Latitudes y longitudes: en busca de otro tipo de individuación.....	352
Las políticas del espacio II: identidad y diferencia.....	356
<b>El guerrero en ruinas: la época de los traductores. Estocolmo.....</b>	<b>361</b>
Desarrollo y espacio: el mapa político de la cultura.....	364
La diferencia entre desarrollo y progreso.....	364
Joseph Stiglitz, tiempo y desarrollo.....	372
Amartya Sen, desarrollo y libertad.....	375
Paul Krugman, desarrollo, espacio y pensamiento.....	379
Metodologías para el análisis de la dimensión política del desarrollo.....	382
Criterios cartográficos para el análisis de la región identidad.....	382
Modelo general de análisis de la dimensión política del desarrollo.....	384
<b>Epílogo.....</b>	<b>393</b>
<b>Imágenes.....</b>	<b>395</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>409</b>
<b>Hemerografía.....</b>	<b>417</b>
<b>Documentos de Internet.....</b>	<b>418</b>



PICASSO, *GUERNICA*, 1937

# INTRODUCCIÓN

## Los bordes no son ya paralelos

### I

**E**n los últimos años el tema de la identidad ha cobrado una importancia inusitada. Con el fin de los grandes relatos unificadores que en el pasado dieron sentido a las colectividades humanas, las comunidades entraron en un período de introyección que dio como resultado un regreso a formas de apropiación colectiva mínimas. La identidad así, se convirtió en la última gran trinchera en la cual se refugiaron los seres humanos ávidos de encontrar un rumbo tanto para sus personas como para sus sociedades. Anclado fuertemente a la cultura, el esquema identitario dio paso a ejercicios epistemológicos que veían en él la posibilidad de recuperar algunas acciones que pudieran articular actividades en torno a problemas como la acción colectiva, la toma de decisiones o el desarrollo. Esta recuperación de variables identitarias ofreció en muchos casos saldos positivos, sin embargo, de igual forma puso sobre la mesa la necesidad de repensar el esquema a la luz de fenómenos negativos que las propias identidades iban generando. Este estudio se enmarca en esta línea.

Para poder trabajar el tema de las identidades y su relación con la política, el espacio y el desarrollo, hemos partido de cuatro consideraciones básicas. En primera instancia reconocemos que si bien la cultura nos aparece a manera de recortes analíticos particulares (teorías, postulados, imaginarios, etc.), estos no aparecen de la nada. Es decir, no pueden ser analizados a cabalidad sin el estudio de aquellos entes que la portan, le dan continuidad y la hacen necesaria. Aun cuando se ha desarrollado toda una tradición en el estudio de la cultura a través de objetos (pinturas, cerámica, construcciones, arquitectura, etc.), es fundamental para esta tesis retomar a sus portadores, esto es, a los individuos que al vivir en ella, la alimentan y le dan forma, presente, pasado y futuro. Para un estudio de la cultura en relación a la política, el espacio y sus posibilidades para el desarrollo, es necesario analizar a los sujetos que participan en esta. La segunda consideración, que

presenta fuerte relación con lo antes descrito, consiste en postular que este análisis de los individuos debe hacerse a la luz de lo que se ha denominado tradicionalmente *identidad*. El estudio de las identidades puede ser de una riqueza extraordinaria si se toma en cuenta que este proceso de formación del *yo*, de formación de la conciencia tanto individual como colectiva, obedece al seguimiento de un patrón de mundo que, salvo contadas excepciones, es diseñado desde bases culturales. Así, todo individuo desde su nacimiento es ya un sujeto de cultura. Nace en una familia determinada, en un barrio determinado, con una religión preestablecida y con una cosmovisión de todo lo que será determinado como bueno/malo, correcto/falso, bello/feo, etc. Siguiendo esta idea y la literatura al respecto, es posible postular que aunque el estudio de las identidades es muy rico y cuenta ya con un sustento antropológico, psicológico, sociológico, e incluso lógico estable, se subsume de forma directa a lo que las metodologías del análisis de la cultura suponen. Por esta razón es necesario buscar otro punto de acceso al tema, y el estudio de la política y el espacio parecen ser buenos lugares de partida. La tercera consideración consiste en enunciar que no hay identidad sin cultura. No hay formación del *yo* y/o de la conciencia sin un plexo de significaciones que constituyen un mundo, su existencia y su viabilidad, entendida como condiciones de posibilidad. El niño, en términos de Rousseau, es lo que la educación quiere de él. El conjunto de niños apostados en una escuela de formación básica, no serán sino un producto cultural determinado previamente por toda una gama de condiciones históricas decantadas en costumbres, creencias, arraigos, y demás construcciones colectivas. Sin embargo, las posibilidades de un cambio o un movimiento en la cultura no provendrán de la cultura misma sino de la transformación de la estructura de las identidades particulares. La cuarta y última consideración tiene que ver con el espacio. Una vez emancipado este concepto de las visiones que lo identificaban como un contenedor, podemos afirmar que su estatus epistemológico es capaz de instaurar otros planos de subjetivación e identidad en el marco de una política espacial que recupere las expectativas humanas y forme relaciones distintas.

Tratar de pensar en este contexto no resulta una tarea fácil. Los conceptos, las categorías, incluso las formas de construir los argumentos nos aparecen cargados de una significación tal que, para sacudirse las tendencias de la tradición, es necesario plantear otros horizontes de comprensión que posibiliten acceder a nuevas formas de entender el mundo. En este contexto, las preguntas que se realizan a lo largo de este trabajo tienen una tarea

doble, por un lado cuestionar la seguridad de conceptos sólidamente arraigados, y por otra aportar caminos tentativos para el análisis de la vida pública. Cinco son los conceptos que se ponen bajo la mirada: política, cultura, identidad, espacio y desarrollo. Analizando las formas en las que han sido trabajados, así como las críticas que sobre estos se han hecho, creemos, es posible proponer planos distintos e interpretaciones novedosas que den pie a formas diferentes de enfrentarnos a las consecuencias que de ellos emanan.

No es ninguna sorpresa afirmar que cierta insatisfacción, cierto malestar, recorre las sociedades contemporáneas producto de una forma determinada de entender la realidad y las relaciones que se dan en esta. Esta insatisfacción que bien puede ser resultado de un desarrollo determinado de la cultura se muestra constantemente a partir de formas violentas de intervención en la vida pública de las colectividades. Cuando esto sucede se suele pensar que esto que llamamos política, también ha llegado a un estadio en el cual más que ofrecer soluciones, complica las relaciones humanas. Así, apelando a instancias identitarias, solemos realizar recortes analíticos que tienden a encontrar de nueva cuenta un grueso muro en el cual las expectativas son destruidas. Ante esta particular situación las preguntas que constituyen el eje de la investigación son básicamente tres: a) ¿cómo podemos crear instancias favorables que desde la política intervengan en planos tan complejos como la cultura y la identidad?, b) ¿cómo estas instancias pueden desarticular las visiones tradicionales, articulando al mismo tiempo propuestas fácticas, y c) ¿cómo estas propuestas pueden inscribirse en los análisis sobre el desarrollo?

Esta investigación, más que pretender instaurar una lucha contra la cultura y la identidad, tiene como objetivo problematizar dichas ideas, con la finalidad de superar las visiones tradicionales que como hemos dicho, al no poder dar respuestas plausibles, instauran un estadio continuo de malestar y futilidad. Para poder realizar esta problematización se ha recurrido a dos conceptos que creemos tienen la fuerza necesaria para dialogar transversalmente con los desarrollos culturales, a entender, la política y el espacio. Si bien sobre el tema de la política se ha escrito mucho, a nuestro entender es necesario regresar sobre los pasos de nuestros maestros en la búsqueda de elementos que tiendan puentes con nuevas interpretaciones y faciliten el entendimiento entre las disciplinas que los estudian. Con el espacio sucede algo similar. Pertenecientes al ámbito de la geografía, las reflexiones sobre el espacio en nuestros días pueden ser herramientas útiles que nos ayuden en la construcción de perspectivas distintas que redimensionen los sinsabores

propios de algunos despliegues culturales. Aun cuando temas como la cultura, la identidad, la política y el espacio han sido trabajados desde varias disciplinas, esta investigación intenta ofrecer un enfoque nuevo pues en la literatura revisada estos temas parecen no presentar una problematización como la que aquí se realiza. Al darse por sentado muchas consideraciones, y al no oponer horizontes de interpretación distintos, muchos estudios que sobre estos temas encuentran súbitamente las puertas cerradas.

El argumento principal de la tesis es el siguiente. Las identidades, que en sí mismas significan un ejercicio de creación de límites, se encuentran contenidas en un plano superior denominado cultura, cuya naturaleza tiende a estatizar y estandarizar sus contenidos. Para poder trabajar o intervenir en este ámbito es necesario apelar a otro plano de igual naturaleza y funcionamiento que, por el contrario, contenga en sí mismo una movilidad tal que pueda dialogar de forma directa con el estrato cultural. Este segundo plano es el que denominamos política. El plano político, de naturaleza móvil, puede producir por medio del espacio relaciones distintas que redimensionen el quehacer identitario a partir ya no de identidades fijas sino de coordenadas de identificación que produzcan formas diferentes de actuación en la vida pública. De esta manera temas como el desarrollo pueden ser trabajados desde horizontes de comprensión distintos a los heredados por la tradición fundamentalmente moderna. Cultura, identidad, política, espacio y desarrollo entretejen una serie de dimensiones que en su encuentro pueden construir esquemas metodológicos que signifiquen herramientas útiles para los analistas de estos temas.

## II

Pero, si esto es así, ¿cuál sería la condición de posibilidad de tal encuentro? ¿De qué consideraciones tenemos que partir para que estos elementos puedan abrir camino a otras reflexiones? Las respuestas a estas interrogantes pueden localizarse si abrimos nuevas líneas de investigación a partir de cinco ejes de análisis: a) *la política como conflicto*, b) *la crítica de la cultura*, c) *la identidad como coordenadas de identificación*, d) *el espacio como movimiento* y e) *el desarrollo como proceso multivectorial*.

a) Para poder inscribir el tema de las identidades en el marco de la política es necesario realizar un quiebre en la lectura que la identifica como una acción humana cuyo objetivo es instaurar un orden. Nacida en el espíritu griego, la política inició una larga tradición en el pensamiento que la reconocía como aquella actividad capaz de brindar a los seres humanos un lugar en el cual la polémica, el conflicto y la guerra, serían erradicados. Así entendida, esta fue objeto de muchos estudios en una gran cantidad de autores. De Platón a Bobbio, pasando por Rousseau, Locke y Marx, los estudiosos de los fenómenos políticos plantearon reiteradamente la necesidad de construir un colectivo ideal en el que el acuerdo, el consenso y la buena voluntad permitirían a los individuos vivir en paz, reconciliados con las fuerzas de la naturaleza (tanto interna como externa). Sin embargo, estas construcciones ideales, estas repúblicas imposibles, poco a poco han venido mostrando su incapacidad para proveer lo que ellas mismas prometían. Ante esta realidad, otro grupo de pensadores habrían interpretado las cosas de manera distinta poniendo como centro de la acción política no ya el orden sino el conflicto. Pensar la política como conflicto nos remite a la posibilidad de llevar la reflexión sobre esta por otros senderos en los cuales puede no existir una causalidad teleológica, sino por el contrario, un constante movimiento de los actores y sus proyectos en el marco de un tiempo y un espacio no lineal ni absoluto. Maquiavelo, San Agustín, Carl Schmitt, Hannah Arendt, Walter Benjamin, Michel Foucault, Gilles Deleuze, son ejemplo de autores que han ido más allá de la política normativa y han instaurado una lectura paradójica de esta y sus acciones. Si pensamos la política de esta manera, es posible acercarnos al tema de la identidad, en tanto retomamos de forma directa su carácter esencialista y proveemos una lectura fragmentaria del movimiento de los sujetos en el plano colectivo. La política como conflicto posibilita la creación de un plano interpretativo inmanente que puede dialogar de manera directa no sólo con la identidad sino con aquello que le da cimiento y la constituye, a saber, la cultura.

b) Una condición indispensable para realizar este diálogo entre la *política-conflicto*, y la cultura es entender a esta última como un círculo no cerrado que en su incompletud se juega su realización. Por cultura solemos referirnos generalmente a una base más o menos unificada de significados que entretejen la forma en la que los individuos ven al mundo. Objetos, ideas, creencias, cosmologías y cosmogonías determinan un *estar-en-el-mundo* que determina conductas y comportamientos tanto individuales como colectivos. Con base

en una cultura realizamos una serie de actos que por lo general tienen una lectura positiva en tanto fomentan y fortalecen la cohesión comunitaria. Sin embargo, las culturas también son poseedoras de un reverso oscuro que con igual fuerza acarrea acciones negativas. En tanto figuras cerradas, los desarrollos culturales tienden a establecer un límite entre lo que somos *nosotros* y lo que son *ellos*. En nombre de esta diferenciación se han realizado actos que han puesto en peligro la vida y existencia de millones de personas e incluso de pueblos enteros. Es por esto que es necesaria una lectura que, desde el conflicto, caracterice a la cultura como un acto que en sí misma porta un germen importante de barbarie. Entenderla así, más que establecer una censura (la cual por otro lado sería punto menos que imposible), nos da elementos para poder intervenir en ella con el objetivo de llevarla hacia lugares más afortunados para el devenir de las colectividades humanas. Si todo documento de cultura es un documento de barbarie, nuestras líneas de investigación deben ponderar este hecho y establecer rutas que, como mencionamos, nos den un sentido de incompletud y fragmentación. En esta tesis las críticas a la cultura resultan fundamentales y son hechas desde tres flancos, uno que rescata el ámbito interior de la conciencia, otro que detecta la negatividad desde la apropiación temporal de las mismas, y un tercero que la caracteriza ya como una industria en todo el sentido de la palabra. Apelar a estas instancias es direccionar, desde el centro mismo de los desarrollos culturales, un conflicto que construye líneas de fuga que se entretajan con la política y su movimiento. La política como conflicto se conecta directamente con la cultura como barbarie en el análisis de un desarrollo particular de esta: la identidad.

c) Las identidades, hemos dicho, son un producto de la cultura. Los portadores de ella, se presentan y representan en la comunidad a partir de un *yo soy x/nosotros somos x* que recupera todo el sentido transmitido por siglos y siglos de apego y arraigo a todo aquello que consideramos propio. Desde la lengua hasta la etnia pasando por el barrio, la iglesia y la técnica, la cultura se hace escuchar a través no solo de objetos sino de ideas y creencias que cristalizan en la formación identitaria de las personas. Desde la cultura se da una identidad y esta refleja siempre un *yo/nosotros* y un *tu/ellos*. El reto entonces para toda investigación que detecte la posibilidad de conflictos en este esquema, será intentar postular posibles salidas al régimen de la interioridad y del adentro. Ante este panorama, se ha considerado la posibilidad de plantear otra estructura que desarticule el sentido del *yo soy*, para dar paso a otra cosa. Esa otra cosa la hemos denominado coordenadas de



identificación. A partir de estas los individuos tenderán a establecer afecciones distintas en un plano móvil que atraviese las tradiciones y superponga sobre las capas de la interioridad, planos de superficie móvil que construyan nuevos estratos. Planos móviles, estratos móviles, líneas de fuga discontinuas, toda una estrategia de despersonalización se impone en un tiempo en el que la política-conflicto impacta la cultura barbarie en la búsqueda de nuevos caminos para la realización de los espacios políticos en el marco de una comunidad por venir.

d) La idea de espacio político es sumamente importante en nuestra caracterización. Situados de nuevo frente a la tradición, hemos podido encontrar en la Geografía de la percepción un sendero en el cual el espacio no es ya el contenedor de las cosas en el mundo. El espacio desde la perspectiva de la Geografía humana, más que enunciar un sustantivo, postula un verbo que en todas direcciones se realiza. Espacializar no es otra cosa que crear mundo. Espacializar no es en este programa, sino la posibilidad siempre latente de renovar los movimientos de la cultura a partir de un movimiento incesante de flujos y agenciamientos que todo el tiempo construyen mientras destruyen. Así como hablábamos antes de la deconstrucción fragmentaria de la cultura, podemos mencionar ahora que un posible camino para esta acción es tender al espacio como un eje político que remonta significados y los hace girar en torno ya no a un centro fijo, sino a un régimen móvil que produce cosas inesperadas, acontecimientos impredecibles. Política como conflicto, cultura como barbarie, identidad como coordenadas de identificación y espacio como movimiento se empatan en líneas rizomáticas que entretejen planos de deseo mientras varían según cambian de naturaleza.

e) ¿Y para que todo esto? Son duda la intención del presente trabajo tiene que ver con la necesidad de llevar estas reflexiones al campo de la acción concreta. Por esta razón se ha decidido llevar los esfuerzos al tema del desarrollo. Si bien este concepto ha estado tradicionalmente ligado al progreso, en los últimos años una serie de autores han tratado de ver si es posible remontar ese pesado lastre para llevarlo a otras direcciones. Ayudándonos de la idea de *postdesarrollo* hemos podido engarzar las reflexiones anteriores con un concepto que sin duda re determina la forma en la que el desarrollo ha sido trabajado. No hablamos ya de un desarrollo válido por sí mismo, fundamentado en el olvido de todo aquello que arrastra a su paso. Igualmente no hablamos del desarrollo vectorial aunado a variables tales como el ingreso, la renta o el producto interno de una

localidad. De lo que se hablará aquí es de un concepto multivectorial que rescata las afecciones, las ideas, y los diversos sentidos que perviven en una región o un territorio. Desarrollo sí, pero no a costa de todo. Múltiples sentidos en múltiples encuentro que propicien nuevos encuentros a partir de dinámicas incluyentes que rescaten todo el tiempo las formas en las que los individuos realizan su devenir colectivo e individual.

Así como se han planteado estos ejes de análisis, es posible postular algunos inconvenientes que pueden seguir repitiéndose si se ignora el hecho de que la cultura tiene sectores peligrosos y que las identidades reproducen estas áreas. En primer lugar podemos mencionar el hecho de que la cultura al sujetarse con tanta vehemencia a un espacio homogéneo es incapaz de establecer variables de correlación móviles que creen identidades diferenciadas. Esto es así en tanto desde la inmovilidad le es imposible reconocer estados de excepción en sí misma. La mirada que se suele plantear desde una cultura dada privilegia la vivencia sobre la experiencia al establecer patrones fijos que dejan de lado todo aquello que no le es consustancialmente propio. La mirada cultural que se refleja en las identidades difícilmente podrá reconocer la experiencia ajena dado que ella misma valida los cánones imperantes. Sólo puede ver lo que plantea y lo demás, por principio, le está vedado o es simplemente rechazado. Con un *yo/nosotros* integrado en todos sus límites, difícilmente habrá una interpretación distinta que establezca márgenes distintos. De hecho el problema de la identidad es que en sí misma valida los límites y no permite aceptar siquiera la existencia de márgenes. Sin márgenes es virtualmente imposible reconocer ningún estado de excepción, solo a costa de denominarlo “diferente” o incluso extraño. Este micro fascismo que en términos culturales no se encuentra en plena superficie es el que, como veremos con Walter Benjamin, remarca con su idea de tiempo y espacio vacío. El tiempo y el espacio vacíos no solo ignoran el margen, sino que sistemáticamente niegan toda lógica distinta posible. Es imposible por tanto, pensar una cultura desde la misma cultura, la prueba de ello es precisamente testimonios como el de Walter Benjamin, Hannah Arendt, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Primo Levi, Jean Améry, Elie Wiesel, Jorge Semprún, etc., testigos marginales de su cultura, su tiempo y por lo demás, de su tierra. Ellos supieron bien que lo que llamamos identidad obedece a una idea fija de tiempo, pero también de espacio, ensimismada e hipnotizada por la familiaridad y la tendencia al seductor cobijo. La diferencia en este orden aparece como un reto que sistemáticamente es anulado. Si bien hoy en día existen muchos trabajos que

reivindican el tema de la alteridad y la otredad, recuperan únicamente contenidos dejando de lado la forma en la que las identidades *funcionan*. Es el tema de los funcionamientos el que ha sido dejado de lado. La diferencia no radica en una pluralidad de cosmologías, sino en la aceptación de un cambio radical en el funcionamiento de la cultura. De seguir enfrentando culturas únicamente a partir de sus tamaños, no podremos encontrar la raíz de la diferencia que no puede salir a la superficie.

Como se ha mencionado existe un vacío en la literatura especializada que se relaciona de manera directa con las formas en las que estos temas han sido tratados, es por esto que esperamos que este trabajo pueda abrir líneas de investigación que en el entrecruzamiento de estos conceptos, puedan dar luz sobre los fenómenos políticos propios de vivir en nuestro tiempo.

### III

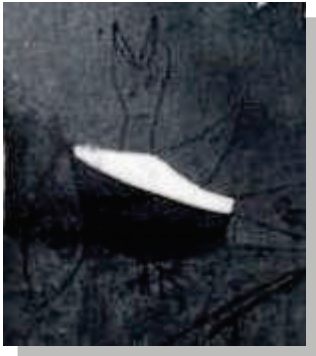
Para llevar a cabo este programa hemos recurrido a una imagen que a nuestro parecer sintetiza nuestros esfuerzos. Esta imagen es el *Guernica* de Pablo Picasso. Utilizando esta obra a manera de mapa hemos podido desentrañar algunas cuestiones fundamentales y, de igual forma, hemos sido capaces de revisar la cultura desde formaciones distintas. El *Guernica* más que ser una metáfora, significa para nosotros una guía con la que podemos recorrer los caminos de la cultura y la identidad, de la mano de las expresiones políticas y espaciales (cada subcapítulo se desarrolla en un lugar específico). Hemos utilizado este pretexto para construir desde un inicio la senda paradójica por la cual es necesario transitar si se desea ir más allá de lo impuesto por el rígido canon de la Modernidad. Una imagen, en este caso, nos ayudará a mostrar cuán difícil puede ser apartarnos del sentido común para posicionarnos en los márgenes del discurso hegemónico, sea este el del desarrollo, la política o la cultura. Por lo demás, siguiendo el ejercicio metodológico propuesto por Gilles Deleuze y Félix Guattari, hemos construido esta tesis de manera rizomática. Utilizando el ejemplo de la madriguera expuesto por nuestros autores, se pretende que los capítulos y subcapítulos que tiene esta investigación puedan interconectarse entre ellos siguiendo un patrón no lineal que permita pensar varios conceptos desde varias aristas. Como fue claro desde el inicio de la hechura de este texto,

existe una problemática muy importante cuando se trata de abordar diversos temas enfrentándolos a su tradición. El caso de la identidad, por ejemplo, nos llevó a realizar todo un capítulo en el cual se reconoce que no puede existir esta sin una cultura que le de base y cimiento. El caso del concepto de espacio de igual manera nos hizo pensar que planos enteros atraviesan los contenidos de las formaciones políticas e identitarias. Es por esta razón que en esta tesis se proponen horizontes de interpretación que continuamente postulan hipótesis más que respuestas tácitas. Todo este cúmulo de reflexiones contiene en ellas mismas contenidos temáticos que han sido aterrizados en metodologías de intervención. Tomando en cuenta esto, se han realizado a lo largo de los capítulos propuestas instrumentales que procuren un mejor entendimiento de los fenómenos aquí tratados. La síntesis de ellas, situadas al final de la investigación, pretende dotar a nuestras disciplinas de un aparato analítico capaz de crear igualmente líneas de investigación particulares.

El trabajo consta de cuatro capítulos. En el primero se realiza un estudio sobre la política, sus significados, la diferencia entre el estudio de ésta y lo social, los enfoques más recientes de la ciencia que lleva su nombre, así como las formas en la que puede aportar luz en el estudio del desarrollo y las identidades. Igualmente se propone una *dimensión política del desarrollo*. En el segundo capítulo se realiza un seguimiento de la cultura en tres momentos, y se propone un esquema metodológico para estudiar lo que hemos denominado la *dimensión cultural del desarrollo*. En el tercer apartado se revisa el problema de la identidad, su importancia para diversas disciplinas, las críticas realizadas a esta poderosa idea, así como su relación con desarticulaciones culturales tales como la migración. Cierra este capítulo con una propuesta metodológica que insta a la creación de una *región-identidad*. Finalmente en el capítulo cuarto se describe el debate entre las escuelas geográficas antiguas y los postulados de la llamada Geografía de la Percepción. Igualmente, de la mano de Walter Benjamin y la dupla Deleuze-Guattari, se caracteriza al espacio como un asunto más anclado a la producción de realidades que a un contenedor de elementos físicos. Se concluye el apartado con algunos *criterios cartográficos* para la Región-Identidad, así como con la presentación del modelo general de análisis de la dimensión política del desarrollo. El trabajo finaliza con un breve epílogo.

## CAPÍTULO I

# POLÍTICA E IDENTIDAD



La paloma: el fin de la paz. París.

*If I knew Picasso, I would buy myself a gray guitar and play.*

Counting Crows

*La filosofía política no consigue llenar, o simplemente conocer, la separación entre política y pensamiento porque es precisamente ella quien la produce.*

Roberto Esposito

**A**vanzando sobre el tenue invierno de 1949, sobrecogida en unos hombros demasiado anchos para su estatura, cansada, la delicada mano de Louis Aragon se extendía sobre el célebre Picasso sin otra intención que hacerle una petición. La sombra de la guerra, que aun cubría buena parte del continente, se había encontrado con los esfuerzos de las juventudes comunistas que habían decidido que el fin de la violencia estaba por llegar. La petición, que si bien no era original, obligaba al antiguo compañero de ruta a trazar en breves notas un símbolo que ocupara la nueva mentalidad del viejo mundo. Si la política debía regresar, tendría que estar situada, como en los albores de la civilización, en un eje ordenado de configuraciones. Tendría que mostrar un sendero franco que recuperara los mendrugos de cultura sobrevivientes, con la única intención de regresar a la posibilidad mítica de la sociedad. Trazo, mano y figura deberían comprender la renovada articulación de los ánimos de Occidente. Ante la extraña solicitud, la mirada del viejo se desviaba lánguidamente por las paredes. Una cosa era ser un ícono de la pintura moderna y otra muy diferente crear el *alfa* del lenguaje político por venir. Qué se podría decir, imaginar incluso, después de las noticias que dejaban cada vez más claro que una horrenda tragedia había partido en dos la historia de los reyes, de sus héroes y sus tumbas. Sólo había que echar mano de los periódicos de años anteriores para

encontrar la silueta de una noche gris que cubría ya la historia de la vieja Europa y sus esperanzas. La imagen cada vez más alargada de la guerra, la pesadilla del holocausto, la extraña desaparición de un porcentaje importante de los ciudadanos europeos judíos, no hacía sino reflexionar al artista sobre la casi imposible idea de reformular un “vivir juntos” sobre la emoción de un trazo, de una serie de líneas. Qué podría decir una mano. En todo caso, que podría decir un hombre, aún cuando era ya una imagen viviente de la propia cultura. Difícil saber si en los propios trazos del 37 no había ya un aviso del fuego. Difícil saber si mientras eran pintados los muros de la Rue des Grands-Agustins no caminaba sobre un París entusiasta el último *flâneur* describiendo un mundo que se extinguía.

El viejo camarada Aragon, portaba en su abrigo oscuro una nota muy simple, una solicitud tan nueva como el mismo dios de Israel. La nota tenía la firma del amigo Joliot-Curie e indicaba la necesidad de contar con un símbolo que pusiera sobre la faz del orbe la intención de un nuevo pacto que ilustrara los afanes del Congreso Mundial de Partisanos por la Paz<sup>1</sup>. La paz, ese viejo tema que habría congregado a Kant y a Rousseau en la misma trinchera que Voltaire, Locke e incluso Spinoza. La paz a cualquier costo, una vez encontrada de frente la cara de la Gorgona, la cara de Primo Levi y la del otro viejo amigo Paul Celan.

En el invierno de 1949, la misma mano temblorosa que años después pedirá un retrato del padre de los pueblos, invitaba al gran artista del siglo XX, a aquel que podía pintar la pura exterioridad y los planos salvajes, a crear el símbolo de la paz. No podríamos dudar de la expresión de Picasso cuando el camarada francés le explico que el congreso en cuestión, de cuño comunista, se empeñaba en diseñar una imagen, la imagen de un nuevo mundo, a partir de una simbología renovada. El artista distaba ya, por mucho, de ser un ingenuo. Él sabía bien, quizá a partir de sus encuentros con el joven Lacan, que un signo puede intervenir en la estructura total de la realidad humana. Sabía que cualquier encargo portaba la responsabilidad de encontrar un referente, aun cuando los referentes habían desaparecido. La tarea era desorbitante. El deseo político que recorría la petición era sólo comparable con la ambición de que en algún momento en los años por venir la naturaleza se restaurara, cesara al fin el apetito del hombre que, como sabemos, constituye el lobo del

---

<sup>1</sup> Ésta es la época de los nuevos pactos internacionales. Finalizada la Segunda Guerra Mundial surgirán la ONU, la OEA, y otras organizaciones internacionales que diseñarán la nueva cara del espacio internacional.

propio hombre. Descansando sobre su mesa, Picasso desvió la mirada y prometió realizar un esfuerzo colosal para encontrar entre sus papeles la esperanza más anhelada del ser humano desde que pisó la tierra. Todos sabemos ya el resultado. De las manos del genio surgió una paloma, dibujada en pleno vuelo con una rama de olivo en el pico<sup>2</sup>. Grande fue la sorpresa del artista cuando descubrió que la farsa había llegado a sus últimos extremos. Grande fue la carcajada del pintor cuando, con un suspiro, exclamó: “¡Pobre, no sabe nada de las palomas! ¡La ternura de las palomas, vaya broma! No hay animales más crueles. Aquí he tenido palomas que han matado a picotazos a una pobre hembra porque no les gustaba... Le reventaron los ojos. La hicieron pedazos. ¡Qué horror, vaya símbolo para la paz!”.<sup>3</sup> Aragon y los pacifistas olvidaban en su planteamiento político que la paloma, en último término, es un ave de pelea.

---

<sup>2</sup> La imagen de la paloma estaba ya en el Guernica de 1937, atrapada entre las figuras del toro y el caballo, iluminada de manera muy tenue por la luz de la bombilla.

<sup>3</sup> Gidel, Henry. *Picasso*. Plaza & Janés. Barcelona. 2003. pág. 386.

## ¿Qué es la política?

*Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι*

Heráclito. Frag. 53

Por este tipo de paradojas, enfrentarnos a la pregunta ¿qué es la política? no es tarea fácil. Este cuestionamiento es de tal importancia que sobre él se han depositado las esperanzas de un posible “vivir juntos”, habitar un espacio dominado por la necesidad y construir sobre éste un hogar que posibilite ser hasta al más mínimo sueño, la más pequeña esperanza. A lo largo del tiempo hemos asistido a diversas conceptualizaciones, diversos planteamientos sobre lo que debería ser la política y sobre las formas en las que su operar traería bienestar a los colectivos humanos. Hoy la pregunta continúa y es necesario re-  
 ■ andar los pasos de nuestros predecesores intentando concebir formas novedosas de hacer acontecer el fenómeno político a la luz de las experiencias de vivir en nuestro tiempo. En la actualidad uno de los problemas fundamentales para la conceptualización de la política radica en la imposibilidad de trabajarla a partir de las categorías heredadas por la tradición, desde su nacimiento en los mitos griegos, hasta las visiones estatistas formalizadas a lo largo del siglo XX. La política, al igual que el mundo en que vivimos, es portadora de una violenta movilidad cuya aceleración contiene elementos de constante vaciamiento, pero de igual manera, de continua metamorfosis. La política cambia, desaparece, crea mientras destruye, varía de niveles, estratos e intensidades. Dialoga de manera distinta con otros ámbitos del saber humano mientras es declarada muerta por amplias facciones del pensamiento institucionalizado. Desarrolla a cabalidad su *condición anómala*. En pocas palabras, adopta y reencuentra su naturaleza volátil que tanta confusión causó desde su surgimiento. Una vez aceptado el hecho de que su realización trascendía los aparatos estatales y los límites mismos que la estructuraban como un objeto aprehensible en el aparato institucionalizado del conocimiento humano en Occidente<sup>4</sup>, la política se convirtió en un *ente relacional* cuya naturaleza asombraba más allá de los

<sup>4</sup> Toda la obra de Foucault giraría en torno a estas ideas.



criterios límite a partir de los cuales era objetivizada. A diferencia de regiones del saber humano tales como la biología, la física, o incluso las matemáticas, la política nunca encontró un sustento unificado que hiciera coincidir sus elementos en un estudio estático a lo largo del tiempo. El objeto de estudio propio de esta área fue cambiando según cambiaba, tanto la interpretación misma de hombre, como lo que significaba su mundo. La “base” material o espiritual que podría constituir un saber de la política, avanzaba de manera paralela al saber que el hombre configuraba sobre su esencia y su naturaleza. Mientras el ser humano se veía a sí mismo como producto privilegiado de la *physis*, marcadamente en el pensamiento griego, la política significaba algo determinado, cuando el eje de la reflexión se dirigió al ámbito de lo divino, la política se encontró en un nivel nuevo. Con el surgimiento de la idea del sujeto trascendental y del individuo burgués, de nueva cuenta la política y sus procedimientos mutaron a un espacio de consagración de la propiedad y la representación territorializada de esta en Estados y Naciones. Ahora mismo, cuando la crisis de la razón y el fin de las ideologías permean el pensamiento en Occidente, nuestros referentes de lo que es la política se mueven hacia experiencias distintas del *espacio* y el *cuerpo* en esquemas interpretativos dominados por el *movimiento* y la acción telúrica de las nuevas concepciones del mundo. Así, entender la política como una *relación múltiple* originada desde una *ontología difusa*, nos coloca en la necesidad de preguntar por las formas en las que el movimiento de esta relación se da, sus límites ante lo social y las particularidades que pueden darle un sentido operativo en fenómenos que van del derecho al desarrollo, pasando por el amplio espectro de saberes que regulan las conductas de los individuos en un colectivo. Si como señala Roberto Esposito, la confusión de la política se da desde el pensamiento mismo, es necesario hacer un rastreo de cómo ha sido pensada la política, para establecer los puntos de quiebre, las separaciones, las rupturas y los nuevos horizontes para su interpretación.

### La política en los griegos

No es ninguna sorpresa iniciar cualquier análisis que busque establecer los contenidos mínimos de lo que significa la política en el espíritu griego. Es en éste ámbito donde se situarán las respuestas fundamentales en torno a la naturaleza de lo político y sus significaciones para Occidente. En la construcción del ideal político griego podremos ver

reflejados los puntos de partida que tejen el debate en torno a la naturaleza propia de éste, sus áreas de acción, así como los presupuestos clave que relacionarán esta forma del pensamiento con otras dimensiones del saber humano. En esta tradición, que inicia el debate formal sobre la ciudad y sus formas de darse gobierno en autores como Platón o Aristóteles (pero que ya contaba con un largo acervo en los mitos antiguos), quedarán instauradas las líneas principales del trabajo sobre la política que tendrán amplia influencia en el pensamiento tanto del Medievo como de la Modernidad en su conjunto. El primer paso entonces, para establecer estas *ideas base* del pensamiento griego sobre la política, se deberá dar siguiendo algunos ejes fundamentales de interpretación del mundo, el hombre y las relaciones entre estos.

Para Simone Weil el nacimiento de la política se encuentra en lo que denomina la “fuente griega”<sup>5</sup>. A esta imagen de un continuo brotar, que se habría desplazado rizomáticamente en el mundo precristiano, podríamos localizarle un origen si nos trasladamos a su aparición en términos de tradiciones míticas. Los mitos y su profunda significación constituyeron un referente claro en la configuración del orden político y la propia constitución de las ciudades helénicas. En el espacio griego antiguo y en especial en la topología democrática ateniense, la religiosidad manifiesta en las narraciones míticas jugó un papel fundamental en la configuración del espacio político de la ciudad en virtud de que en las historias sagradas se resguardó una comunidad ética de memoria, un orden moral en cuyo vínculo simbólico se custodia lo que para esa cultura es importante, eminente, hasta el punto de aparecer como sagrado, separado, protegido.<sup>6</sup> Los mitos, lejos de ser una serie de narraciones increíbles o fantásticas, daban un sentido de pertenencia, un panorama claro del cosmos, mientras orientaban las acciones de los individuos según el orden de la naturaleza. Dotaban igualmente a los griegos de una identidad clara que reflejaba tanto sus deseos como sus expectativas. Es necesario recordar que en el espíritu griego, a diferencia del moderno, la fragmentación, entendida esta como recortes analíticos evidentes de la organización de la realidad, no es un *continuum*. Physis, dioses y hombres, no eran sino aristas de una misma figura. Así, los postulados de la mitología no eran enunciados separados de la vida física y moral de los ciudadanos. Todos los actos,

---

<sup>5</sup> Weil, Simone. *La fuente griega*. Trotta. Madrid. 2005.

<sup>6</sup> Flores Farfán, Leticia. *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*. UNAM. México. 2006. pág. 21.

todos los momentos de la existencia, personal o colectiva, tienen una dimensión religiosa. Entre lo sagrado y lo profano no existe una oposición radical ni una franca ruptura.<sup>7</sup> Comprender este entramado religioso mítico es fundamental pues funcionaba como condición de posibilidad de lo que acontecía. Era la base a partir de la cual se desplegaron las costumbres, los hábitos y, en segundo término, las leyes. Si los hombres decidían instaurar un régimen sobre los caprichos de la naturaleza, debían partir de un cosmos del cual sustraer sus pensamientos. En términos políticos, la asociación, la comunicación, el castigo, la jerarquización, el modelo de ciudad en su conjunto, tendrían que ubicar en primera instancia su posición frente a su idea de universo. Recuperando a Platón, Leticia Flores Farfán recuerda que la primera tarea del fundador de una ciudad era forjar sus mitos. Porque a partir de ellos los hombres se arraigan en la ciudad como en su casa, la habitan y viven como hermanos, y están dispuestos a defenderla para mantener vivo ese espacio cívico que dibuja y configura sus esperanzas y sus acciones.<sup>8</sup> Una vez colocado el mito en el orden político, la virtud aparecía de manera relacional. Vivir con apego a la costumbre significaba que se estaba habitando un espacio en armonía con los dioses, la naturaleza y el ser del mismo hombre. Era de tal potencia el imperativo de la costumbre que desde esta temprana época se reconocía que era de mayor provecho tener ciudadanos unificados en sus deseos por la costumbre, que leyes precisas que únicamente mostrarán la incapacidad de los gobernantes de ser obedecidos.

En la lectura que sobre el origen de la política realizan autoras como Hannah Arendt y Simone Weil, el mito fundacional de la política tal y como la conocemos en la actualidad aparece definitivamente en la *Iliada*. Este suceso no se encuentra sólo en el origen, sino que es *el* origen mismo de nuestra historia, por lo menos desde que ésta adquirió una configuración propiamente política. Aquel acontecimiento inaugura el tiempo de la política e inevitablemente lo predetermina.<sup>9</sup> Lo interesante en esta lectura radica en establecer como principio del relato político *un lugar*; una situación de guerra total en la que la construcción de un postulado mítico se da, paradójicamente, a partir de la destrucción de una ciudad, sus costumbres y sus hábitos. La realidad de la guerra recuerda Simone Weil, quien como sabemos participó de manera activa en la denominada “Columna Durruti” en

---

<sup>7</sup> Vernant, Jean Pierre. *Entre mito y política*. Fondo de Cultura Económica. México. 2002. pág. 35.

<sup>8</sup> Flores Farfán. *Op. cit.* pág. 71.

<sup>9</sup> Esposito, Roberto. *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós. Barcelona. 1999. pág. 28.

el frente aragonés durante la Guerra Civil Española, es la realidad más importante de conocer, porque la guerra es la *irrealidad* misma. En el centro del poema se encuentra la destrucción de una ciudad, no la fundación de otra. Y sin embargo, la fundación, de toda ciudad en cuanto tal, está estrechamente vinculada a aquella destrucción; lleva dentro de sí la marca de hierro y fuego y está iluminada por su siniestra luz.<sup>10</sup> La guerra de Troya: las hazañas de Aquiles, la ambición de Agamenón, los ingenios de Odiseo, la tenacidad de Héctor, el sufrimiento de Príamo, no hacen sino marcar un referente obligado en el estudio de la política, pues ponen sobre la mesa la fuerza y la forma con la que el relato mítico explica la vida de la comunidad griega antigua. Para entender este entramado de significaciones podemos realizar una lectura del imaginario griego desde el ángulo de la relación entre libertad y necesidad, o de sujeto y objeto. Para Weil, a diferencia de Arendt, no son los hombres quienes utilizan la fuerza, sino la fuerza la que utiliza a los hombres y los convierte en cosas.<sup>11</sup> En el relato homérico podemos entender la unión ontológica que señalábamos atrás: naturaleza, dioses y hombres estaban unidos, y si los héroes aparecen como *sujetos* siempre será a partir de una *necesidad* que los mitos nunca dejan de ejemplificar. En última instancia, el componente esencial del rostro humano en dichos relatos será la violencia. Pero la mostración de la violencia de ésta epopeya no tiene un fin moral, no es su intención postular que la guerra es mala o que asesinar a otro hombre produce dolor o rechazo de los dioses y la naturaleza. Por el contrario, intenta demostrar que la violencia y el sufrimiento son caras de una misma moneda que en el momento de girar, en las batallas o incluso en los momentos de discernimiento estratégico, desvelan la naturaleza de su propio movimiento. *Pólemos*, a la manera heráclitea, se muestra como padre de la política en esta caracterización que más que conducirnos a un sendero claro, nos permite contemplar, desde el comienzo, caminos diversos para el surgimiento del acontecer político.

Un posible camino a seguir en este complejo devenir podemos trazarlo si comprendemos que en algún momento de los años que pervivió la sociedad helena, hubo un cambio cualitativo que hizo posible pasar de un estado autócrata y tiránico, a una configuración política que la historia ha denominado democracia. Esta transformación radical podemos encontrarla, más que en el tránsito de una época a otra, en el cambio en la toma de

---

<sup>10</sup> Esposito. *Op. cit.* pág. 74.

<sup>11</sup> Esposito. *Op. cit.* pág. 75.

decisiones de un *lugar* a otro. En esta interpretación el oficio del cartógrafo parece más adecuado que el del historiador, pues es un movimiento en el espacio lo que posibilitó la modificación de un sistema político, y con esto, la creación de una nueva ruta para la vida pública de Occidente. En el ámbito político, el resquebrajamiento del poder real dio lugar a que la *arché*, localizada simbólicamente en el palacio, lugar central del dominio real, quedara ubicada en el centro “*to meson*” de un mundo humano que ya no cuenta con un responsable exclusivo que garantice su acontecer; ese lugar central en la constitución de las ciudades fue el *ágora*, espacio vacío y/o vaciado del poder absoluto y, por consiguiente, espacio público, espacio cívico, lugar de encuentro entre los ciudadanos, miembros activos de la ciudad, actores responsables del destino de la *polis* y del resguardo, la vigencia y la legitimidad de la *arché* o poder de mando sobre el que se levanta y estructura el sentido de los derroteros humanos.<sup>12</sup> El *ágora*, en adelante, sería el baluarte de la política contando con una única formalización física representada en un espacio vacío, móvil, sujeto ya no a los caprichos de un rey sino al acuerdo soberano de un grupo de hombres que se reconocían como libres. Un espacio abstracto constituía el referente de la institucionalidad griega ya que sus organizaciones políticas dependían de los acuerdos que se tomaran en dicho espacio. Con la aparición del sistema democrático griego, aparece de igual forma un hombre que aunque está ligado de forma directa con la ciudad, puede disentir y utilizar la palabra como vehículo de manifestación de sus deliberaciones. Puede decir no, siempre y cuando esa respuesta conlleve la responsabilidad ética para con su comunidad (que como quedó asentado era una extensión necesaria de su *yo mismo*). Este sistema, evidentemente espacial, formulaba una idea singular del uso del cuerpo y sus potencias. Un acto político significaba un *estar ante otros* en el cual se jugaba el mismo *ser colectivo* pues forzaba a los ciudadanos a la virtud y la justicia. La presentación del ciudadano griego ante la polis detentaba un posicionamiento de excelencia que debía adecuar su conducta con las costumbres legales y morales de la ciudad. La esfera pública se transformaba en una escenificación de expectativas que logró paulatinamente consolidar una alternativa viable a la amenaza que representaban las tiranías de pueblos vecinos. Es en el contexto de esta transformación espacial donde aparecen los grandes teóricos de la política, entendida esta ya como sistemas de gobierno adecuados al alma de los hombres.

---

<sup>12</sup> Flores Farfán. *Op. cit.* pág. 101.

■ Para Platón, hombre educado en la tradición mítica griega, es importante revelar a la par de la estructura del mundo (entendido como realidad natural, como *physis*), la esencia de lo que constituyen los seres humanos, su naturaleza, sus tendencias y sobre todo la forma en la que pueden o deben actuar ante situaciones específicas. Si bien este no es el lugar para realizar una extensa explicación sobre el núcleo duro de las teorías platónicas del conocimiento y/o la verdad, es necesario apuntar que a lo largo de su extensa obra, Platón trata de construir una idea del mundo que coincida con los fenómenos físicos y metafísicos que va encontrando a su paso. Las primeras andanzas socráticas estarán dedicadas a encontrar la esencia de algunas ideas básicas en el funcionamiento del ser humano, desde la belleza hasta la amistad pasando por la virtud y la justicia. Estos dos últimos puntos serán la punta de lanza de su idea política. El hombre en tanto que tal deberá preguntarse por la naturaleza de la justicia, sus formas, sus procederes y, mejor aún, sobre las formas en las que ésta debe operar a la luz de un mundo fáctico que aparece en primera instancia como una conglomeración de individuos en un territorio determinado. Analizando ideas tales como la ley y su pertinencia, la virtud y su relación con el conocimiento, el alma y su participación en la constitución de las diversas asociaciones humanas, Platón ira desentramando la espesa urdimbre que significa el problema de vivir juntos. A lo largo de la *República*, amplio texto dedicado al análisis de la política, nuestro autor ira construyendo una serie de ideas que postularán un concepto de hombre, algunas características básicas de él y la posibilidad de establecer un orden social que integre a los seres humanos en estructuras de poder que le sean más adecuadas a su naturaleza, su alma, y su estar en el mundo. Platón ubicará una serie de regímenes a los cuales aplicará su método analítico para así descubrir cuál es el más adecuado para los atenienses y cuál responde de mejor manera a la ley moral que descubre en las acciones humanas. A partir de una serie de mitos, pasados ya por el tamiz de la racionalidad propia del siglo V a.C., explicará ciudades y sistemas de ciudades que irán teniendo un progreso ascendente en la búsqueda de la verdad y la virtud, correspondiéndole a cada una, una apreciación de lo que el alma significa. En Platón, la necesidad de un *orden* y la naturaleza de éste será el hilo conductor que guíe su investigación.

De igual forma podemos ubicar un análisis importante sobre la política en los textos de Aristóteles. Este pensador, distinguido alumno de Platón, realizará en mayor o menor medida la misma serie de movimientos que su maestro ubicando principios básicos del ser

del ser humano con la finalidad de diagnosticar desde el pensamiento tanto la naturaleza del hombre, como las formas en las que puede acceder a un mejor mundo en lo colectivo. Para Aristóteles, en trabajos como la *Ética Nicomáquea* y la misma *Política*, los hombres tendemos al bien entendido este como la felicidad o el bienestar. Para poder acceder a él es necesario igualmente, realizar una investigación sobre lo que el mundo es, y ver en cada caso la forma de conducirnos mejor según las reglas de la virtud moral. El trabajo de Aristóteles se diferencia del de su maestro en tanto posee una concepción más física, o material del mundo, así como en el diseño de las relaciones que en éste se ejercen. Sin embargo, comparten la idea de que en todo caso la tendencia es hacia un *orden* que refleje el estado de la naturaleza con el estado del mundo de los que lo habitan. El método vuelve a ser de corte racional sin involucrar ya mitos y referencias arcaicas. La realidad que Aristóteles describe es una basada en las interacciones observables de la *physis*, aprendidas desde estudios detallados de la composición de sus partes. Es por esto que cuando es el momento de hacer una descripción del hombre y sus colectividades, este autor realizará una suerte de estudio antropológico sobre las formas en las que diversos pueblos de su tiempo se agrupan, se dan leyes y combaten la necesidad impuesta por las pasiones de la naturaleza. De nueva cuenta temas como la virtud y la justicia aparecen en el esquema aristotélico en un orden jerárquico que establece la posibilidad de realidades más adecuadas sobre la base de un proceder político. La libertad, la prudencia, y la diferencia serán las categorías fundamentales para diagnosticar la forma en la que los mecanismos de las ciudades operan. Mezclados estos conceptos Aristóteles hará, al igual que su maestro, una jerarquización de los distintos regímenes que analiza, estableciendo cuales son los más y los menos propicios para los ciudadanos.

Tanto en la tradición mítica, como en Platón o Aristóteles es posible rastrear el hilo conductor del orden como la base del pensamiento político.<sup>13</sup> Si bien la naturaleza es las veces anárquica y no permite observar de primera mano su constitución, es tarea del pensamiento encontrar algún camino en el que coincidan sus designios con las acciones de los individuos para seguir sus rutas y encontrar una comunión y una armonía que sustente de mejor manera el paso del hombre por lo que le aparece como realidad y

---

<sup>13</sup> No debemos olvidar que la palabra *orden* es una traducción usual para el concepto *cosmos*.

mundo.<sup>14</sup> El orden así entendido será a lo cual deberán tender los griegos para poder acceder por fin a un lugar estable donde sea posible vivir en comunidad.

### La política en la Modernidad

La concepción política en la Modernidad hereda algunos elementos del espíritu griego y los combina con ideas e imágenes que le aparecen como nuevas. Si bien es complicado establecer una unidad en lo que se ha denominado “pensamiento moderno”, es posible perfilar algunos hilos conductores que nos den luz sobre la idea de política que algunos autores importantes en esta época tenían. En primera instancia, la Modernidad recoge del espíritu clásico la idea de que el hombre se encuentra en un mundo al cual debe investigar para poder vivir de la mejor manera posible. Partiendo con las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes, podemos observar el estatus epistemológico e incluso ontológico que el proyecto moderno tenía para el futuro. Hombre, razón y mundo serán las constantes analíticas en el trabajo de recuperación de la política. Sin embargo, también existe otra línea de trabajo que tiene que ver con una idea del hombre escindido, sometido a sus instintos y pasiones, separado por necesidad teórica de la naturaleza a la cual ya no pertenece *de forma inmediata*. Si bien el hombre es un ser racional que puede modificar a su placer al mundo, entendido este como una configuración matemática aprehensible por medio de la razón, también está regido por una serie de pasiones que condicionan sus actos y conducen sus proceder tanto para con la naturaleza misma, como para con los otros seres humanos. Continuando con la tendencia griega de plantear una base fundamental del mundo *dual*<sup>15</sup>, el hombre moderno tendrá una cuota de razón con la que conducirá desde un mecanismo dado sus acciones, pero también una gran cuota de pasiones que de igual forma lo dirigirá hacia lugares que quizá no serían los óptimos si de colectividades se trata. El hombre entendido como uno, como unidad individual en tanto dividido (razón y pasión), será un difícil problema para el pensamiento político de la Modernidad, ya que una vez recuperada la autonomía delegada a Dios y sus instituciones por cerca de mil años, deberá ser de nuevo él el baluarte de las respuesta que sobre el vivir juntos se dé. Un hombre individualizado a este nivel deberá buscar estructuras políticas que, con base en la razón, sujeten en la medida de lo posible su cuota de pasión

<sup>14</sup> Tarea que según los historiadores fue originariamente delegada al pensamiento mítico.

<sup>15</sup> Por ejemplo el mundo de las ideas vs. el mundo material en Platón.

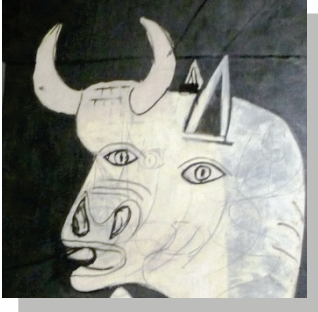


(que por lo general tenderá a dar soluciones de corte personalista). Quizá en este ámbito el paradigma sea Hobbes y su *Leviatán*. Thomas Hobbes, un hombre plantado entre el anquilosado pensamiento divino y las ideas científicas de corte *descartiano* (y a su vez testigo de una encarnizada guerra civil), planteará a lo largo de su texto la necesidad de crear científicamente un ente encargado de dirigir las pasiones humanas por medio de un sistema de leyes racionales que sometan el todo a un “uno” encarnado en la figura del monarca absoluto. Este “hombre de hombres”, este monstruo de la razón y de los empeños protocientíficos tendrá la responsabilidad de la creación de un *orden* que distribuya el poder y mantenga contenidas las pasiones, por lo menos en el espacio público. Dado que el hombre es el lobo del hombre, se necesitará un *hiper-lobo* que diseñe la realidad política del mundo con base en un orden nacido del pensamiento y la abstracción humana. Esta tendencia a la creación de un ente artificial que regule y construya un orden aparecerá de igual forma en los trabajos de Rousseau, Locke, y otros autores inscritos en la llamada tradición *contractualista* o *iusnaturalista*. Es necesario un pacto que institucionalice las pasiones y establezca un orden a los hombres que dada su naturaleza requieren forzosamente. Si bien el juego de los afectos cambia en los autores, la idea del hombre dividido recorre igualmente los planteamientos. Hombre como salvaje, hombre como bestia, hombre como Dios, siempre aparecerá con la necesidad de un *orden* que legisle sus deseos y expectativas. No es por nada que también se denomine esta tradición *normativa*. Basados en las ideas de lo que el hombre puede ser o *debe ser* dada su composición racional, se plantearán todo el tiempo esquemas de mundos ideales, de sociedades utópicas, en las cuales los individuos, sea por la naturaleza, la razón o el derecho, podrán por fin vivir juntos, en paz (el sueño de Aragon y los comunistas franceses), tendiendo a un progreso ilimitado que detentará en última instancia una mejoría moral para la civilización en su conjunto.

Si ponemos la suficiente atención podremos observar que existe una línea muy marcada que recorre el pensamiento en Occidente y nos marca que la política tiene por lo menos algunos principios:

1. es hecha por el hombre (como quiera que sea este concebido),
2. involucra a otros hombres (es decir, es un ejercicio *social*) y
3. tiende forzosamente al orden, la cohesión y/o la armonía.

Así entendida la política, su propio estudio nos lleva a conclusiones que a la vuelta de los siglos nos aparecen como fracasos. Después de una ya larga marcha del espíritu, aun es muy complicado asegurar que el proyecto original, cuya intención era llevar al hombre a un espacio regido por la virtud y la justicia, ha concluido favorablemente. Con la experiencia reciente de una serie de guerras de aniquilación total, los holocaustos propios del siglo XX, las dictaduras, las hambrunas, la violación constante y flagrante de los derechos mínimos de los seres humanos, la aparición de armas tecnológicamente construidas con el único fin de terminar lo más pronto posible con poblaciones enteras, el sistema capitalista salvaje de mercado, entre otras acciones desfavorables, difícilmente podemos asegurar que la política y su acción nos ha conducido hacia mejores estadios como individuos y como sociedad (aunque por otro lado tampoco podemos asegurar que por razón de la política, hemos alcanzado estas instancias). Leyendo las cosas de esta manera es posible observar que el ejercicio humano que aseguraba la convivencia y prometía mejorías en materia de virtud y justicia, camina demasiado cerca de ese otro ejercicio de destrucción total que de alguna manera habita también en el espíritu humano. Si el estudio del orden y la tendencia al orden ha resultado insuficiente, quizá es momento de buscar desde otros lugares, desde otras perspectivas, qué sí puede significar la política, qué sí puede hacer y desde donde lo puede hacer. Para esto es necesario realizar un análisis sobre su separación del segundo presupuesto mencionado anteriormente, esto es, analizar su diferencia específica con el ámbito de lo social.



## El toro: el terror por el terror. Guernica.

*La sociedad es el resultado de la regulación racional de nuestras necesidades, el Estado, de nuestros vicios.*

**Thomas Paine**

**S**in embargo la encomienda de Aragón no había sido la primera. A principios de enero de 1937, en uno de sus tantos exilios parisinos, Picasso recibió la visita de una comisión del gobierno del Frente Popular encabezada por Josep Renau, Luis Lacasa, Juan Larrea, Max Aub, y José Bergamín. La misión consistía en convencer al artista para que pintara un cuadro que decorara el pabellón español en la Exposición Internacional de París a celebrarse ese mismo año. El pintor, que había mantenido una presencia política vacilante, decidió en un primer momento satisfacer el encargo con una representación alegórica de la libertad del arte, reflejada en una escena de atelier con pintor y modelo.<sup>16</sup> Poco tardaría en cambiar de opinión al enterarse de los sucesos acontecidos en la villa vasca de Guernica (la denominada “Operación Rügen”) el 26 de abril de ese año. Amparado con una unidad de aviación militar germana, la Legión Cóndor, y la Aviación Legionaria Italiana, el ejército franquista había bombardeado brutalmente esta localidad causando cientos de muertos y heridos. El objetivo del ataque, por lo demás, no tenía ninguna relevancia militar, y la destrucción consistía en un mero acto de terror.<sup>17</sup> La guerra mostraba en la villa vizcaína el rostro atroz que venía siendo descrito en la historia desde los cantos homéricos. La guerra, el tema que había dejado una impronta imborrable en la vida cotidiana de esta generación y había comunicado relatos tan disímbolos como los de Clausewitz y Shakespeare, aparecía de nueva cuenta en el tranquilo estudio del pintor ubicado temporalmente en la rue la Boétie. ¡Una vez más a la brecha queridos

<sup>16</sup> Warncke, Carsten-Peter y Walther, Ingo F. *Picasso*. Tomo II. Taschen. Köln. 2007.

<sup>17</sup> Warncke y Walther. *Op. cit.* pág. 388.

amigos!<sup>18</sup> Una vez más resignados a la brecha, pues aunque los mecanismos de la política internacional aseguraban una débil paz, la mentalidad europea tenía presente aquella extraña relación que une, cuan Jano infortunado, la guerra total con el proceder político en todas sus mostraciones. La política, no los dejaba olvidar, sólo podía aparecer como coordinadas *ordenadas* en los libros de texto, en las fábulas literarias, en el régimen normativo del imperio de la ley. Picasso y sus invitados asomaban por la ventana, sobre la mesa de té, hacia un mundo en el que el caos y el conflicto eran sinónimo del despliegue de lo político. Poetas, arquitectos, burócratas, artistas, toda la comunidad de intelectuales se enfrentaban, quizá como nunca antes, al problema de la *irrepresentabilidad* del fenómeno político.<sup>19</sup> Era tal el movimiento, era tal el vértigo que provocaban las noticias de la guerra (la guerra después de “La Guerra”) que no parecía posible, viable siquiera, utilizar el privilegiado lenguaje del arte para mostrar apenas nada. Movimiento en el movimiento. Distancias en intervalos ocupados por el escudo bifronte de Parménides, pero también de Maquiavelo. Una manada de toros había sido liberada en el corazón de Europa y, como sabemos, no sería sino el comienzo de la tragedia por venir.<sup>20</sup> Si bien el problema de la representación había sido un asunto delicado en la Modernidad, una lluvia de imágenes acosaba el entendimiento humano sobre la naturaleza del conflicto. Aun antes de Picasso, antes que su coetáneo Velázquez (a quien el tema de la guerra obsesionará de igual forma), incluso antes de Rubens, Nicolás Maquiavelo había advertido que si tenemos que encontrar una figura que represente la naturaleza humana conflictiva, debemos pasar los ojos por el escudo de armas de la familia Borgia. En dicho estandarte, de la mano del florentino, podemos observar un toro rojo, caminando, con los cuernos erguidos en posición de ataque. En los márgenes aparecen de igual forma ocho llamas de fuego de la

---

<sup>18</sup> El texto shakespeariano continua: “En tiempos de paz, nada conviene al hombre tanto como la modestia tranquila y la humildad; pero cuando la tempestad de la guerra sopla en nuestros oídos, nos es preciso imitar la acción del tigre; poner en tensión nuestros nervios, hacer llamamiento a nuestra sangre, disimular el noble carácter bajo una máscara de furia y de rasgos crueles; así, pues, dotad a vuestros ojos de una mirada terrible; que vigilen a través de las troneras de la cabeza como cañones de bronce; que las cejas los dominen tan tremendamente como una roca minada domina y aplasta a su corroída base socavada por el océano salvaje y devastador.” Shakespeare, William. *La vida de Enrique V*. Acto III. Escena I. Aguilar. Madrid. 1943. pág. 344.

<sup>19</sup> Para la realización del mismo Guernica, Picasso tiene que echar mano del cuadro titulado *Los Horrores de la guerra* de Peter Paul Rubens.

<sup>20</sup> 1936, nos recuerda José Saramago, fue el año en el que la muerte recuperó su papel protagónico en el escenario político europeo, ver: *El año de la muerte de Ricardo Reis*. Alfaguara. Madrid. 1998.

misma tonalidad rojiza. El toro (con sus marcas de fuego), es el símbolo del hombre, interpretará Maquiavelo. Separado, dividido, portará en su ser un alma doble que lo instará a crear las maravillas más increíbles, pero de igual manera, las más terribles atrocidades. Condenado a no tener calma dada su condición, deberá entender que la política no constituye un ejercicio normativo que tiende al orden sino, muy por el contrario, un embestir constante de ésta, su naturaleza, hecha de luces y sombras. De esta bestialidad brutal, que al encontrarse en una realidad poblada de multiplicidades no entiende sino desde la oscuridad, reconocerá que para poder apropiarse del mundo deberá encontrar lugares, instancias, en las cuales pueda desarrollar su ser, construyendo al mismo tiempo un espacio público evidentemente paradójico. Deberá, si desea sobrevivir, deliberar, decir *no*, confrontar, luchar, encontrar a sus aliados y consecuentemente a sus enemigos, ponderarlos, estudiarlos y llegado el momento abandonarlos para poder subsistir. El reto de Picasso no era minúsculo. Representar una anomalía de tal magnitud constituiría la tarea más importante de su vida artística. El resultado fue una *relación*, un *conjunto de planos: un mapa*. En una alargada composición horizontal, el pintor despliega doce figuras en claroscuros de blancos y negros. Dos representaciones ocupan las superficies laterales de izquierda y derecha, mientras el espacio intermedio configura un triángulo. En el centro se encuentra un *caballo herido* con la cabeza dirigida a la izquierda. A la derecha surgen, una cabeza humana y un brazo que sostiene una *lámpara encendida*. Sobre la cabeza del caballo aparece un *foco* enmarcado en el contorno de un ojo que ilumina de manera insuficiente una *paloma* suplicante. A la derecha del caballo se aproxima una mujer en movimiento. A la izquierda aparece un *guerrero* destruido que yace en el suelo con una espada en la mano. Sobre la figura del guerrero se encuentra un *toro* ante el cual se posiciona una *Piedad*: una madre llorando con su hijo entre los brazos. En la parte derecha se encuentra una figura con la *cabeza echada hacia atrás*, la boca abierta en un alarido y los brazos levantados en doliente gesto. En el extremo derecho encontramos por último tres elementos no orgánicos: una *casa*, el *fuego* que la devora y, a manera del sutil ironía, una *puerta abierta*. La escena no se desarrolla adentro ni afuera, sino en todas partes.<sup>21</sup> Tras 45 estudios previos, *El Guernica* es finalizado el cuatro de junio de 1937. El artista de la deconstrucción de la imagen ha convertido un documento de cultura en el mapa fundamental del siglo XX.

---

<sup>21</sup> Warncke y Walther. *Op. cit.* pág. 390.

## Más allá de la política

*Está tan alejado el cómo se vive del cómo se debería vivir,  
que aquel que deja lo que se hace por lo que se debería hacer,  
aprende antes bien su ruina que su preservación.*

**Maquiavelo**

### La delimitación de lo político y lo social

Detrás de las consideraciones maquiavélicas sobre el hombre escindido, parece encontrarse otra caracterización que señala las diferencias entre el hombre y su comunidad, tanto en sus temporadas de paz como de guerra. De esta segunda diferenciación podemos realizar un análisis más detallado. Para establecer una diferencia entre lo social (el orden, el acuerdo, la calma) y lo político (el des-orden, el conflicto, la violencia) es necesario recurrir a una serie de pensadores que nos den luz sobre las características fundamentales de lo que la política es, de sus significaciones, la manera en la que opera, y en general, de aquellas consideraciones que le han dado forma en el pensamiento de Occidente. Con el propósito de realizar esta empresa, se deberá partir del establecimiento de una dinámica mínima a partir de la cual la política encuentra sus interacciones. En opinión de Roberto Esposito es necesario iniciar el viaje a partir de una premisa parecida a la mencionada por Martin Heidegger en su estudio sobre el ser y el tiempo. Repensar la política en estos tiempos, señala el autor italiano, no es una cosa despreciable en tanto ningún problema nos pertenece más intensamente que aquellos que han sido pensados desde siempre<sup>22</sup>. Para poder entender la manera en la que la política puede ser pensada, es necesario entender que existe una creciente separación en entre la política y el ejercicio del pensamiento. En términos de Espósito dicha separación se da en tanto es la misma *forma* de pensar la política la que la produce. Hay algo en el

---

<sup>22</sup> Esposito, Roberto. *Confines de lo político*. Trotta. Madrid. 1996.

pensamiento político que impide entender la política. La filosofía política, menciona el profesor italiano, recurre habitualmente a formular solamente *respuestas* sustituyendo con estas las *preguntas* que no consigue plantear. Gira, en mayor medida, en torno a la idea central de la política como una búsqueda perpetua del *orden*, del mejor régimen y de la realización de un cierto tipo de unidad colectiva<sup>23</sup>. Según nuestro autor existe una tendencia muy patente del pensamiento político, a fundar desde éste las bases operativas de la política en ejercicios teóricos que resultan insuficientes dada la compleja naturaleza de la propia política: cuando el acto político se da, el pensamiento de éste arriba con una carga analítica equivocada, *llega tarde*. Así, no es difícil establecer la tesis de que la política es un *algo* que obedece a reglas propias que difícilmente pueden ser abarcadas o incluso entendidas desde disciplinas tradicionales, incluso las omniabarcadoras tales como la Filosofía o la Teoría social. Si la realidad política difícilmente puede ser *educada* desde la filosofía política, será casi imposible aprehenderla desde disciplinas menos holísticas tales como la Sociología, la Economía o la propia Teoría política.<sup>24</sup> Esta ruptura que trae consigo nuevas formas de entender y pensar la política, deja ver las consecuencias negativas que el obrar tradicional ha tenido tanto sobre el pensamiento, como sobre su ejercicio fáctico y sus resultados esperados. Esto se basa en la idea de que la política *debe* ser obligatoriamente una representación del *orden*. Incluso cuando se piensa el conflicto, y aquí una idea clave, se hace a partir de un orden presupuesto y *dentro* de este orden posible<sup>25</sup>, sea como ley, Estado, sociedad civil, capitalismo, etc. Para nuestro autor, existe una razón básica por la cual la representación en el pensamiento niega el conflicto, y esta es porque éste ha sido tradicionalmente *irrepresentable*. Dada la tentación de situar a la política como orden, han faltado formas de representar este *des-orden* fundamental, original en todo acto denominado político, aun cuando el conflicto, en toda su vasta gama de expresiones, no es otra cosa que la realidad de la política, su *factum*, su facticidad.<sup>26</sup> Existiría entonces una contradicción constitutiva en pensar la política como orden: por un lado la exigencia impuesta por el pensamiento de llevar los muchos al Uno, el conflicto al Orden; por otro, la continua experimentación de su

---

<sup>23</sup> Esposito. *Op. cit.* pág. 20.

<sup>24</sup> Para el estudio de la política como complejidad, ver: Zolo, Danilo. *La democracia difícil*. Alianza Editorial. México. 1994.

<sup>25</sup> Esposito. *Op. cit.* pág. 21.

<sup>26</sup> Esposito. *Op.cit.* pág. 21.

impracticabilidad factual, la impresión de que *algo decisivo queda fuera del campo de acción*. Lo Uno, el Bien, la Justicia, no es traducible en política aunque el pensamiento político no pueda renunciar a hacerlo, a intentar representar ese *primum* que excede a toda representación.<sup>27</sup> Con estas ideas de Roberto Esposito podemos empezar a trazar una línea de caracterización de lo político sobre lo social para efectos de una disociación metodológica e instrumental en vistas de la conceptualización de una dimensión política del desarrollo. La política debe inscribirse en el marco del pensamiento del conflicto y no del orden. La premisa fundamental será: ahí donde se rompe el orden del *vivir entre otros*, la política surgirá.

### La política como conflicto: la dinámica de la disputa.

Podemos acceder a una primera aproximación de lo que la política sugiere en este contexto si recuperamos un punto de vista más sencillo de lo que ocurre en lo que denominamos *sociedad*. Como veremos más adelante con Hannah Arendt, existe un primer momento en el que los hombres se descubren como *uno entre varios*, como *uno entre iguales* a los que están sujetos por una serie de necesidades que los condicionan. Muy rápidamente los hombres descubren que requieren agruparse para poder resolver asuntos que resultan apremiantes: alimentarse de manera suficiente, protegerse de la naturaleza, incrementar el rendimiento de su producción, en general, asociarse con los otros para garantizar su seguridad (esto se puede traducir de manera más o menos clara en las necesidades de los hombres en todo tiempo).<sup>28</sup> Sin embargo, una vez asegurada esta vida colectiva, de manera igualmente inmediata, los hombres descubren que no siempre es posible lograr acuerdos mínimos, o que de cierta manera, no es posible lograr una comunidad universal que les asegure todo a todos de manera que todos estén satisfechos. Ahí se rompe el frágil orden establecido “por naturaleza” y se da paso a otra cosa. La caracterización de esta *otra cosa*, ha sido también sujeta de muchos análisis igualmente

---

<sup>27</sup> Esposito. *Op.cit.* pág. 22.

<sup>28</sup> Sobre la mejor forma de agruparse en torno a un orden y una jerarquía eficiente han escrito diversos autores desde la antigüedad hasta nuestros días. Ejemplos diversos los podemos encontrar en Rousseau, Locke, Hobbes, Marx, Malinowski, Hobsbawm, etc.



profundos. Esta caracterización de la ruptura ha demostrado que no es equivocado definirla en primera instancia como *conflicto*.

Intentar representar este conflicto, pensar este conflicto y tomar medidas que aseguren la continuidad de la vida pública es lo que podemos denominar de manera general *política*. Así entendida esta, el problema radicaría en la dificultad (vista de manera clara en la Modernidad) de caracterizar al hombre como un vehículo de razones y pasiones que a su vez pone en caos los sistemas tradicionales que entienden el movimiento de la política en virtud de un orden. Acceder a este mundo de conflicto implica descubrir una parte esencial de la condición humana, que ante todo, aparece como oscura o siniestra. El mismo Roberto Esposito menciona que han existido contados pensadores que han contemplado esta dimensión abismal del ser del hombre. Autores como Maquiavelo, San Agustín, o más en nuestros días Carl Schmitt<sup>29</sup> habrían pensado la política en estos términos, fuera de los presupuestos del propio pensamiento político tradicional. Señala Esposito, Maquiavelo es acusado en definitiva de haber sustraído la política a su representación filosófica (“científica” en la terminología de Hobbes): a su presupuesto (la unidad), y a su objetivo (el mejor régimen). Es acusado de haber pensado en el hecho de la política, el conflicto de poder, sin ninguna intención conciliadora, armónica, neutralizante. ¿Y qué significa pensar la política sin presupuestos éticos, y principios organicistas sino establecerlo en los términos de su efectiva existencia? Si los hombres fueran buenos... pero al no serlo, no queda más que *esta* realidad. Dividido, partido, entre hombre y bestia, razón y fuerza, orden y conflicto, el sujeto político, para poder “consistir”, para “durar” en la propia inconsistencia, debe “terminar” entero, morir en cuanto sujeto-hombre, llevar dentro de sí mismo la propia diferencia, el propio otro, la propia inhumanidad: lo cual no quiere decir otra cosa (tener por preceptor uno medio bestia, y medio hombre) sino que a un príncipe le es necesario saber usar tanto una naturaleza como la otra; la una sin la otra no es duradera. Aquello que únicamente dura, que “resiste” a la “rueda” de la fortuna, es la unidad de lo diverso: la ruptura del sujeto político tanto en su antigua tipología humanista como la nueva connotación individualista-universal recogida por el mito del contrato<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Esposito. *Op.cit.* pág. 28.

<sup>30</sup> Esposito. *Op. cit.* pág. 29.

En realidad la vida política activa de Maquiavelo es breve. Tras su paso por la administración pública florentina, nuestro autor es desprestigiado, vituperado y enviado al exilio en 1531 a la Villa de San Casciano, aldea ubicada entre los valles de Greve y Pesa. En sus días de destierro, el florentino dedica su tiempo y sus reflexiones a la mítica vida de las sociedades romanas agrupadas en el sistema republicano. En éste Maquiavelo encuentra por fin la tan deseada unión del pueblo con el poder, en el marco de una política justa que ordena y distribuye según las disposiciones de legisladores sabios y moderados. Trabajando en la redacción de los *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, Maquiavelo descubre en ese periodo histórico la realización de la idea del orden político. Un orden que plasmaba como nunca antes el *deber ser* moral del ser humano, que empataba de manera directa con sus aspiraciones políticas y producía ciudadanos leales y de alguna manera virtuosos. Sin embargo, ocupado en sus meditaciones sobre la Roma de Tito Livio, escuchará un rumor proveniente de la urbe que sostenía que el Papa León X intentaba crear un Estado en beneficio de sus sobrinos Guliano o Lorenzo II de Médicis.<sup>31</sup>

A partir de este acontecimiento la escritura cambia en su totalidad. Interrumpiendo el decálogo de buenas intenciones, nuestro autor se dedicará a instrumentar toda su experiencia práctica en un manual sobre el gobierno fáctico de los Estados. De esta pluma nacerá *El Príncipe* y su giro hacia los abismos, tanto del hombre en tanto gobernante, como del ciudadano sujeto a un sistema real de poderes. Para Federico Chabod, la consigna fundamental en los primeros trazos de esta obra será abstraer la política de la historia. Aun cuando ésta puede ser entendida en contraste con la historiografía y sus ejemplos, Maquiavelo intentará aislarla de su ciño temporal colocándola como el objeto último de la reflexión. La historia, la incipiente ciencia e incluso la cultura, no serán sino referentes secundarios en la construcción del gran objeto de estudio de la Modernidad: la política. *El Príncipe* no es sin más una recopilación de diversas historias de las Señorías, sino la conjugación esclarecedora de eventos políticos revelados en su línea fundamental, desprovista de todo lo que es eventual. Aquí está solamente el principio fundamental, en el cual se hallan contenidas las diversas manifestaciones inmediatas y por el cual viven principio y resultado al mismo tiempo.<sup>32</sup> Es así como el libro, nacido por impulso de una

---

<sup>31</sup> Chabod, Federico. "Nicolás de Maquiavelo" en *Escritos sobre Maquiavelo*. Fondo de Cultura Económica. México. 2005. pág. 217.

<sup>32</sup> Chabod. *Op. cit.* pág. 65.

finalidad práctica inmediata, se convierte en la obra clásica de la teoría política, la obra en la cual por primera vez desde que el mundo era cristiano, se afirmará *el principio de la autonomía* del quehacer político de toda premisa y finalidad metafísica, su autonomía de las demás formas de actividad humana, y en primer lugar, de la moral.<sup>33</sup> Situado ante esta empresa, de frente al desolador panorama de la ruina de los Estados Italianos a manos de figuras avaras y dementes, Maquiavelo tendrá que iniciar un ejercicio de construcción total de la realidad. Tendrá que disfrazarse de Prometeo: inventar algo nuevo, dejar fluir el acontecimiento por la sencilla razón de que lo viejo, la tradición, ya no es dicente en ningún sentido. La legitimidad, que poco después les costará la cabeza a Cromwell, no pudo ser leída desde el pasado. Anticipándose por lo menos quinientos años a las *Tesis sobre el concepto de historia*, mostrará que la relación del presente con el pasado no puede estar sujeta a una lectura lineal simplista. Anticipándose incluso a Benjamin Constant, pondrá sobre la mesa la idea de que nunca el pasado tuvo tan poco para ofrecerle. Mientras la idea de pueblo es muy apreciada por Maquiavelo en la *Década de Tito Livio*, en *El Príncipe* éste pasa a segundo plano, mostrando que en todo caso el poder debe ser estudiado desde su fuente de creación, esto es, desde el origen de la toma de decisiones públicas. Es así como la política toma consistencia.

La ruptura del orden político, y por ende, de todo el orden del pensamiento que Maquiavelo realiza no puede ser pensada si no se tiene en cuenta su particular situación. Exiliado, situado en el margen dada una condición de excepción, continuará la línea de Abraham y Juan en Pátmos, localizando lo que desde el espacio propio no se puede observar. Existe un hombre, señala Maquiavelo, que no es el hombre ni de los griegos ni de los agonizantes medievales. En realidad, existe un hombre al que en su externalización del deseo le va la vida. Y la vida no es más que la actualización corporal, física, de su propio movimiento. Analizando al ser humano, incluso analizando las leyes de las sociedades en diferentes lugares, creará una nueva idea de hombre: dividido, sesgado, atravesado en todo momento por la otra parte de su símbolo que no aparecerá sino de manera siniestra, cínica, oscura. Si el hombre es el símbolo del hombre, su devenir apuntará inevitablemente a la izquierda de su mismo rostro. No hay inocentes en esta historia, no hay una salvación permanente, ontologizante, en ningún despliegue del poder político. La historia es en verdad la matriz, pero de ahí no se seguirá que ningún bien o

---

<sup>33</sup> Chabod. *Op. cit.* pág. 218.

ninguna moral se apeguen necesariamente a su propio flujo. Y si esto puede ser dicho del hombre en su unidad, también podrá ser dicho de su colectividad. El pueblo bueno y noble, será objeto de desconfianza. La idea de bondad casi inherente en la idea de comunidad estará atravesada por una serie interminable de imaginarios que, a manera de Marx, de desvanecen día a día, espacio a espacio. Al fundamentar al hombre político y la política misma, Maquiavelo dibuja la evanescencia propia de la Modernidad con trazos firmes y decididos. El equipaje del hombre por la antigüedad y el Medievo, la virtud y sus consecuencias, no aparecen en este esquema como orden o ley. Ni siquiera como pueblo o comunidad. La virtud radicará, muchos años antes de Hegel, en una caprichosa rueda de la fortuna sometida a la fragilidad propia del espejo en el que cada hombre se refleja. Construir en el vacío, forzar a que lo nuevo concorra y se postre sobre el dintel de lo nunca antes pensado, he ahí el nacimiento de la política en el pensamiento moderno. Al surgir algo nuevo, algo viejo se extingue. Al nacer algo, irremediamente mueren los estatutos del orden universal instituidos por el pensamiento cristiano. *El Príncipe* es una bisagra que *avisa*, como sólo pueden hacerlo los que han conocido el fuego, que un cambio importante está por venir. No es que Maquiavelo se detenga a explicar qué es la política, el Estado o los fines y límites de su acción. Maquiavelo observa que el Estado y la política son realidades concretas, verdades “efectivas” cuyos por qué y cómo es vano tratar de averiguar; lo que se precisa es ver cómo debe actuar el político para alcanzar sus objetivos, que para él son objetivos puramente políticos. Dejando de lado cualquier preocupación de otra naturaleza, Maquiavelo fija la vista solamente en el acto político y dicta sus normas.<sup>34</sup> Un fracaso se anuncia. El fin de la conmutatividad de la política se presenta al tiempo que surge la necesidad de su autonomía a cualquier costo, incluso de la muerte del hombre que rápidamente se adivina. Es indispensable la creación de un nuevo espíritu en el cual la novedad sea puramente política. La creación de ésta como la *otra naturaleza* borrarán sus ataduras con la moral produciendo únicamente líneas de fuga hacia cualquier otra disciplina ya secundaria. La tradición, la cultura política, caen por una necesidad que no es menor y que se implanta en el seno de la modernidad europea. El método es claro, para conseguir navegar por esta necesidad es menester no prestar atención a nada que no sea la política. Ni otras virtudes, ni otros órdenes. No a la historia. No a la moral. No incluso a la Filosofía (llamado indispensable en la idea de Esposito). El

---

<sup>34</sup> Chabod. *Op. cit.* pág. 218.

desorden desordena. El caos inunda. El conflicto descorporaliza la razón creando relaciones y flujos entre las relaciones. Contrario a lo que se pueda pensar, Maquiavelo no era un tipo sórdido u oscuro. Las narraciones de sus amigos, a la manera de Max Brod, lo caracterizan como un tipo afable y feliz, incluso al punto de olvidar *El Príncipe* y regresar a la *Década de Tito Livio* producto de un enamoramiento con una mujer de la región. El equilibrio, asegura éste hombre sencillo, se encontrará entre la virtud del hombre dividido y un pesimismo administrado (en la mejor de las tradiciones *benjaminianas*): los hombres son, en general, débiles, incapaces, malos y egoístas. Si se ha de ser en la ciudad, se ha de ser a partir de una razón no lineal, bifurcada entre el conocimiento del hombre y la razón política que no lo encumbra ni lo asemeja con dioses y héroes, sino quizá, le permite por momentos acceder a espacios de tranquilidad. Maquiavelo, entonces, habría abierto la puerta a una posible delimitación de la política en el núcleo de lo social, abriendo los ojos a esta partición del hombre bajo el reconocimiento de la *otra* parte de la constitución humana. En nuestros días, dirá Hannah Arendt, la política goza de una muy mala reputación, pues todo el mal y lo negativo recae en ella y los sujetos que la ejecutan<sup>35</sup>, sobre el malentendido de la separación del acto político de la misma sociedad. Esto aunque parezca algo negativo es esencial para la definición de una dimensión política del desarrollo. Una identificación de esta dimensión debe pasar por el reconocimiento de la necesaria maldad, mala fe, traición, oscuridad y demás elementos tenidos como siniestros ante los ojos de lo social. Debe quedar claro que un síntoma que *abre* esta dimensión política, que nos indica su pertinencia, es la necesidad de pensar sobre *territorios oscuros* en los que hay que actuar de manera diferente, des-ordenada. La necesidad del reconocimiento de un territorio pantanoso y escurridizo, móvil, que no se ha estudiado por la misma razón, pero que es menester analizar. Es imperativo pensar estos asuntos y buscar su naturaleza (sea esta la discordia, el interés, el egoísmo, etc.) puesto que la política debe ser estudiada y pensada en términos de su propia condición, sin normatividades rígidas, tal y como es. Con la finalidad de construir una dimensión política del desarrollo basada en su definición como conflicto, y con la expectativa de dar algunas pautas para una estructura de análisis metodológico, se deben recuperar algunas consideraciones. En primera instancia, y apelando al espíritu de la obra de Maquiavelo, la política nunca es un juego cerrado, un círculo perfecto en el que no se pueden hacer

---

<sup>35</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Paidós. Barcelona. 1997. pág. 63.

incisiones. De ser esto así, un juego cerrado, lo social podría aparecer como una constante que perpetuaría la situación de los hombres en la comunidad e impediría cualquier cambio de cualquier tipo, desde lo gubernamental hasta lo histórico. Pensar la política como un círculo, significaría en términos reales una negación de los intereses plurales de los individuos, así como una permanente imposición *natural* sobre los proyectos de estos. Sería acceder a una paz normalizada en la que la deliberación estaría prácticamente negada. Esto es, una humanidad sin libertad. En segundo lugar, la política es el movimiento de la ruptura de un orden. Ruptura que de no darse, asevera Arendt, hace inútil el propio actuar político<sup>36</sup>. La política es el cuestionamiento de los preceptos sociales que muestra un malestar en el propio orden. Así, no es la búsqueda de un orden sino el *análisis del conflicto* y, en todo caso, la búsqueda de formas particulares de entender el conflicto y lo que constituye, es decir, un quiebre que afecta la paz que significa lo social, y abre el juego del des-orden: una *anomalía*. Por último cabe mencionar que esta ruptura desencadena un juego en el que deben ser contempladas aquellas áreas *difusas* que el pensamiento no reconoce en la tradición, pero que tienen que ser consideradas para un mejor entendimiento del fenómeno político y lo que conlleva. Es por eso que a partir de la separación político-social podemos construir una dimensión política que incluya temas como el desarrollo y su relación con la formación de identidades. Si tomamos en cuenta estas consideraciones, no será extraño plantear que la estructura de un acercamiento metodológico a la constitución de lo político en vías de la creación de la dimensión política del desarrollo, deberá contener, en un *primer momento*, un análisis multidisciplinario que considere la forma en la que los sujetos políticos involucrados en cualquier acción de desarrollo han pensado, su ideología, su formación sociopolítica, sus tendencias y costumbres a lo largo del tiempo. Deberá contener un seguimiento temporal de los actores que de luz sobre la forma legítima o ilegítima, legal o ilegal, en que han actuado y conseguido sus objetivos políticos. Esto deberá claramente tener una base cronológica (que explore la temporalidad del fenómeno en cuestión), pero también espacial, identificando los territorios y la *geografía de acción política* en la que se han desarrollado y convivido los sujetos políticos involucrados. Aunque si bien este trabajo no debe ser exhaustivo, es indispensable pensar sobre estas líneas de acción para alcanzar de mejor manera los propósitos esperados.

---

<sup>36</sup> Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Paidós. Barcelona. 1995. pág. 152.

## ELEMENTOS PARA EL ANÁLISIS CONTEXTUAL DE LA POLÍTICA

Primer momento Política como conflicto	Análisis multidisciplinario de carácter contextual	Base cronológica (historia) y espacial (geografía) Acento en el presente
	Formas de pensamiento	
	Ideologías	
	Formación sociopolítica	
	Tendencias y costumbres	
	Actuación Legal/Illegal Legítima/Ilegítima	
	Objetivos conseguidos	
	Formas de convivencia	

CUADRO 1

## La política como dinámica deliberativa y de persecución de intereses

*El punto central de toda política es la preocupación por el mundo. El desierto y el oasis.*

*El peligro de llevar el desierto al oasis. La descolocación del mundo.*

*La política se propone el cambio, el mantenimiento o la fundación del mundo.*

**Hannah Arendt**

*It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker,  
that we expect our dinner, but from their regard to their own interest.*

Continuando con la diferenciación entre lo político y lo social podemos mencionar el trabajo de quien quizá es la pensadora que más profundamente reflexionó sobre estos temas a lo largo del siglo XX, Hannah Arendt. A lo largo de la obra de esta autora podemos encontrar un llamado constante a la separación entre lo social y lo político, y a encontrar en el olvido de esta separación importantes consecuencias. En su libro *La condición humana*, específicamente en el capítulo segundo denominado “La esfera pública y privada”, Arendt realiza un seguimiento analítico al momento histórico-intelectual en el que se da la pretendida *con-fusión*. Para nuestra autora, el origen de esta confusión data de diversas traducciones latinas del término griego, utilizado mayormente por Aristóteles, que poco a poco fueron diluyendo su significado original (al punto de perderlo) y trasladaron el centro de la discusión del conflicto, a un área homogeneizada del análisis de lo humano<sup>37</sup>. Esta relación especial entre acción y *estar juntos* parece justificar plenamente la primitiva traducción del *zoon politikon* aristotélico por *animal social*, que ya se encuentra en Séneca y que luego se convirtió en la traducción modelo a través de Santo

Tomás: *homo est naturaliter politicus, id est, sociales* (el hombre es político por naturaleza, esto es, social)<sup>38</sup>. Ya en la tradición romana, el término *societas* presentaba un muy limitado significado político, indicaba una alianza entre el pueblo para un propósito concreto, como el de organizarse para gobernar o cometer un delito. Sólo con el posterior concepto de una *societas generis humani* (sociedad de género humano), social comienza a adquirir el significado general de condición humana fundamental<sup>39</sup>. Para Arendt es claro que en la fuente griega lo político y lo social no podían significar lo mismo, dada la naturaleza de ambas acciones. Mientras que por un lado lo social representaba algo que el hombre compartía con los animales, la política constituía una actividad propia de estos. No es que Platón o Aristóteles desconocieran o se desinteresaran del hecho de que el hombre no puede vivir al margen de la compañía de sus semejantes, sino que no incluían esta condición entre las específicas características humanas; por el contrario, *era algo que la vida humana tenía en común con el animal*, y sólo por esta razón no podía ser

<sup>37</sup> Arendt nos recordará que los griegos no tenían una palabra para significar el entendido *social* de los latinos.

<sup>38</sup> Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós. Barcelona. 1993. pág. 38.

<sup>39</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.* pág. 38.



fundamentalmente humana. La natural y meramente social compañía de la especie humana se consideraba como una limitación que se nos impone por las necesidades de la vida biológica, que es la misma para el animal humano que para las otras formas de existencia animal<sup>40</sup>. Según el pensamiento griego, continúa Arendt, la capacidad del hombre para la organización política no es sólo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia. El nacimiento de la Ciudad-Estado significó que el hombre recibía además de su vida privada una especie de segunda vida, su *bios politikos*.<sup>41</sup> Esta segunda vida será la base para la constitución de la política. Una vez reconocido el hombre como social por naturaleza y como sociable en tanto animal, se requería un ámbito especial para encontrar alguna forma específica de su actuar. En *La condición humana*, es muy sutil la forma de caracterizar las consecuencias de la separación dado que la continuación de su texto se inclina por otra diferenciación, que aunque similar no es la misma, la de lo público y lo privado. Sin embargo, este argumento dicotómico lo podemos encontrar de nueva cuenta en un debate registrado en el texto *De la historia a la acción*, titulado "Arendt sobre Arendt"<sup>42</sup>, en el que a pregunta directa sobre la separación entre lo social y lo político, establece algunos ejemplos (una reunión en un consistorio y la acción de un jurado), como muestras de *lugares* en la vida cotidiana donde surgen cosas que pertenecen al ámbito político y no necesariamente social. Con estos ejemplos Arendt sugiere que lo político se *abre*, se *da*, en los momentos en los que la *deliberación* es necesaria. Señala nuestra autora, el debate público sólo puede tener que ver con lo que no podemos resolver con certeza. Por otra parte si pudiéramos resolverlo con certeza, ¿para qué necesitaríamos reunirnos?<sup>43</sup> Estas tesis tienen relación con la construcción de la política que hace en su texto *¿Qué es la política?*,<sup>44</sup> publicado en 1993 como una recopilación de notas preparatorias a *La condición humana*. En este trabajo intenta analizar desde varias hipótesis y puntos de vista, el significado de la política, así como algunos elementos que resulten relevantes para su comprensión. A partir de algunos postulados de esta investigación podemos rescatar algunas ideas generales útiles para nuestros propósitos. En primer lugar lo que desea rescatar es el

---

<sup>40</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.* pág. 38.

<sup>41</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.* pág. 39.

<sup>42</sup> Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Paidós. Barcelona. 1995. pág.151.

<sup>43</sup> Arendt, Hannah. *Op.cit.* pág.152.

<sup>44</sup> Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Paidós. Barcelona. 1997.

hecho de que la política (a pesar de su origen) es una actividad humana, tal vez la más humana de las actividades, en tanto rechaza una conformación mítica unificadora de Dios y hombre. Dice Arendt, Dios ha creado al Hombre (un ente dado ya por la naturaleza, esencializado y sin posibilidades de ser cambiado, esto es, un círculo perfecto), los hombres son producto humano, terrenal, el producto de la naturaleza humana<sup>45</sup>. La tarea del hombre es construir mundo donde sólo hay realidad, ejercitar la libertad ahí donde solo hay necesidad, la necesidad de estar juntos. El punto central de la política siempre es la preocupación por el mundo y no por el hombre<sup>46</sup>. Esta proposición es interesante dado que el término *mundo* refleja apertura, *espacialidad*, hacer-mundo, crear un *sitio* en el cual el *habitar* sea reflejo del pensamiento, la imaginación y las expectativas de los hombres. El mundo no es sino una construcción de los individuos que retan a la *naturaleza*, a lo *dado* (aparezca esto como aparezca: injusticia, marginación, desequilibrios regionales, clases sociales, reyes y súbditos, etc.) proponiendo otra forma de ser, de agruparse y alcanzar todas las metas que su propia potencia les permita. Mundo no es la expresión o reproducción impuesta al exterior de la esencia humana, sino al contrario, es el resultado de que los hombres son capaces de producir (*herstellen*) algo que *no son ellos mismos*<sup>47</sup>: mejores mundos, mundos felices y perfectos, utopías, pero también, ficciones y simulaciones de todo grado. Arendt parece coincidir con Esposito en que en todos los grandes pensadores de Occidente es significativa la diferencia de *rango* entre su pensamiento general (ético, estético, epistemológico, lógico, etc.) y sus postulados referentes a la política y su acaecer. En estas *políticas* nunca se alcanza la misma profundidad, parece que nunca se he distinguido el trazo fino que yace debajo del *estar juntos*, quizá por el vacío, que como ha quedado claro más arriba, el pensamiento mismo provoca al atar sus conceptos a la necesidad inminente de representarse como circulares y/o sistémicos. Finalmente podemos pensar de la mano de Arendt, que la política trata del estar juntos y los unos con los otros de los *diversos*<sup>48</sup>. Esto es sumamente importante pues esta idea de diversidad no sólo puede ser entendida en los términos de moda actuales como diversidad étnica o cultural (plasmados mayormente en el llamado *multiculturalismo*) sino de una forma más originaria. Se puede entender esta diversidad

<sup>45</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.* pág. 45.

<sup>46</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.* pág. 57.

<sup>47</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.* pág. 59.

<sup>48</sup> Arendt, Hannah. *Op. cit.* pág. 45.

como una diferencia de intereses, de propuestas de ver lo adecuado para los propios y los demás, rescatando lo que se considera lo mejor tanto individualmente como para el colectivo del que se forma parte. Esta idea de diversidad puede también abrir la política en tanto la *deliberación* y la *disputa*, cuando este vivir juntos únicamente puede continuar desarticulando lo natural-social, en la búsqueda de administrar el conflicto. En síntesis, la incorrecta traducción de la tradición latina de la *política* griega, y su literal conversión en *lo social* sugiere una suerte de estática natural, un estado de las cosas quieto, inamovible o dado. La política, por su parte, irrumpe cuando es necesaria una deliberación. Esta presupone mantener, crear o refundar un mundo, dentro de las posibilidades y condiciones del propio mundo, esto es, un infinito margen para la acción. En la obra de Hannah Arendt vuelve aparecer la *textura amorfa* de la política y la imposibilidad aparente del pensamiento de asirla. Hay una quiebre necesario para pasar a lo político. En el pensamiento de nuestra autora, la ruptura se da en cuanto surge el conflicto que aparece como deliberación. Ahora bien, es posible continuar en esta línea de pensamiento, avanzando en la identificación de la ruptura y la deliberación, si centramos nuestra atención en una variable que resulta vital en el análisis de las características básicas de la política, esto es la búsqueda del *interés*.

Para el Dr. Gerardo de la Fuente Lora es posible interpretar la historia del pensamiento político moderno como una búsqueda de la forma en la que la relación entre la razón y las pasiones opera.<sup>49</sup> De esta manera los pensadores políticos de la Modernidad, estarían tras las huellas de una caracterización definitiva de las pasiones que permitiría conocer cuál es aquella, que si bien no es la más poderosa, si guía a las demás. Una vez aceptado el hecho de que en el juego de la razón y la pasión, la razón es un elemento de menor capacidad en esta particular correlación de fuerzas, es decir, una vez aceptado que son las pasiones las que mueven al hombre con una conducción apenas significativa de la razón formal, métrica y científica, se necesitaría ubicar *la pasión rectora*. Así, las respuestas serían diversas. Por ejemplo en el ya mencionado Thomas Hobbes, arquetipo de la modernidad política naciente, la pasión fundamental será el miedo. El temor haría que los hombres tuvieran la necesidad de recurrir a un ente político superior que les asegurará una certeza mínima para poder mantenerse con vida y mantener sus propiedades físicas. Por el contrario en Spinoza (contemporáneo de Rubens y víctima en buena medida de

---

<sup>49</sup> De la Fuente Lora, Gerardo. Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas. Media Comunicación. México. 1999. pág. 99.

los desastres de las Guerra Anglo-Holandesas), el amor parecería ser la pasión fundante en tanto es la única que podría asegurar una relación con Dios y por ende con todo lo que este significa, la naturaleza, y los demás hombres.<sup>50</sup> En Hume, sería la simpatía la que crearía los vínculos adecuados para que el vivir juntos pudiera ser posible. Sin embargo, la respuesta que parece haber trascendido estos planteamientos es aquella dada curiosamente no por un filósofo en sentido estricto sino por un pensador de los fenómenos económicos, Adam Smith. Smith en su texto *La riqueza de las naciones*<sup>51</sup>, nos indica, después de un elaborado análisis del comportamiento y las pasiones humanas, que no es sino el *interés* la pasión fundamental, aquella capaz de subsumir (que no borrar) al miedo, al amor, a la simpatía, etc. Será el interés la pasión que mueva a las otras pasiones y que sobretodo mueva las operaciones del cálculo racional-pasional de los individuos. Identificando los intereses, no las necesidades de los hombres, podremos saber hacia dónde se mueven, qué es lo que pretenden, cuál es su proyecto, y en términos de Arendt, a qué acude su deliberación. Es una hipótesis de este trabajo que es posible unir estos presupuestos, los de Arendt y los de Smith, en la construcción de una dimensión política del desarrollo que no sólo sea esclarecedora sino que pueda ser operativa y que pueda aportar elementos de seguimiento y juicio en el análisis de los actores y las circunstancias que producen o impiden el movimiento político en un territorio determinado. La cuestión del interés puede ser analizada como un elemento originario, es decir, un primer momento de la disputa que abre el conflicto y la deliberación. Sin embargo el interés únicamente inicia el movimiento de la política, de ahí en adelante se pondrá en marcha el *juego* que como ha quedado mencionado, es difícil de seguir, de conceptualizar e incluso de pensar. Esta idea del interés como eje de la política se encuentra de igual forma en un científico de la política contemporáneo. Para Karl Deutsch, una de las verdades fundamentales acerca de la política es que gran parte de ella ocurre en la búsqueda de los intereses de individuos o grupos particulares. En el análisis de la política, señala, el concepto del interés ha desempeñado un papel importante desde principios del siglo XVI. Podemos ubicar su génesis en la palabra latina *interesse* que significa *estar en medio*, como los granos de trigo dentro de la cáscara, o la carne entre los huesos. Este significado implica que entre (o en medio de) un conjunto de cosas y acontecimientos no deseables, existen ciertos elementos deseables que deben ser aprovechados.

---

<sup>50</sup> Spinoza, Baruch. *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Fondo de Cultura Económica. México. 1996.

<sup>51</sup> Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica. México. 1992.

Preguntar ¿cuál es mi interés? según Deutsch, es una forma latina de inquirir ¿en qué me beneficio yo? Así pues en general el interés de cualquier persona en una situación consiste en las recompensas que pueda derivar de ella<sup>52</sup>.

Para construir un segundo momento en nuestra propuesta analítica en vías de la formulación de una dimensión política del desarrollo, podemos aportar algunas líneas de acción sobre la idea de la deliberación y el interés, si incluimos lo que la tradición del pensamiento social ha llamado *análisis de atributos*. El análisis de atributos puede ser definido de manera general como la identificación de los sujetos políticos *a partir de sus características propias*, intrínsecas, en la actualidad. Esto es, ante una coyuntura política dada (ante un hecho del presente) es necesario hacer una lectura de los actores que intervienen en ella, dando seguimiento a sus proyectos, su relevancia en la propia coyuntura, los grupos de poder a los que pertenece y representa, la correlación de fuerzas institucionales que sustenta, así como las propiedades económicas, políticas, sociales y culturales que posee. Este ejercicio responderá a las preguntas, ¿quién es el actor político?, y ¿de qué forma parte en la coyuntura actual?

#### ELEMENTOS DEL ANÁLISIS DE ATRIBUTOS DE LOS SUJETOS POLÍTICOS

Segundo momento Política como deliberación e interés	Análisis de atributos	
	Elementos básicos	Identificación de los sujetos políticos
		Proyectos
		Relevancia
		Grupos de poder a los que pertenece y representa
		Vínculos con otros grupos
		Correlación de fuerzas institucionales que sustenta
		Capacidad de acción
		Área de influencia
		Capacidad financiera
	Elementos complementarios	Autonomía

<sup>52</sup> Deutsch, Karl. *Política y gobierno*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1974, pág. 23.

		Liderazgo
		Ideología
	<b>Prop. de los sujetos políticos</b>	Propiedades económicas
		Propiedades políticas
		Propiedades sociales
		Propiedades culturales

CUADRO 2

## PROPIEDADES DE LOS SUJETOS POLÍTICOS

Propiedades Económicas	Empresas, sindicatos, grupos financieros, etc.
Propiedades Políticas	Partidos políticos, movimientos políticos, organizaciones no gubernamentales, etc.
Propiedades Sociales	Organizaciones sociales diversas, grupos de colonos, organizaciones efímeras.
Propiedades Culturales	Religiones, grupos intelectuales, artísticos, del “espectáculo”, etc.

CUADRO 3 (FUENTE: HERRERA GÓMEZ, 2002.)

## La política como dinámica relacional

*Cuidado, pues. No hables a la ligera del enemigo.*

*Uno se clasifica por sus enemigos.*

*Te pones en cierta categoría por lo que reconoces como enemistad.*

**Carl Schmitt**

La tercera consideración importante para la construcción de una delimitación entre lo social y lo político, y por ende de la política misma, podemos retomarla de Carl Schmitt

quien en su texto clásico *El concepto de lo político* aporta una serie de consideraciones relevantes para nuestro tema. Recién iniciado el trabajo, Schmitt postula que es raro encontrar una definición clara de lo político, dado el hecho de que suele ocuparse el término de manera negativa, ya sea para crear una oposición entre disciplinas, como para definir ramas de estas mismas disciplinas.<sup>53</sup> La principal confusión suele darse entre lo político como referente directo de lo estatal. Esto aunque es parcialmente cierto, no logra realizar una particularización definitiva ni completa. Dice Schmitt, la ecuación estatal=político se vuelve incorrecta e induce al error en la precisa medida en la que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente; en la medida en que todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales y, a la inversa, todas las instancias que antes eran meramente sociales se vuelven estatales, cosa que se produce con carácter de necesidad en una comunidad organizada democráticamente.<sup>54</sup> Dadas estas confusiones, el reto radicaría en encontrar una determinación esencial del concepto político. Esta determinación puede encontrarse si se pone de manifiesto cuáles son las categorías específicamente políticas. A pesar de que a lo largo del texto de Schmitt recorre la idea de la virtual *in-asibilidad* de la política, vista ya en autores anteriores (Esposito y Arendt), y a pesar de que esta característica es fundamental en toda determinación de ésta, Schmitt intuye que lo político tiene sus propios criterios y que estos operan de una manera muy peculiar en relación con los dominios más o menos independientes del pensar y hacer humanos (en particular en referencia a lo moral, lo estético y lo económico). Lo político sostiene Schmitt, tiene que hallarse en una serie de distinciones propias últimas a las cuales puede reconducirse todo cuanto sea acción política en un sentido específico<sup>55</sup>. La respuesta de nuestro autor, canonizada ya por la tradición del pensamiento político, señala como distinción política específica la diferenciación entre *amigo y enemigo*. El sentido de la identificación amigo-enemigo es marcar el grado máximo de *intensidad* de una unión o

---

<sup>53</sup> Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza Editorial. Madrid. 1999. pág. 50.

<sup>54</sup> La cita continúa: Entonces los ámbitos neutrales, religión, cultura, educación, economía, dejan de ser neutrales en el sentido de no estatales y no políticos. Como concepto opuesto a esas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes dominios de la realidad surge el Estado *total* basado en la identidad de Estado y sociedad, que no se desinteresa de ningún dominio de lo real y está dispuesto en potencia a abarcarlos todos. De acuerdo con esto, en esta modalidad de Estado todo es al menos potencialmente político y la referencia el Estado ya no está en condiciones de fundamentar ninguna caracterización específica y distinta de lo político. Schmitt. *Op. cit.* pág. 53.

<sup>55</sup> Schmitt. *Op. cit.* pág. 56.

separación, de una asociación o disociación. El enemigo político no necesita ser moralmente malo, asegura Schmitt, ni estéticamente feo; no hace falta que se erija en competidor económico, e incluso puede tener sus ventajas hacer negocios con él. Simplemente es *el otro*, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente *distinto* y extraño en un sentido particularmente *intensivo*.<sup>56</sup> En último extremo pueden producirse conflictos (*deliberaciones* en Arendt<sup>57</sup>) que no puedan resolverse ni desde alguna normativa general previa ni en virtud del juicio o sentencia de un tercero no afectado o imparcial.<sup>58</sup> Enemigo no es pues cualquier rival o adversario. Tampoco es el contrincante privado al que se detesta por cuestión de sentimientos o antipatía. Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone combativamente a otro conjunto análogo. Sólo es enemigo el enemigo público.<sup>59</sup> Para Carl Schmitt, todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica, o de cualquier clase, se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos. Lo político no estriba en la lucha misma; esta posee a su vez sus propias leyes técnicas, psicológicas y militares. Lo político está en una conducta determinada por esta posibilidad real, en la clara comprensión de la propia situación y de su manera de estar determinada por ello, así como en el cometido de distinguir correctamente entre amigos y enemigos.<sup>60</sup> Schmitt va un poco más allá y asegura que, en realidad no existe ninguna *sociedad* o *asociación* política, lo que hay es sólo una *unidad* política, una *comunidad* política. La posibilidad real de agruparse como amigos y enemigos basta para crear una unidad que marca la pauta, más allá de lo meramente social-asociativo; una unidad que es específicamente diferente y que frente a las demás asociaciones tiene un carácter decisivo. Si esta se degrada como algo eventual, se elimina también lo político.<sup>61</sup> Nuestro autor se empata con Roberto Esposito y Hannah Arendt en

---

<sup>56</sup> Sobre el estudio de las intensidades como vehículos de la política se trabajarán más adelante los postulados de Gilles Deleuze y Félix Guattari.

<sup>57</sup> Aunque Arendt habla en *positivo* de la relación con lo diverso, lo distinto, ambos establecen el hecho político en el *tratar* de estar juntos. Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Paidós. Barcelona. 1997. pág. 45.

<sup>58</sup> Schmitt. *Op. cit.* pág. 57.

<sup>59</sup> Schmitt. *Op. cit.* pág. 58.

<sup>60</sup> Schmitt. *Op. cit.* pág. 67.

<sup>61</sup> Schmitt. *Op. cit.* pág. 74. *Cfr.* Arendt. *Op. cit.*



su punto de vista sobre la política entendida como conflicto cuando admite que un mundo en el que se hubiese eliminado por completo la posibilidad de una lucha de esa naturaleza, un planeta definitivamente pacificado, sería pues un mundo ajeno a la distinción de amigo enemigo, y en consecuencia carente de política.<sup>62</sup> Aunque Schmitt reconoce esta característica solo en *grupos* humanos, es posible entender esta diferenciación en términos más individuales, dado que la política es parte fundamental de la condición humana<sup>63</sup>.

Para efectos de esta investigación es importante rescatar los postulados de Schmitt en términos de la construcción de una diferenciación fáctica entre lo social y lo político pues a partir de la dinámica del amigo-enemigo podemos hacer una separación con intenciones procedimentales en varias líneas. Complementaria a la hipótesis *arendtiana* que nos instaba a poner atención a la *apertura* de lo político según los intereses propios de una deliberación, Schmitt nos llama a buscar la ruptura cuando se da la coyuntura de formación de grupos reconocibles como amigos o enemigos. Dentro de esta conceptualización es muy importante reconocer a los *enemigos* pues su organización formaría en consecuencia a los *amigos*, reconociendo en primera instancia quién está en contra y posteriormente quién está a favor. Esta relación le daría ya un cuerpo propio al movimiento de la política reconocido en primera instancia con la aparición del conflicto, el interés y la deliberación. Si el reconocimiento de los intereses inicia el juego, la diferenciación amigo/enemigo ya es parte del desarrollo de la política: la ubicación de las relaciones de los actores, la medida en la que se mueven, pactos, reuniones, consensos, acuerdos, etc. Se puede pensar contra esta argumentación que de cierta manera, siempre hay negociaciones, reuniones y pactos, sin embargo, de lo que se habla aquí es de la puntualización temática, temporal y sobre todo espacial de los fenómenos que detonan un proceso político. Esto es, aunque no siempre hay un *lobbying* determinado, siempre hay una causa coyuntural (una ruptura) que propicia la necesidad de los acuerdos.

Ahora bien, cuando Schmitt describe la relación amigo-enemigo, no se detiene en caracterizar un panorama relacional meramente extrínseco, va más allá. En sus escritos de 1945-1947, realizados en el campo de concentración de Berlín-Lichterfelde-Süd, el jurista alemán teje más fino cuando se pregunta por la constitución del hombre y la posibilidad

---

<sup>62</sup> Schmitt. *Op. cit.* pág. 65.

<sup>63</sup> *Cfr.* Arendt, Foucault y Nietzsche.

de conocerse a sí mismo. Esta literal *in-quietud*, que paradójicamente lleva en los mismos años a Primo Levi<sup>64</sup> a escribir su indispensable texto *Si esto es un hombre*<sup>65</sup> intentando responder exactamente el mismo cuestionamiento, es contestada por Schmitt de una manera impactante. Desnudo en su celda, descubre que Occidente ha creado, en su punto más salvaje, una separación política entre la indefensión del prisionero y el excesivo poder de aquel que lo custodia. Esta separación coloca el sentido de la pregunta, según Schmitt, en el hombre desnudo cuyo único ser proviene de las pocas fuerzas físicas que le restan. El cuerpo es lo único que puede llegar a ser. Sin embargo, también está el hombre armado. ¿Es éste mi enemigo?, reflexiona. ¿Quién es mi enemigo? ¿El que me alimenta en la celda? Incluso me viste y me hospeda. La celda es el vestido que me dona. Me pregunto: ¿quién puede ser mi enemigo y quién puede serlo de una manera tal que le reconozca como enemigo, e incluso tenga que reconocer que él me reconoce como enemigo? En el reconocimiento recíproco del reconocimiento está la grandeza del concepto.<sup>66</sup> ¿Quién es el enemigo entonces? Schmitt responde: solamente aquel que pueda ponerme en *trance* conmigo mismo. Al reconocerle como enemigo admito que puede ponerme en trance.<sup>67</sup> Con estas afirmaciones el problema del enemigo radicaría, desde una lectura poco atenta, en suponer una separación entre el poder de un cuerpo sujeto de trance (y todo lo que esto conlleva: una cultura, una nación, una ideología, un momento político, un *yo mismo*), y el de otro que lo ejerce, lo que llevaría a una idea más o menos tradicional de la política. Sin embargo Schmitt asegura: el único que puede ponerme en trance soy yo mismo. O mi hermano. Efectivamente. El otro es mi hermano, se muestra como mi hermano, y mi hermano es mi enemigo.<sup>68</sup> Esta afirmación es sin duda un parte aguas en el pensamiento político de Occidente pues, a diferencia de las definiciones clásicas, Schmitt disuelve las externalidades culturales en un movimiento unificador: *en política, el otro soy yo mismo*. Si la diferencia específica de ésta es la identificación del amigo y del enemigo, y el enemigo soy yo mismo, o mi hermano, la política se transforma en un complejo, pero unificado, ámbito de acción humana. *Toda destrucción es autodestrucción* afirma Schmitt.

<sup>64</sup> Quien más de uno podría considerar “enemigo” histórico de Schmitt.

<sup>65</sup> Aunque publicado en 1956, el manuscrito original data de 1946. Primo Levi. *Trilogía de Auschwitz*. Océano. Barcelona. 2005.

<sup>66</sup> Schmitt, Carl. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Trotta. Madrid. 2010. pág. 77.

<sup>67</sup> Schmitt. *Op. cit.* pág. 77.

<sup>68</sup> Schmitt. *Op. cit.* pág. 78.

La relación a sí mismo en el otro, esto es lo verdaderamente infinito.<sup>69</sup> Esta idea no debemos perderla de vista pues más adelante entraremos en un debate sobre la constitución cultural de la identidad y veremos cómo uno de los problemas capitales de este concepto radica en el establecimiento de un *yo/nosotros* y un *tú/ellos* fundamental que invariablemente detonará procesos políticos complejos.<sup>70</sup>

Por esta razón, el tercer y último momento de la construcción de nuestra propuesta metodológica consistiría en un análisis de las relaciones de los sujetos políticos que establecerían el nexo amigo/enemigo. Es posible pensar este vínculo desde la llamada *Teoría de redes*. La teoría o análisis de redes tiene como postulado esencial realizar un análisis de los sujetos políticos a partir de las relaciones que tejen entre ellos<sup>71</sup>. Un análisis de las redes políticas que se tejen a partir de su constitución (como atributos), pero fundamentalmente de las acciones y asociaciones que hacen con la finalidad de alcanzar un determinado objetivo político. La metodología del análisis de redes establece el estudio de *elementos* tales como las relaciones personales, las amistades, la militancia política, la complicidad inter generacional, así como los sentidos de pertenencia que desarrollan los actores. Igualmente establece *factores* determinantes como la profesión, el nivel de formación y la procedencia social, para poder realizar un estudio sobre la *situación*, la *localización* de los agentes en una red social y política dada<sup>72</sup>. A partir del análisis de redes podemos tener acceso a datos importantes tales como la centralidad de los actores, la densidad de las interconexiones, la distancia, y en general medidas estandarizadas que nos permiten tener un mejor acceso a la comprensión del fenómeno político.

---

<sup>69</sup> Schmitt. *Op. cit.* pág. 78.

<sup>70</sup> La idea de la hipotética separación entre el yo y el tú, tiene en la obra de Schmitt una connotación importante que refiere directamente al concepto de hermandad. En la única definición autobiográfica que da en sus textos de la cárcel, se denomina a sí mismo un *Epimeteo cristiano*.

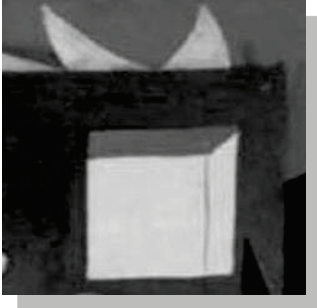
<sup>71</sup> Herrera Gómez, Manuel. "Élites y ciudadanía societaria: una teoría relacional del pluralismo moderno", en *Papers* 68. Universidad de Granada. España. pág.172.

<sup>72</sup> Corzo, Susana. *Élite política y formación de redes en Latinoamérica*. VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública. Lisboa, Portugal. 2002. pág. 2.

## METODOLOGÍA BÁSICA PARA EL ANÁLISIS DE REDES

Tercer momento Política como relación	Análisis de redes	
	Elementos	Relaciones personales
		Amistades
		Militancia política
		Complicidad inter generacional
		Sentidos de pertenencia
		Agrupación relacional amigo/enemigo
	Factores	Profesión
		Nivel de formación
		Procedencia social
	Medidas de dispersión	Localización
		Centralidad
		Densidad
Distancia		

CUADRO 4 (FUENTE: CORZO, 2002.)



### El fuego: la creación de nuevos conceptos. Escitia.

*Y mirad, mientras ellos bebían su copa de alegría  
un mensajero como un Dios entró velozmente.*

**James Joyce**

**E**n el *Guernica* la luz forma una composición particular. Intentando abrir una zona áurea que ilumine, a la manera clásica, la totalidad de los elementos, Picasso delega esta responsabilidad en un par de imágenes relacionables: una bombilla eléctrica y una lámpara (presumiblemente de aceite), que mantiene avivado un fuego. No es extraño que éste, en sus dos presentaciones, (de manera constructiva en la lámpara y de manera destructiva en la mujer y su casa devorados por las llamas) aparezca en la pintura del español, más aun cuando uno de sus interlocutores principales es el llamado Iluminismo y sus consecuencias, sobre todo las que se desatan a partir de la idea de *progreso*.<sup>73</sup> Para pensar un poco este tema es necesario ubicar el relato quizá más famoso sobre la formación del fuego y sus efectos en Occidente. Las hogueras son de nueva cuenta una invención helénica. Cuenta el mito (en la versión de Hesíodo tanto de la *Teogonía*, como de los *Trabajos y días*), que Prometeo, hijo de Japeto y hermano de Atlas y Epimeteo, roba una cañaheja ardiente, posesión de Zeus, con la finalidad de regalársela a los hombres. El robo de tan preciado bien encoleriza al padre de los dioses, quien en un violento gesto castiga al Titán encadenándolo a una columna en lo alto de una montaña en la región de Escitia. El castigo consistirá en padecer día tras día el ataque de un águila que devora su hígado, el cual por las noches vuelve a crecer. Esta agonía durará hasta que Hércules en sus trabajos lo libere y alivie sus pesares aun a contraposición de los designios de su temible padre. Más allá de la estructura formal del mito es interesante

<sup>73</sup> Warncke y Walther. *Op. cit.* pág. 392.

considerar que Prometeo ha sido considerado por la tradición como el encargado y cuidador del progreso, de la novedad, de la instauración de nuevos regímenes donde parecía no haber con anterioridad nada. La historia de Prometeo es uno de aquellos mitos que le recuerdan al hombre la miseria de su existencia, pero sin quitarle la esperanza de que puede vencer a los dioses o a la muerte. Si algo les enseñó Prometeo a los hombres fue a no creer ciegamente en Zeus. Sin la rebeldía del Titán, la historia se hubiera congelado en un mundo en el que los ciclos se repetirían al infinito. Simplemente no existiría la noción literal de progreso.<sup>74</sup> Es por esto que aunque la imagen del *Guernica* es tan terrible, abre repentinamente puertas para encontrar alguna formulación nueva sobre la política, el desarrollo y el mundo. Si bien el progreso ha sido caracterizado de manera negativa a lo largo del siglo XX, podemos recuperar algunas visiones paralelas de éste con la intención de trabajar de otras formas en el contexto casi apocalíptico que el pintor español plasma.<sup>75</sup> Esta posibilidad puede darse a partir de la formación de conceptos. Para Gilles Deleuze y Félix Guattari, el ejercicio más ambicioso del pensamiento (que por otro lado es su único ejercicio) es la creación de conceptos. Señalan Deleuze y Guattari, la filosofía no es un mero arte de formar, inventar o fabricar conceptos, pues los conceptos no son necesariamente formas, inventos o productos. La filosofía, con mayor rigor, es la disciplina que consiste en crear conceptos. Crear conceptos siempre nuevos, tal es el objeto de la filosofía.<sup>76</sup> Si traspolamos el ámbito de la filosofía al pensamiento en general podremos encontrar, con un poco de ayuda, nuevos horizontes. Ahora bien, Hesíodo no es el único que relata la génesis y aventuras de Prometeo. De igual forma podemos encontrar el mito en autores como Esquilo, Luciano y Platón. Éste último nos dará una caracterización importante de la política y la novedad basado en el mito del Titán. Según Platón, quién pone en boca del sofista Protágoras la narración de la leyenda, hubo una época en la que sólo los dioses existían, no había rastro siquiera de las razas mortales. Cuando llegó el momento de que éstas aparecieran en la tierra, Zeus encarga a Prometeo (el que puede ver las cosas antes) la difícil tarea de acondicionar a las especies con atributos que les permitieran sobrevivir y sortear las adversidades de un mundo agreste. Encontrándose Epimeteo (el que ve las cosas después) próximo a su hermano, le solicita

<sup>74</sup> García Pérez, David. Prometeo. *El mito del héroe y del progreso*. Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM. México. 2009.

<sup>75</sup> Las diferencias conceptuales entre progreso y desarrollo serán trabajadas en el capítulo IV de esta tesis.

<sup>76</sup> Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona. 1993. pág. 11.

encarecidamente le permita realizar las tareas encomendadas por el padre. Prometeo al contemplar la desdichada cara de su hermano, accede y deja en sus manos los trabajos.<sup>77</sup> Una vez asignada la actividad Epimeteo comienza su labor concediendo a los entes, según su criterio, velocidad, fuerza, elasticidad, o tamaño. Algunos seres contaban con gruesa piel mientras que otros poseían abundante pelaje. Mientras alguna especie poseía uñas largas, otros estaban dotados de agudos dientes. Unos debían alimentarse con raíces y forraje, mientras otros tenían que subsistir con los frutos de los árboles. Algunos menos afortunados tendrían que matar a otros animales para poder subsistir adecuadamente. Así obró el hermano del Titán tratando de encontrar un equilibrio. Sin embargo, al carecer de sabiduría, pasó por alto al ser humano dejándolo al final de la creación en una situación de desnudez. Inerme, presa del frío y de los caprichos de la naturaleza, el hombre se encontraba en total desamparo frente a las demás criaturas del entorno. Al reparar en este hecho, Prometeo se compadece y decide robar tanto la habilidad técnica de Hefesto y de Atenea como el fuego. Este hecho encoleriza tanto a Zeus que decide castigar de manera ejemplar a Prometeo por sus actos cometidos. Contando ya con la habilidad para ejecutar diversas técnicas y con el fuego en sus manos, el hombre será capaz de construir casas (las mismas que Picasso retrata en llamas), hacerse de vestido, calzado y eventualmente descubrir el arte de la agricultura. Podrá igualmente creer en divinidades y fundar altares y estatuas de dioses y guerreros. Sin embargo, la posesión de técnicas especializadas no aseguraba la permanencia de los seres humanos. Moviéndose continuamente disociados, vagando en soledad, dispersos, serán víctima de diversas fieras pues sus habilidades técnicas no les son suficientes para crear objetos de defensa o ataque. De igual forma no podían construir ciudades, pues al reunirse eran objeto de injusticia mutua al no poseer el arte de la política, por lo que eran nuevamente destruidos. Al observar tan adversa circunstancia Zeus decide intervenir y envía a Hermes, dios de los viajeros, los oradores y los poetas (pero también de los ladrones y los mentirosos), para que les lleve el sentido moral y la justicia con la finalidad de establecer un orden en las ciudades y forjar pactos duraderos con base en la amistad. Hermes pregunta a Zeus si la repartición de tales dones deberá ser general o se deberán repartir como las otras técnicas (la medicina, la alfarería,

---

<sup>77</sup> La figura de Epimeteo es de gran relevancia en los asuntos políticos. Para la tradición no sólo es aquel que se equivoca al crear al hombre, forzando a su hermano a enmendar sus fallos, sino es quien acepta el regalo de los dioses que habrá de traer la perdición de la humanidad: la mujer.

la caza, etc.), a unos sí y a unos no. A esto Zeus responde que dichos dones deberán ser dados a todos en general pues es imposible pensar una ciudad en la que únicamente participen algunos. Concluye Protágoras el mito con la imposición de una ley superior por parte del padre de los dioses: que aquel incapaz de participar del honor y la justicia sea eliminado como a una enfermedad de la ciudad.

Con el mito de Prometeo planteado de esta forma, Platón deja de lado la genealogía déica para centrar su atención en el nacimiento de la política como un proceso necesario en el cual se encuentran involucrados todos los hombres, pero que sin embargo, requiere de la creación constante de formas de asociación particularizadas. Si bien la tradición se ha enfocado en poner el acento en la capacidad política como justicia y moral, es posible realizar una interpretación en la cual la aparición de nuevas formas de entendimiento político radiquen en la lectura diferenciada del progreso de las habilidades o *technes* humanas. Efectivamente, en el Protágoras se expone como tesis central el origen y el desarrollo humano a partir de un mito que tiene como personaje central a Prometeo. Tal progreso según este diálogo solo es posible con la aparición y la trascendencia de dos distintas técnicas: una que se enfoca a la política en tanto establecimiento y acatamiento de una serie de normas morales que hacen factibles la convivencia y por consiguiente la supervivencia del hombre; y otra que permite que la humanidad pueda proveerse de los recursos necesarios para hacer su vida más agradable ante las adversidades de la naturaleza.<sup>78</sup> Para Platón es claro que aunque ambas son indispensables, la primera posee mayor relevancia que la segunda en tanto su aparición asegura de manera más efectiva la sobrevivencia de los individuos.

Ahora bien, aun tomando en cuenta que la sociedad sólo puede sobrevivir a partir del desarrollo de las competencias que le aseguran una conformación comunitaria, (e incluso partiendo de la idea de que lo que asemeja al hombre con Dios no es sólo su forma física sino que al igual que él ha aprendido a *deliberar* en un espacio público), es indispensable recordar que la diosa de la política no es otra que *Metis*. Esta diosa, caracterizada tanto Homero, como por Hesíodo y Platón,<sup>79</sup> tiene como atributo fundamental la *astucia*. Metis es hija de la experiencia, se opone al alma versátil que sólo piensa en el presente y olvida

<sup>78</sup> García, Pérez. *Op. cit.* pág. 127.

<sup>79</sup> Hesíodo. *Teogonía*, 355; Platón *Banquete*, 203b.



el pasado y el futuro; también se opone a la pasión. Prevé; es, entonces, Prometeo, adversario de su hermano Epimeteo. La Metis es múltiple, su símbolo es Ulises, experto en trampas variables; es una *techné*, un arte que se aprende; es polimorfa, se adapta sin cesar a la sucesión de los eventos.<sup>80</sup> La política, que en el relato platónico consiste en un regalo de dios para el hombre, encuentra en su interior un mecanismo muy sofisticado cuyo origen podemos detectar en Prometeo (calificado repetidamente por Hesíodo como destacado en astucias y de engañosos ingenios<sup>81</sup>), pero igualmente, como señala Ikram Antaki, en Odiseo. Éste tanto en la *Iliada* como en la *Odisea* es repetidamente denominado ingenioso, artero, tramposo, en general, astuto. Si observamos detenidamente y acompañamos nuestra reflexión con algunos elementos del *Ulises* de James Joyce<sup>82</sup>, podremos observar que de manera paralela a la astucia se encuentra la posibilidad de crear instancias, modificar elementos ya dados por la cultura y la tradición para formar nuevos planteamientos. De esta manera, política, astucia y creación coinciden de nueva cuenta mostrándonos que en su relación aparece el mismo fuego que fue capaz de provocar la cólera del dios, pero así mismo creó las primeras maravillas humanas. El fuego que denota la rebeldía y que ilumina de manera firme la composición del *Guernica*, parece recordarnos que en la creación de nuevas instancias se juega la posibilidad incluso de remontar la barbarie de nuestra época y conseguir en alguna medida reformular lo que consideramos un hecho. Prometeo, liberador del hombre, consigue en su ruta poner sobre la condición humana la capacidad de enfrentar a la naturaleza, aun cuando el verdadero creador del hombre, debemos recordar, no es otro que su hermano Epimeteo.

---

<sup>80</sup> Antaki, Ikram. *El manual del ciudadano contemporáneo*. Ariel. México. 2000. pág. 28.

<sup>81</sup> Hesíodo. *Teogonía*, 510, 520, 540, 545.

<sup>82</sup> Ver: Ellmann, Richard. *James Joyce*. Anagrama. Barcelona. 2002. Cap. XXII.

### Desarrollo y política: la dimensión política del desarrollo.

No importa de qué asunto estemos hablando en términos del estudio del desarrollo, parece siempre existir un problema mayor en la caracterización de las disciplinas que asisten a su configuración. Esto es, en las metodologías de análisis que intentan establecer vínculos más allá de las ciencias económicas por lo general existe un reconocimiento de que existen *dimensiones* distintas en el desarrollo. De esta manera encontramos junto a la *dimensión económica*, una *dimensión ambiental*, una *dimensión jurídica*, y en últimos tiempos una *dimensión territorial*, siempre acompañadas de una denominada *dimensión social*. Para los especialistas es muy importante reconocer esta dimensión social pues en ella se encontrarían contenidas diversas variables relativas a las interacciones de los individuos y sus colectividades. Así, una dimensión social del desarrollo sugiere la inclusión de temas como: el individuo y sus preferencias, la sociedad y su estudio, las conductas que determinan diversas acciones comunes, preferencias racionales, dinámicas de corte cultural y religioso, tomas de posición respecto a algún asunto público, participación ciudadana, opinión pública, y en fin, un sinnúmero de acciones propias de los individuos en comunidad. Es en esta dimensión donde existe una fuerte necesidad de particularizar los temas y ordenarlos según disciplinas y subdisciplinas de las llamadas Ciencias Sociales. Partiendo de lo anterior, es un postulado esencial de esta tesis que es imposible continuar estudiando los diversos asuntos del desarrollo regional haciendo de *lo social*, una mezcla uniforme de temas y problemáticas. En esta investigación se pretende retomar únicamente una de las variables contenidas en la dimensión social del desarrollo y explorar sus elementos, la forma en que se trabaja, y cómo puede ser definida para alcanzar de mejor manera los objetivos que toda investigación sobre desarrollo establece. Esta variable es *la política*. La propuesta es establecer en particular el concepto de *dimensión política del desarrollo*, que al particularizar los temas proponga líneas de investigación específicas para coadyuvar en el estudio de estos asuntos.

#### ¿Por qué es necesaria una dimensión política en el desarrollo?

Es importante localizar una dimensión política del desarrollo porque es fundamental delimitar en qué momento una decisión de *orden político*, afecta todo el planteamiento de

desarrollo en el marco de la vida institucional de las colectividades. De igual forma es indispensable pensar lo político del desarrollo pues es en el marco de la vida pública donde la lucha de intereses particulares se desata y configura la participación de los diversos actores. Olvidar las características esenciales de la política nos coloca en un estado de indefensión ante una cualidad originaria de los individuos que es la lucha por su beneficio y la forma en la que esta lucha influye en la toma de decisiones concreta. La vida social contiene una riqueza y una pluralidad que debe ser estudiada en sus distintos momentos, poniendo especial énfasis en aquellos en los que esta vida social llega a coyunturas en las que es necesaria una deliberación, puesto que no es posible pensar que todos los individuos están todo el tiempo de acuerdo en aquellas cosas que les afectan. Es bien sabido, por ejemplo en la teoría de las políticas públicas, que una solución determinada traerá como consecuencia necesaria un conjunto diverso de otras problemáticas, pues el sistema social no es homogéneo ni uniforme.<sup>83</sup> Cuando un grupo alcanza una solución a sus demandas, generalmente ocasiona afectaciones importantes a otros grupos, que en la defensa de sus intereses, incrementarán la disputa comunitaria. Es esta *disputa* el centro de la discusión que aquí se plantea. Dentro de la dimensión social del desarrollo debe construirse una dimensión que contemple las rupturas que hacen en las sociedades sujetos de conflicto y polémica. Esta dimensión, la dimensión política del desarrollo, puede ser construida a partir de los elementos que la teoría, la ciencia y el pensamiento político aportan en su actuar, porque el descuido de estas variables puede continuar produciendo resultados desafortunados si no es debidamente ponderado.

### **La dimensión política del desarrollo. Una caracterización.**

Para realizar la caracterización de una posible dimensión política del desarrollo, debemos tomar en cuenta una serie de factores fundamentales. a) En primera instancia, desde un punto de vista *metodológico*, los asuntos propios del campo político requieren una forma especializada de ser tratados. Lo social es muy importante pero debe ser trabajado de manera temática. Las decisiones que denominamos generalmente políticas influyen de manera esencial en la vida pública de las sociedades, pero lo hacen de forma distinta de cómo nos aparecen en el campo de lo social. b) Desde un punto de vista *histórico*, el

---

<sup>83</sup> Dunn, William N. *Public Policy Analysis. An Introduction*. Englewood Cliffs N. J. Prentice Hall, 1981. pág. 11.

propio nacimiento de la Ciencia Política, es un llamado a *aislar* los temas políticos en temas, subtemas, clases y subclases, que hagan del pensar político una disciplina con métodos y técnicas propias<sup>84</sup>. Así, la política nos aparece como una ciencia delimitada a un campo determinado de análisis que incluye:

- a) El poder político, las características de su obtención y su ejercicio: la gobernabilidad/gobernanza.
- b) La administración pública, las políticas públicas y la gestión pública, en niveles tanto de acción central, como de actuación regional y local.
- c) El análisis de las instituciones, los sistemas y los regímenes políticos, así como los partidos políticos y los sistemas electorales.
- d) La comunicación política y el análisis de la opinión pública.
- e) Las relaciones internacionales.
- f) El comportamiento político de los individuos y el ordenamiento de su acción colectiva.

Desde el punto de vista del *pensamiento* se pueden identificar notables esfuerzos por crear, en algunos casos aun a contra corriente de la tradición, una caracterización propia de la política que establezca líneas generales que hagan de ésta un sujeto epistemológico autónomo, más allá de las rígidas cadenas de los sistemas filosóficos de corte normativo. Como se revisó al principio de este capítulo, en autores distintos que van de Maquiavelo a Hannah Arendt y de Thomas Hobbes a Carl Schmitt, podemos encontrar el reto de pensar la política como una actividad que al ser atrapada desde los sistemas tradicionales queda de cierta forma *fuera* de un marco de entendimiento propio.

### Definición

Entonces, en una definición preliminar podemos entender la dimensión política del desarrollo como *aquel grupo de consideraciones específicas que influyen en el proceso del desarrollo, y*

---

<sup>84</sup> Marsh, David y Stoker, Gerry. *Teoría y métodos de la ciencia política*. Alianza Editorial. Madrid. 1997.

*que aun formando parte de la dinámica social, encuentran un campo de actividad propia, con elementos particulares tales como el análisis del poder político, la gobernabilidad, las políticas públicas, el análisis de las instituciones, los sistemas y los regímenes políticos, etc.*

Para lograr que este proyecto se sustente de mejor manera, es necesario mantener siempre presente la distinción entre aquello lo social sugiere y la manera en la que la política se encuentra en él.

### **¿Qué sugiere una dimensión política para el desarrollo?**

En síntesis, una dimensión política para el desarrollo sugiere un reto comprensivo que podemos identificar en tres momentos: la búsqueda de una definición, la diferenciación y particularización de su actuación dentro de lo social, y por último una forma viable de trabajar en consecuencia, esto es, una aproximación metodológica que facilite el trabajo de investigación y acción del desarrollo y su dinámica general. Retomando nuestra definición preliminar, podemos complementarla con los presupuestos planteados para establecer que la dimensión política del desarrollo es *una dimensión analítica que retoma un grupo de consideraciones específicas que influyen en el proceso del desarrollo y que aun formando parte de la dinámica social, encuentra un campo de actividad propia, con elementos particulares tales como el análisis del poder político, la gobernabilidad, las políticas públicas, el análisis de las instituciones, los sistemas y los regímenes políticos etc.* Así mismo, *la dimensión política del desarrollo deberá recuperar la idea de política en sus tres momentos: como conflicto, como deliberación en virtud de un interés, y como la agrupación relacional de sujetos en amigos y enemigos en un espacio determinado.* Según lo establecido a lo largo de este apartado, es posible rescatar presupuestos instrumentales a partir de los postulados teóricos de nuestros autores para formar una metodología tentativa para el análisis de la política en los temas del desarrollo. Esta metodología constaría de tres momentos, en un *primer momento*, se requerirá de un análisis multidisciplinario de carácter contextual, que considere la forma en la que los sujetos políticos involucrados en cualquier acción de desarrollo han pensado, su ideología, su formación sociopolítica, sus tendencias y costumbres a lo largo del tiempo. Deberá igualmente contener un seguimiento temporal de los actores que de luz sobre la forma legítima o ilegítima, legal o ilegal, en que han actuado y conseguido sus objetivos políticos. Este esfuerzo deberá claramente tener una base cronológica

(que explore la temporalidad del fenómeno en cuestión), pero también espacial, identificando los territorios y la *geografía de acción política* en la que se han desarrollado y convivido los actores políticos implicados. En un *segundo momento* se realizará un análisis de atributos, entendido como la identificación de los sujetos políticos *a partir de sus características propias*, intrínsecas, *en la actualidad*. En una coyuntura política dada, en este caso en virtud del desarrollo, se realizará una lectura de los actores que intervienen en ella, dando seguimiento a su relevancia, los grupos de poder a los que pertenece y representa, la correlación de fuerzas institucionales que sustenta, así como las *propiedades* económicas, políticas, sociales y culturales que posee. El *tercer y último momento*, consistiría en un análisis de las interacciones de los sujetos políticos que establecerían una agrupación relacional amigo/enemigo desde la Teoría del análisis de redes, es decir, un estudio de los sujetos políticos a partir de las relaciones que tejen entre ellos. Un análisis de las redes políticas que tejen a partir de su constitución (como atributos), pero fundamentalmente de las acciones y asociaciones que hacen con la finalidad de alcanzar un determinado objetivo político. A partir de un seguimiento de las redes podemos tener acceso a datos importantes tales como la centralidad de los actores, la densidad de las interconexiones, la distancia, y en general medidas estandarizadas que nos permiten tener un mejor acceso a la comprensión del fenómeno político para el desarrollo.

PROPUESTA METODOLÓGICA PARA EL ANÁLISIS DE LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL DESARROLLO

Primer momento Política como conflicto	Análisis multidisciplinario de carácter contextual	Base cronológica (historia) y espacial (geografía) Acento en el presente
	Formas de pensamiento	
	Ideologías	
	Formación sociopolítica	
	Tendencias y costumbres	
	Actuación Legal/Illegal Legítima/Ilegítima	
	Objetivos conseguidos	
	Formas de convivencia	

CUADRO 5

Segundo momento Política como deliberación e interés	<b>Análisis de atributos</b>	
	<b>Elementos básicos</b>	Identificación de los sujetos políticos
		Proyectos
		Relevancia
		Grupos de poder a los que pertenece y representa
		Vínculos con otros grupos
		Correlación de fuerzas institucionales que sustenta
		Capacidad de acción
		Área de influencia
		Capacidad financiera
		<b>Elementos complementarios</b>
		Liderazgo
		Ideología
		<b>Propiedades de los sujetos políticos</b>
		Propiedades políticas
		Propiedades sociales
Propiedades culturales		

CUADRO 6

Tercer momento Política como relación	Análisis de redes	
	Elementos	Relaciones personales
		Amistades
		Militancia política
		Complicidad intergeneracional
		Sentidos de pertenencia
		Agrupación relacional amigo/enemigo
	Factores	Profesión
		Nivel de formación
		Procedencia social
	Medidas de dispersión	Localización
		Centralidad
		Densidad
Distancia		

CUADRO 7

### Algunos temas clave de la dimensión política del desarrollo

Para concluir este apartado, una vez realizado un esfuerzo de comprensión sobre el fenómeno político y una posible forma de investigarlo, resta delimitar, también a manera de hipótesis, algunos temas clave desde los que la dimensión política del desarrollo puede operar. Vale aclarar que la metodología antes propuesta no intenta sustituir las formas de investigar particulares de cada área o campo que se mencionará, es sólo un intento de ubicar la ruptura que abre la política y da cauce hacia cada uno de ellos. Hablar de una dimensión política del desarrollo implica una aproximación a la identificación de un quiebre en el orden social y la forma de establecer algunas de sus consecuencias, ubicar el mapa de la disputa, leer la coyuntura del conflicto en aéreas determinadas. Los temas clave son:



- a) El poder político, las características de su obtención y su ejercicio: La gobernabilidad/gobernanza.
- b) La administración pública, las políticas públicas y la gestión pública, en niveles tanto de acción central, como de actuación regional y local.
- c) El análisis de las instituciones, los sistemas y los regímenes políticos, así como los partidos políticos y los sistemas electorales.
- d) La comunicación política y el análisis de la opinión pública.
- e) Las relaciones internacionales.
- f) El comportamiento político de los individuos y el ordenamiento de su acción colectiva.

En cada una de estas aéreas, situadas como parte del *corpus* analítico de la Ciencia Política, la idea del conflicto y la lucha de intereses se encuentran en el centro de su quehacer. Es por esto que la propuesta de una dimensión política del desarrollo se puede iniciar desde el estudio particularizado de cada una de estas aéreas según el caso del que se trate. El tema del poder y sus manifestaciones ha sido una constante en el pensamiento de la política. Desde Aristóteles hasta Foucault, pasando por toda la tradición de la Ciencia Política, el tema del acceso, el mantenimiento y el ejercicio del poder ha conservado una posición privilegiada en el estudio de las acciones políticas de los individuos. La administración de los espacios públicos y la forma de recuperar el discurso y la deliberación pública es una característica fundamental para la realización de políticas realmente públicas en todos los niveles de gobierno con el objetivo de lograr una gestión pública eficaz y eficiente. La organización política se mantiene de maneras distintas que se formalizan en la creación de instituciones que formalizan las reglas del juego y los compromisos de los individuos. El análisis institucional ha encontrado en tiempos recientes nuevas expresiones para investigar los fenómenos políticos. Un estudio institucional clave en la política es el estudio de los sistemas y los regímenes políticos, esto es, la manera en la que se organiza el poder político en las sociedades y las reglas que se dan para su coexistencia. Entre estos análisis sobresale el que se realiza sobre los partidos políticos y los sistemas electorales que rigen y deciden la representación política de los individuos. Con la adopción del sistema democrático por parte de la mayor parte de los

países y naciones, se hizo importante mantener una comunicación constante con los representados, así como el análisis de su opinión. La comunicación política y el análisis de la opinión pública son áreas fundamentales en el pensar de la política, pues si como señala Arendt *política es lexis*<sup>85</sup>, esta *lexis* ha encontrado un camino fértil en el uso de los medios de comunicación y difusión. Las relaciones internacionales forman parte del canon original de la Ciencia Política, pues resultó desde el origen necesario el estudio de la política regional y de su interrelación en el sistema mundial. La correlación de poderes es fundamental en el análisis del conflicto entre las naciones pues esta ha sido la constante histórica aun cuando no existía el Estado-Nación. Analizar el comportamiento político de los individuos y el ordenamiento de su acción colectiva es una tarea fundamental de la dimensión política del desarrollo pues en la época actual de democracia liberal, los individuos tienen un peso fundamental en la re-formación y re-construcción de las formas políticas que los afectan, tanto en el mundo como en México. Los procesos de desarrollo a la par de involucrar al gobierno y sus instituciones, toman en cuenta la participación política de los ciudadanos y sus organizaciones. Es dentro de esta última área donde es posible realizar un estudio sobre las identidades, entendidas tradicionalmente como portadoras de elementos culturales. En esta zona es donde se realizará la vinculación del análisis cultural y la identidad con el espacio y sus posibilidades en el marco general de la política.

---

<sup>85</sup> Arendt. *Op. cit.* pág. 40.



## CAPÍTULO II

# CULTURA E IDENTIDAD

La bombilla: el imperio de la luz. Columbia.

*Cultura es entonces la actualización y realización de los supremos valores mediante el fomento solícito de los supremos bienes del hombre. Está en la esencia de la cultura hacer de este fomento a su vez objeto de fomento, y convertirse así en política cultural.*

Martin Heidegger

Si algo ha consternado al hombre desde sus orígenes ha sido la falta de sentido. Carecer de una brújula, no tener un rumbo, errar sin destino, han sido preocupaciones milenarias que han forzado a los individuos a significar todo cuanto les aparece, a buscar una luz. Si bien en un primer momento los seres humanos se agrupan por necesidad, inmediatamente después comienzan a tejer líneas generales de significación que tiendan a orientar sus caminos. La cultura es esta senda. Construir una cultura no es otra cosa que dar un hogar a lo que antes vagaba irremediamente, cimentar en un territorio, en una lengua o incluso en una raza todo el sentido que deberá contener al universo. La cultura es la luz que ilumina el bosque cuando la noche ha cubierto el mundo entero. Echando un vistazo a la historia de los pueblos, podemos asegurar que no ha existido ninguna colectividad humana que no se haya apropiado del mundo a partir de un sistema *ordenado* de significaciones. Desde la antigua Mesopotamia, hasta nuestra contemporánea globalización, los hombres han estructurado complejos sistemas comprensivos cuya finalidad radica en crear, sobre la naturaleza, una casa que los resguarde de todo lo que ellos no son. El programa de la cultura es totalizador. Ésta constituye un faro que nos alcanza en todos los movimientos de la cotidianidad. En Occidente podemos rastrear una serie de grandes cambios culturales con el arribo de la Modernidad. Hubo un tiempo en el que la luz y la oscuridad luchaban ferozmente por el alma de los individuos. Empatada la luminosidad con la razón, alumbrando ambas las

conciencias, o mejor aún, las autoconciencias de los hombres, la Modernidad produjo la ilusión de que, llegado el momento, existiría una realidad en la que los sueños y las fantasías podrían ser tocadas con la palma de la mano: volar, ser inmortal, predecir el futuro, estar de alguna forma en todos lados, vivir en paz. Estas promesas, y en algunos casos, su eventual cumplimiento lograron establecer el espíritu de toda una época que dejó en las manos de la cultura el deseo de caminar, sobre la ruta del progreso, a un estadio superior. Picasso representa muy bien este anhelo al poner en el centro del Guernica una bombilla, un foco que irradia una totalidad luminosa bajo la cual aparecen los demás elementos del cuadro. A diferencia de la lámpara, la luz de la bombilla no surge del fuego sino de una fuente eléctrica en la que algunos críticos han identificado un ojo divino.<sup>86</sup> Luz, Dios y progreso se entrelazan en la electricidad que resplandece autónomamente y da sentido a la obra en su totalidad. Por la acción de la bombilla las caras se desocultan, mientras otros elementos son condenados a aparecer de manera tenue o difusa. Por la acción de la bombilla podemos descubrir el sufrimiento de una serie de rostros que, en su acontecer, preparan la irrupción de otra clase de pensamiento. Si bien es cierto que todas las civilizaciones han tendido a desplegar algún desarrollo cultural, la irrupción de éste en el imaginario colectivo, ya sea como un valor o como un elemento de crítica, toma mayor consistencia a partir del siglo XVIII. Civilización y cultura aparecen en escena cuando es necesario establecer un límite, una marca a todo aquello que de alguna manera *me* pertenece. Este juego de conceptos intenta crear un triángulo áureo, un área de protección, en la cual se desarrolle una cosmología, un sistema de saberes y una política que se opongan a la oscuridad y la barbarie que ya no pueden ser entendidas como propias. Cultura, de esta manera, adquiere una connotación positiva al preparar el terreno, al cultivar al hombre en asuntos tales como la naturaleza, la educación y el orden social, pero también al sembrar en él un sentido de pertenencia, un *linaje*. Un hombre poseedor de una cultura detendrá valores religiosos, estéticos, familiares, ciudadanos etc., todos ellos ligados a la emancipación, en la mayoría de los casos, de su vida interior. Incluso al caer la religión en un bache histórico, se mantendrá intacta la idea de pertenencia a un universo determinado. Al paso del tiempo, la luz que irradia el proceso cultural dará pie al reconocimiento de la existencia de múltiples culturas a las cuales corresponderá una historia y un proceso de comunicación universal. Con el nacimiento de

---

<sup>86</sup> Warncke y Walther. *Op. cit.* pág. 388.

la *Antropología* en las grandes universidades anglosajonas, el ámbito de la cultura se asociará al de las Ciencias Sociales con la finalidad de analizar las costumbres, las prácticas y los distintos modos de vida de las colectividades. Así es como el mosaico multicultural aparece ante los ojos de Occidente, es decir, la cultura como el rescate de *lo propio* atravesado por una comprensión detallada de la historicidad de sus fenómenos. Luz sobre luz. Universos profundos y significantes que se desocultan a partir de las categorías científicas de la razón. No es de extrañar que la apuesta por la cultura haya tomado tanta relevancia. Si bien es cierto que los diversos pueblos habitan un sólo planeta, también es cierto que esta unidad está formada de una pluralidad inmensa que difícilmente se puede abracar desde una tradición conceptual. Analizando la diferencia será pues como se arrije al territorio de la paz anhelada. Cultura y diferencia se entrelazan formando el programa de entendimiento del futuro, plateando en dos niveles la comprensión del hombre y de su realidad. En uno, se apelará a la existencia de un yo/nosotros recortado a partir de ideas cohesionadoras tales como la etnia, las costumbres o las tradiciones. En el otro, se establecerá un tú/ellos diferenciado que entrará en relación directa con el hogar milenariamente construido. Estos recortes, que en algunos casos cubrirán amplias zonas del territorio mundial, irán de la mano con la esperanza de que la luz de la cultura fortalecerá en sus diversas caras la comprensión humana y dejará abiertas las puertas para un dialogo plural e incluyente que, sobre la alteridad, construirá una identidad superior a partir del reconocimiento de lo diverso. Esperanza y luz, pasean en la obra de Picasso, entre gritos de desesperación, y llamadas constantes a matizar el terreno de las sombras.

## ¿Qué es la cultura?

*I grabbed you by the gilded beams.*

*That's what tradition means.*

**Morrissey**

### Por un análisis fenomenológico de la cultura

Todo es cosa de cerrar y abrir los ojos. En movimientos suaves y serenos, el aparecer del mundo ubica a los individuos en correspondencia con significantes mezclados en cadenas de símbolos seductores a la percepción. No sólo hay imágenes como tales, existen de igual forma aromas y texturas, sonidos y silencios. Propiamente dicho, la mirada es únicamente una pequeña parte del rompecabezas que el resto de los sentidos termina de configurar para una experiencia plena. Asistir al espectáculo del mundo entraña siempre una significación particular en la que nunca estamos solos, es un viaje con la riqueza de nuestros antepasados. Nunca percibimos solos, el mundo es un lugar que al haber sido habitado, nos lega una profunda tradición de referentes. Todo ha sido dicho ya con la dulzura de los cuentos de los abuelos. Todo se dice en el momento en el que se regresa al pasado que nos funda y nos da un lugar seguro en el universo contingente. La realidad, para aquel que se detiene a observarla, no es sino un momento precioso en una línea sucesiva de momentos que al crearse, han creado al propio mundo. Al abrir los ojos y reconocer lo que somos, abrimos un lugar privilegiado que ha sido producto del pasado y de una forma determinada de ver todo lo que se consigna como propio, una cosmogonía que hereda lo mejor de lo que pudimos haber sido. Así, ¿cómo resistirnos a la cultura?, ¿cómo podemos resistirnos al programa fundador de lo que somos? En este sentido, y a manera de ejemplo, podemos recurrir al legado cultural que nos ofrecen las comunidades indígenas en nuestro país. Aproximarnos a una comunidad indígena, desde el horizonte de lo que supone la civilización occidental, es ver lo que somos incapaces de ver debido en gran medida a la cotidianidad con la que nos envuelven nuestras sociedades “desarrolladas”. Acceder a esta realidad es entrar en contacto con sistemas de pensamiento portadores de una riqueza insustituible: su forma de ver al mundo, su cosmología y

cosmogonía, sus vestimentas, sus trajes típicos, su gastronomía, sus colores y sus olores. Sus distinciones éticas, la forma en la que se han apropiado del tiempo y del espacio más allá de las ideologías imperantes, ya sean resultado del capital o la globalización. Estas son regiones de resistencia, de propuesta de mundo más allá del mundo que se impone desde Occidente. Entrar en estas formas culturales es un oasis en el desierto de la costumbre de las ciudades globales. Sin embargo, a partir de la riqueza exegética ganada en la visión de las comunidades originarias, el analista puede regresar a su lugar de origen con ojos suficientemente nuevos como para observar que en sí mismo se encuentra también en una maravilla. Gracias a la civilización basada en el progreso, el hombre que habita las ciudades-mundo, acontece en una realidad poblada de maravillas. Cómo no adscribirse al programa de la cultura cuando la cultura ha hecho de nosotros lo mejor que podemos ser: la ciencia y sus cuentos de hadas realizados, el arte y sus promesas, la técnica y su incesante compromiso con una vida mejor. Todo lo anterior desde un complejo sistema de valores que, por medio de la postulación de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (traducidos en la contemporaneidad como Derechos Humanos), nos asegura la paz y nos da una seguridad radical tanto en nuestros cuerpos como en nuestras propiedades. Nunca como ahora los derechos del hombre y la mujer fueron tan exactos en su justeza y en su carga positiva. Hemos de pensar que el estadio actual de esto que llamamos cultura es un llamado ya ocurrido a una perfección que el progreso del espíritu ha realizado. ¿Cómo dar la espalda al mundo de nuestra patria, de nuestra nación, de nuestro grupo étnico, de nuestra sociedad, de nuestras tradiciones? ¿Cómo pretender ir más allá de la justicia, la bondad y la belleza expresadas ya en nuestros códigos morales?, cuando estas han determinado la configuración de la acción y la reacción cultural que nos ha posicionado en este momento privilegiado en el que podemos ver, a cabalidad, que el entramado de culturas, voces, signos, lenguas, tradiciones, cosmologías y cosmogonías, es lo que realmente soporta este nuestro mundo. ¿Cómo pretender olvidar o pasar por alto el actual discurso de la alteridad entendido como la pluralidad de voces coexistiendo justa y pacíficamente en un nuevo orden social resultado de las experiencias y fruto de los trabajosos días del ayer? Imposible no ver en la cultura la voz del tiempo, la ternura de la tierra, la riqueza de la sangre, la solidez de las tradiciones que nos dan sentido y cauce en tanto entes en un mundo. Imposible obviar el innegable hecho de que las culturas iluminan, hacen mundo y que éste dirige los destinos de millones de hombres en todo espacio. Imposible discutir que el destino de todo hombre pertenece a un universo

representado, y que este ha sido ya definido culturalmente. Imposible salir de lo hermosamente dado para repensar la realidad que nos abraza cálidamente. Imposible resistirse al programa global de la cultura. ¿O no?

### Tres instancias posibles de la cultura

#### Primera instancia: la cultura como cotidianeidad estética.

*El desarrollo del gusto siempre ha dependido de los recursos necesarios para poder elegir lo que se consume.*

**Gilberto Giménez**

*Todo ser humano experimenta el aspecto tiránico de la civilización desde su nacimiento.*

**Max Horkheimer**

Por cultura solemos referirnos a un concepto de tal magnitud que, por lo general, explicamos a partir de objetos en el mundo. Así, leer un libro de algún autor consagrado, asistir a un museo, e incluso escuchar alguna pieza de música “clásica”, nos aparecen como ejercicios de cultura. Acudir, por ejemplo, a un museo en el que se muestran piezas arqueológicas o instalaciones de algún autor contemporáneo es entendido como un acto de apropiación de información cultural que nos dimensiona en una determinada realidad. Los objetos de barro y cerámica nos darán cuenta de lo que “fuimos”, las corrientes pictóricas de vanguardia de finales de siglo XX nos dirán lo que “somos”, y tal vez el arte multimedia dará cuenta de lo que en algún momento próximo “seremos”. Todo bien de cultura, nos dice Miguel Reale, se convierte en un *factum* (tanto en el sentido de *facere* como en el de *feri*, esto es, como un hecho y un acontecido) que condiciona el hacer sucesivo de la sociedad, existiendo pues, una dialéctica continua entre el presente y el futuro o, más concretamente, entre lo que los hombres quisieron antes y lo que están queriendo ahora.<sup>87</sup> Esta es una primera experiencia significativa de lo que denominamos

<sup>87</sup> Reale, Miguel. “El concepto de cultura, sus temas fundamentales” en Sobrevilla, David (ed.). *Filosofía de la cultura*. EIAF-Trotta. Madrid. 1998. pág. 40.



*cultura*. En un siguiente nivel, con un poco de reflexión tal vez orientada por la experiencia del arte, podremos ver que el ejercicio de esta trasciende al museo, y que de igual forma podemos realizar la pregunta por la ella en las calles. Edificios, calles, plazas, hospitales, trenes subterráneos, tiendas departamentales, corporaciones multinacionales, hombres y mujeres con una forma de vestir determinada, autos de lujo y autos modestos, diarios, revistas de actualidad, peinados, modas, nombres de puentes y avenidas, plexos de objetos en general, parecen darnos ideas de que esto que llamamos cultura trasciende los sitios culturales, para establecer la dirección de una epocalidad, la dirección de lectura de una espacialidad fundante de un mundo. Este segundo nivel va más allá de objetos privilegiados por la experiencia artística y nos coloca en un *ámbito estético* a partir del cual nuestra percepción es determinada por una línea de hechos históricos que han diseñado a las ciudades y los campos para ser leídos de una manera. Con Heidegger y su espacialidad: la iglesia y el ayuntamiento generalmente están juntos en las localidades mexicanas. Sabemos bien que no hay tienda departamental que no esté colocada junto, frente, a un lugar de comida, sea un restaurante o un bar. Los puentes llevan nombres de personajes ilustres, y los autos lujosos están confinados en aéreas habitadas por clases medias o altas. Un auto lujoso en un barrio de bajos ingresos significa, por lo demás, una anomalía. Este nivel de encuentro con la cultura es quizá el más importante pues determina de forma radical nuestro *estar en un lugar*. Este estadio cultural es lo que podemos denominar *cultura pre-comprensiva*, pues es determinado por una sujeción física del entorno que nos aparece como espacio en su conceptualización de *contenedor*.

De una forma más o menos *pre-teórica* es posible entender que la manera en la que los individuos son absorbidos casi en su totalidad se debe a su *formación*. Como se mencionó anteriormente, desde que las personas nacen se encuentran en un mundo determinado por su entorno. Es en este sentido que el término “cultura” se encuentra incorporado al lenguaje común, sin que medie un análisis crítico previo de sus supuestos lógicos u ontológicos. Esta acepción general se vincula con cada persona indicando el acervo de conocimientos y de convicciones que son consustanciales a sus experiencias y condicionan sus actitudes, o de manera más amplia, su comportamiento en tanto que ser situado en la sociedad y en el mundo. De igual forma ésta manera de entender la cultura presupone en cada uno de nosotros un largo y continuo proceso de selección o de filtrado de conocimientos y experiencias del que resulta un conjunto de ideas y de símbolos que pasa

a formar parte de nuestra propia personalidad.<sup>88</sup> Así, el primer elemento que debe ser mencionado para desarrollar un análisis de los componentes culturales básicos o *de formación* en este nivel *pre comprensivo*, es el *lenguaje* mismo. Sin pretender hacer un análisis exhaustivo de lo que sugiere el lenguaje en la conformación de los individuos, podemos mencionar que la lengua que uno habla, el nombre que le da a los objetos según la convención de la lengua en la que nace, determina ya el posicionamiento de las personas. El lenguaje es la casa del ser, dice Heidegger. Los límites del mundo son los límites de nuestro lenguaje, asegura Wittgenstein. De manera más contundente Edward Sapir afirma: no se ha encontrado tribu alguna que carezca de un sistema de lenguaje.<sup>89</sup> Efectivamente, hay toda una corriente en el pensamiento contemporáneo que sitúa la importancia del lenguaje como posibilitador de construcción de mundo. En el lenguaje somos, en él nos desarrollamos y referimos todo cuanto existe, desde razonamientos lógicos hasta sentimientos y afecciones. Toda la gama de significados se encuentra contenida en la forma en la que nombramos las cosas. Basta recordar el ejemplo de *Cien años de soledad* donde las cosas necesitan ser repentinamente renombradas.<sup>90</sup> Otro ejemplo significativo lo encontramos en la cultura lusitana donde los hablantes de esta lengua reiteran que el término *saudade*, una especie de melancolía mezclada con nostalgia y tristeza, sólo la pueden sentir aquellos individuos cuya lengua natal es el portugués. María de Jesús Buxó Rey señala que, en tanto un complejo de símbolos, la lengua es una creación típicamente humana. Es por esto que está implicada en la organización social como código de conceptualización de las relaciones entre los sujetos y como “marcador” de estatus en el uso del mismo. Las variaciones en el uso del habla están sistemáticamente relacionadas con los patrones culturales, con la estructura social y con la ideología cultural.<sup>91</sup> Por naturaleza, el niño posee características biológicas (conexiones neuronales y un aparato de fonación) que le permiten desarrollar su capacidad de habla. A partir de éstas tiene de forma suficiente la capacidad de establecer un sistema de comunicación simbólica. Sin embargo, la lengua tiene que aprenderse, y este proceso de aprendizaje y de adquisición de códigos significa un fenómeno netamente socio-cultural. La lengua es un

---

<sup>88</sup> Reale. *Op. cit.* págs. 37-38.

<sup>89</sup> Sapir, Edward. *Culture, Language and Personality*. University Of California Press. California. 1960. pág. 35.

<sup>90</sup> García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Diana. México. 2007.

<sup>91</sup> Buxó Rey, María de Jesús. *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*. Anthropos. Barcelona. 1991. pág. 9.

sistema para codificar y comunicar información propositiva por medio de símbolos arbitrarios sintácticamente concatenados, por eso es el vehículo que permite la transmisión y acumulación del conocimiento cultural. Así pues, la capacidad para la competencia lingüística es innata, pero la forma de su expresión sexo-específicas es cultural.<sup>92</sup> En otras palabras, podemos afirmar que todo niño al nacer posee un arco infinito y desconocido de posibilidades de actuación y de comunicación con personas y objetos, y de su entorno social va seleccionando y configurando sólo aquellas a las que se debe adaptar, aquellas que debe aprender para formar parte de su cultura.<sup>93</sup> A partir de estas ideas podemos afirmar que en el lenguaje se encuentra la primera gran determinación cultural que fijará un sentido a la forma en la que las personas se desenvuelven en la realidad. Sin embargo, en el lenguaje no se agotan los elementos culturales para el individuo. De la *familia* recuperará una gran cantidad de valores a partir de los cuales direccionará su vida. En el caso mexicano, pero que funciona de manera más o menos estándar en América Latina, podemos pensar en el sistema familiar con una figura paterna pretendidamente fuerte, que sin embargo sitúa los componentes de afectividad más fuertes en la madre. Del amor instintivo de esta última figura, nos dirá Max Horkheimer, dependerá por completo el desarrollo del niño.<sup>94</sup> La importancia de este sistema como un grupo natural que tiende a la ayuda mutua, dimensionará las estructuras culturales anteponiendo las relaciones consanguíneas a otras relaciones colectivas.<sup>95</sup> La familia dicta un *estar en el mundo* que recupera la idea de naturaleza como algo inamovible, pues los lazos de hermandad dictan una pertenencia básica. Se puede dejar de pertenecer a una clase social, o incluso se puede abandonar una iglesia, pero nunca se dejará de ser hijo, padre o hermano. Engels lo observó muy bien cuando señalaba a la familia como la unidad más fuerte de los modelos de propiedad: ésta es propiedad natural.<sup>96</sup> Al apelar a la naturaleza, el núcleo familiar intenta crear una relación ética incuestionable. El tema de la familia y su importancia en la formación de los sujetos ha

---

<sup>92</sup> Buxó Rey. *Op. cit.* pág. 22.

<sup>93</sup> Leal García, Aurora. *Construcción de sistemas simbólicos: la lengua escrita como creación*. Gedisa. Barcelona. 1997. pág. 15.

<sup>94</sup> Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta. Madrid. 2002. pág. 129.

<sup>95</sup> Ver. "Sueños y aspiraciones de l@s mexican@s". En *Nexos en línea*. Febrero de 2011. <[http://www.nexos.com.mx/documentos/suenos\\_y\\_aspiraciones\\_de\\_los\\_mexicanos.pdf](http://www.nexos.com.mx/documentos/suenos_y_aspiraciones_de_los_mexicanos.pdf)>

<sup>96</sup> Engels, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Fontamara. México. 1995.

sido trabajado de manera muy detenida por la sociología. Parsons, en el contexto de mediados del siglo XX, supone que ésta transmite a los niños y a los jóvenes los valores de la sociedad global, particularmente los valores de realización que caracterizan a la sociedad industrial de su tiempo. Según éste autor, dichos valores son inculcados a los niños ante todo gracias a los roles representados por los padres en el grupo familiar y la sociedad.<sup>97</sup> Rosario Esteinou sostiene que la familia puede ser pensada como un grupo social constituido no sólo por individuos, sino sobre todo por relaciones: entre miembros de la pareja adulta, entre padres e hijos, entre hermanos, entre tíos y sobrinos, etc. Estas relaciones suponen conexiones, lazos y obligaciones entre las personas involucradas y se combinan para formar un tipo de grupo social.<sup>98</sup> Como podemos ver, la institución familiar tiene una gran fuerza de resistencia y adaptación, más allá de ser una “célula básica” o una última muralla contra las agresiones externas. La familia aparece como una institución flexible y resistente desde el momento en que la consideramos con una cierta perspectiva histórica.<sup>99</sup> Del *barrio*, que constituye el primer reflejo común del individuo, recuperará la idea de condición social y de clase. Los barrios suelen estar compuestos de estructuras económicas homogéneas, es decir, difícilmente se encuentran centros residenciales que conjunten familias de altos ingresos con familias de bajos ingresos. Generalmente los barrios reflejan conjuntos de individuos con más o menos las mismas condiciones sociales. Es por esto que podemos pensar que este centro poblacional es determinante en la *condición cultural* de los individuos. Aun cuando en el hogar las pretensiones puedan ser

<sup>97</sup> Michel, Andrée. *Sociología de la familia y del matrimonio*. Ediciones Península. Barcelona. 1991. pág. 76.

<sup>98</sup> Los grupos que llamamos familias son diferentes de otros grupos sociales como los de amigos, los religiosos, los clubes, etc., por los siguientes aspectos: por la mayor intensidad del involucramiento que se establece entre sus miembros, el cual agrega un elemento emocional único en las relaciones familiares; porque las relaciones que se establecen tienen un periodo de duración mayor que la mayoría de los otros grupos sociales, a tal grado, que se puede decir que las familias son los únicos grupos que requieren virtualmente de una membrecía de por vida y, no obstante las tendencias actuales hacia la separación y el divorcio, los individuos siguen manteniendo la idea de permanencia cuando forman una familia; porque desarrollan una perspectiva acerca de futuras interacciones, lo cual les da una historia y una tradición que raramente encontramos en otros grupos; las relaciones entre padres e hijos, por ejemplo, se disuelven difícilmente; y porque es considerada, más que otros grupos sociales, como una institución social en la sociedad: el ser miembro de un grupo familiar significa más que la simple conexión con otros individuos, también significa tener ciertos derechos y responsabilidades reconocidos desde el punto de vista legal y cultural, plasmado en las leyes y en las normas informales de la tradición y la costumbre. Esteinou, Rosario. *La familia nuclear en México: lectura de su modernidad, siglos XVI al XX*. CIESAS-Miguel Ángel Porrúa. México. 2008. pág. 75.

<sup>99</sup> Segalen, Martine. *Antropología histórica de la familia*. Taurus. Madrid. 1992. pág. 70.

muchas y muy diversas, la realidad de los conjuntos habitacionales condiciona la auto apreciación económica de los individuos. De igual forma, en el barrio por lo general se dan las primeras relaciones no-consanguíneas de las personas. Las primeras amistades son fundamentales pues constituyen una primera complicidad y una primera liga afectiva, sobre las relaciones familiares. Aquí también vendrán los primeros juegos, las primeras amenazas y las primeras interrelaciones con los otros. En esta colectividad, recuperarán por primera vez la sumisión y la insatisfacción cultural determinada por el sometimiento a los padres en la casa.<sup>100</sup> El barrio constituye un primer habitar “artificial” (si pensamos que la familia es lo “natural”) que se espacializa a partir de relaciones políticas libres. Uno *tiene* un hermano determinado por fuerza y obligación, en el barrio *decides* quien es tu amigo y quién no.<sup>101</sup> En su libro *Los niños de la calle y en la calle*, Luis Leñaño Otero realiza una caracterización, que si bien está pensada para el análisis de la población infantil en situaciones de riesgo, puede darnos luz sobre el papel del barrio y las calles en la formación cultural de los individuos. Leñaño Otero señala que como resultado de la urbanización contemporánea, los habitantes de las ciudades se ven obligados a encontrar en espacios reducidos, restringidos y concentrados, un lugar en el cual puedan desarrollar actividades de recreación y divertimento. Los niños así, tienden a buscar en espacios vecinales e “inter-domésticos” sitios adecuados para expandirse, adquirir aprendizaje y de hecho, jugar con otros niños. Estos sitios, a decir de nuestro autor, suelen encontrarlos en una *travesía espacial* muy determinada. Primero en el pasillo del conjunto vecinal o del condominio, pero sobre todo en la calle del vecindario inmediato. Aparecen después otros espacios urbanos que, estando a su alcance, se ubican más allá del control familiar: el parque, el jardín de juegos, las canchas de juegos, los talleres, las tiendas, los mercados, los centros comerciales, los establecimientos donde hay juegos electrónicos, los cines, los salones de actos, etc. Hay que detenerse a observar a la calle, dice nuestro autor, como un gran espacio que contrasta con el hogar, el cual necesariamente significa la concreción de lo que para él [el niño] es su familia. Este es el escenario del surgimiento de su propia identidad básica, del aprendizaje del sentido de su vida inicial, de su primera seguridad o inseguridad afectiva, económica y social. Ahí aprenderá a explayarse y a contraponerse a

---

<sup>100</sup> Horkheimer. *Op. cit.* pág. 129.

<sup>101</sup> El propio Albert Camus señala en alguna parte que él no conoció la libertad en la lectura de Marx, sino en la experiencia íntima de Belcourt, el barrio que habitó en infancia. Lottman, Herbert. *Albert Camus*. Taurus. Madrid. 1994.

las restricciones hogareñas. Su calle no es de otros sino suya propia, compartida con los pequeños vecinos, buenos y malos. Es su segundo lugar de aprendizaje y socialización. Ahí inventará juegos y ensayará glorias aprendidas en la televisión y acrecentadas en su propia imaginación. El niño pasa de su hogar a *su* calle, y de *su* calle a las calles anónimas de la ciudad.<sup>102</sup> De la *iglesia* recuperará evidentemente la moral. El bien y el mal, su ejercicio y su administración, son los grandes ejes que hacen a las religiones perdurar. Esta apropiación cultural fundará el eje a partir del cual los individuos actuarán relacionándose con los otros en dos vías: la vía moral, tendiendo al bien y a la salvación de su alma; y la vía política, ayudando a crear un mundo mejor. La influencia de las iglesias en los seres humanos ha sido largamente estudiada al punto de no ofrecer ya mayor controversia en su acción sobre los individuos. Los postulados religiosos, que suelen ser inculcados desde la más temprana niñez, logran homologar las conciencias de los individuos, ya sea a partir de un patrón o respondiendo a éste, con una rebeldía que aunque se suele oponer a los dictados, a los contenidos de la fórmula religiosa, opera de la misma manera<sup>103</sup>. Ejemplos de esto están documentados en la literatura, la historia, la ciencia e incluso en la política. La religión y su poderoso sentido de trascendencia determinan de manera significativa la forma de ser de los individuos, construyendo un área de la cultura que crea condiciones de posibilidad para posteriores postulados teóricos. Muy difícilmente se puede pensar a los individuos y su acción política sin recurrir a su formación religiosa. La cultura como moral es el referente obligado de los sentidos de pertenencia socio-territoriales. Si una religión, nos recuerda Juan Luis Hernández Avendaño, puede tener influencia sobre el desarrollo de la sociedad, si puede cumplir funciones sociales, es precisamente porque limita y orienta la conducta de los grupos creyentes en ella. Desde esta perspectiva, la religión dista mucho de estar ausente de las manifestaciones sociales, está muy cercana de las preocupaciones terrenales y sus fundamentos generalmente tienen implicaciones en la cotidianidad.<sup>104</sup> Todo el cuerpo administrativo eclesiástico tendría así la capacidad moral, pero también política, de

---

<sup>102</sup> Leño Otero, Luis. *Los niños de la calle y en la calle*. Academia Mexicana de Derechos Humanos. México. 1998. págs. 36-37.

<sup>103</sup> Un ejemplo en la literatura lo podemos encontrar en las páginas del *Retrato del artista adolescente* de James Joyce.

<sup>104</sup> Hernández Avendaño, Juan Luis. *Dios y el César. Itinerario político de la Iglesia*. Plaza y Valdes-UIA-ITESO. México. 2006. pág. 9.

instrumentar estrategias, tanto de integración colectiva, como de disolución de los lazos comunitarios. Para Hernández Avendaño, acciones como la unidad comunitaria y/o étnica, la organización política, la vida doméstica, la actividad económica y en general la organización institucionalizada de la sociedad civil, estarían influidas por los puntos de vista de las distintas iglesias en sus diferentes órdenes. Desde el Estado Vaticano hasta los templos particulares (que tienen relaciones con los poderes locales), la Iglesia y sus grupos tienen un discurso y un conjunto de acciones que se disputan el espacio de los recursos públicos, ya sea los que tienen que ver con la interpretación simbólica de lo público, como con aquellos que son constitutivos de identidades colectivas.<sup>105</sup> Así, podemos sostener con Gonzalo Puente Ojea que el poder que despliega la Iglesia tiende a invadir todas las esferas y ámbitos de la vida humana.<sup>106</sup> Aun cuando para autores como Horkheimer la iglesia ha perdido buena parte de su poder en las sociedades industrializadas, no podemos desestimar del todo la gran influencia del poder eclesiástico en nuestras vidas.<sup>107</sup> Ésta milenaria institución tiene en Occidente su contraparte doctrinal, esta es la *escuela de formación básica*. En la escuela primaria los alumnos encuentran, al igual que en el barrio, el ingreso a un espacio de socialización<sup>108</sup>, a una colectividad no consanguínea que les da pautas de acción más allá del hogar. Si bien el objetivo de estas instituciones, típicas de las sociedades disciplinarias, es formar individuos benéficos para la sociedad y leales a los principios de los Estados, en ellas se encuentra una veta riquísima de formación cultural. Podemos imaginar que mientras los conocimientos que tenía que adquirir el individuo eran pocos y comunes a todos, su socialización se realizaba por simple contacto con otros adultos. Pero cuando en esa sociedad se empiezan a acumular conocimientos y se produce una división progresiva en las funciones de los individuos, empieza a ser necesaria una *transmisión* de determinados saberes especiales más determinados. Así surge la escuela, que aparece pronto en todas las sociedades donde se ha alcanzado un cierto nivel de acumulación cultural amplia que exige que se transmitan esos conocimientos a otros individuos, conocimientos que ya no poseen todos.<sup>109</sup> Dada la historia de la educación, las escuelas han sido los lugares en los que se trata de inculcar al

---

<sup>105</sup> Hernández Avendaño. *Op. cit.* pág. 11.

<sup>106</sup> Puente Ojea, Gonzalo. *Fe cristiana, Iglesia y poder*. Siglo XXI. Madrid. 1991. pág. 2.

<sup>107</sup> Horkheimer. *Op. cit.* pág. 130.

<sup>108</sup> Leñero. *Op. cit.* pág. 35.

<sup>109</sup> Delval, Juan. *Crecer y pensar. La construcción del conocimiento en la escuela*. Paidós. Barcelona. 1998. págs. 19-20.

niño valores universales que le permitan relacionarse con otros a partir, no ya de creencias, sino de ideas que sean aplicables a la realidad. Desde la enseñanza de *trivium* y el *cuadrivium* en el Medioevo, hasta nuestro actual sistema Montessori, la idea fundamental es *sacar* de las conciencias las diferencias familiares-consanguíneas, de condición social del barrio, y morales-religiosas de las iglesias, para construir ideas universales que revelen una forma de entender al hombre y su forma de estar en el mundo. El verbo educar, nos recuerda Ikram Antaki, no proviene del latín *educare*, “alimentar”, sino de *educhere*, “sacar de”. No se trata de llenar, sino de “sacar al niño de sí mismo”. Hay que adiestrarlos, disciplinarlos y, si es posible, enseñarles algo.<sup>110</sup> Sin embargo, este “algo” tiene una dirección muy clara: de la escuela básica aprenderá la corrección y la incorrección en los argumentos científicos. Juan Delval señala atinadamente que una de las tareas fundamentales de la escuela es inculcar en los niños un pensamiento racional que tiende a establecer un desarrollo intelectual que les permite ir más allá de la necesidad inmediata, para situarlos en un punto a partir del cual puedan prever e incluso someter algunos cauces de la experiencia con la finalidad de establecer sistemas valorativos evidentes. Esta forma de racionalidad unifica los criterios escolares con un espectro mayor de razonamientos que solemos denominar científicos. Así, la escuela como cultura es el pilar de la ciencia como cultura que en ocasiones recae como apropiación técnica, las veces nociva, de la vida. Si bien en la escuela primaria encontramos los primeros trazos de la ciencia como cultura, aun en esta institución, la idea de ciencia suele tener el carácter fundacional de toda ciencia, es decir, la estructura de enunciados a manera de pregunta sobre la composición del mundo. Una desvirtuación común en esta línea de pensamiento se da cuando la pregunta que forma la ciencia se convierte en la respuesta que da la técnica. *Técnica* como cultura es un paso obligado. Como resultado del proceso de dominio moderno de lo que consideramos “la naturaleza”, se ha hecho presente otra forma de apropiación de la realidad por medio de instrumentos, objetos también privilegiados (como la obra de arte), que de cierta forma *facilitan* el paso del hombre por la tierra. Estos objetos, que en sí mismos entrañan la historia de una lucha brutal por la modificación del medio físico, constituyen cultura en tanto cada vez más se vuelven útiles indispensables para la vida del hombre. Desde los autos hasta los teléfonos celulares, pasando por el internet, los GPS, iPods y demás artilugios “mágicos”, estos

---

<sup>110</sup> Antaki. *Op. cit.* pág. 187.



objetos ocultan preguntas fundamentales sobre la forma en la que la realidad opera. El mundo de mercancías que hemos construido acorta cada vez más el horizonte de percepción del propio ser humano y delega responsabilidades éticas y políticas a instrumentos creados con finalidades diversas que pueden ir de lo positivo a lo negativo. Hoy en día, el problema del consumo irreflexivo se ve acompañado de la adquisición de objetos técnicos que funcionan como artículos de cultura pues se deposita en ellos significantes relevantes para la comprensión de la realidad y la forma de moverse en ella. Sin afirmar que los objetos tecnológicos son nocivos sin más, baste aclarar que una vez puestos en el mercado, estas herramientas se convierten en fines en sí mismos, direccionando la forma en la que los hombres dan cuenta de sus propias vidas. A decir de León Olivé, existe actualmente un gran debate sobre las consecuencias éticas de los productos tecnológicos, pues mientras para algunos la técnica y sus objetos son “valorativamente neutrales”, para otros, en el corazón mismo de la formación tecnológica podemos rastrear asuntos de interés colectivo más profundos.<sup>111</sup> Este debate no hace sino recordarnos que debemos estar continuamente atentos a la forma de producción de artefactos tecnológicos, así como de sus consecuencias. Si bien existe en la apropiación técnica del mundo un fuerte componente de responsabilidad individual, también podemos pensar que el mundo de las mercancías esconde una complejidad muy grande que puede redimensionar la forma en la que los individuos se relacionan con la naturaleza y con los otros sujetos comunitarios. Técnica como cultura nos remite inmediatamente al problema siempre difícil del dominio y el control. Dentro del plexo de artículos tecnológicos podemos señalar con alta relevancia a los *medios de comunicación*. Aunado al barrio, la iglesia y la escuela, éstos son los grandes formadores de opinión en las comunidades actuales. Desde los decimonónicos diarios, hasta la televisión, el cine y el internet, los llamados *mass media* son grandes formadores de conducta. Por medio de estos, los individuos construyen sus personalidades, adaptan su ropa, sus peinados y sus estilos, crean comunidades, disuelven otras ya establecidas, y forman otras más: *desterritorializan* y *reterritorializan*. En general, se descubren y descubren pautas significativas para sus conductas. Parece ser que los medios de comunicación son los grandes validadores de la verdad y la falsedad en la actualidad. Nada es si no aparece referido en la televisión, nadie es, si no puede ser buscado y encontrado en un buscador de internet. El estatus ontológico

---

<sup>111</sup> Olivé, León. *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*. Paidós-UNAM. México. 2000. pág. 86.

del ciudadano posmoderno puede ser definido en tanto el número de comentarios en su blog, Facebook o el número de visitas a su página de internet. Se es y se deja de ser en un espacio virtual que aunque democrático en su forma, no lo es tanto en su fondo. Los medios de comunicación son los grandes portavoces de la cultura, de hecho ellos mismos diagnosticarán cuando la cultura lo es y cuando deja de serlo. En realidad estos son mal llamados “medios”, pues en sí mismos ocupan ya una finalidad que sirve a intereses ya empresariales, ya gubernamentales, que tienen como objetivo homologar las conciencias y convertir al ciudadano en un objeto de consumo, y de peor forma, un consumible en sí mismo. Dictando modas y tendencias, dictan valores y significados. Como bien lo señala Gilles Lipovetsky<sup>112</sup>, los documentos de los medios, su rapidez y su fugacidad, hacen de las personas una especie de muñecos de papel sujetos a las tendencias y las novedades. Estas figuritas desechables recorrerán el mundo, sus plazas, avenidas y calles, al paso que les dicten los medios.

Y de regreso a las calles, en éstas y sus ríos de personas, en éstas y su despliegue de brutalidad colectiva, en éstas y sus corredores románticos, sus fuentes y sus plazas, encontraremos el crisol vivo de lo que la cultura significa. Recorrer las calles, las colonias, los barrios de cualquier ciudad, Londres, París, Lisboa, Madrid, el propio D.F., es recorrer el documento de cultura más significativo con el que contamos. Un día de descanso en la plaza pública de algún centro histórico, puede ser la forma más importante de acercarnos a la cultura de un pueblo, cuando no de una civilización. Las calles son el gran río que decanta sus aguas en direcciones tan diversas como posibles, de nueva cuenta: edificios, avenidas, plazas, hospitales, trenes subterráneos, tiendas departamentales, corporaciones multinacionales, puentes, puertos, barcos, miradores, malecones, casas, centros históricos, arrabales, bares, cantinas, prostíbulos, iglesias, sinagogas, mezquitas, mercados, distritos industriales, zonas militares, asilos, orfanatos, universidades, museos, de regreso a los museos. El museo como la síntesis de la cultura de una civilización. El lugar en el que productos privilegiados cifran las esperanzas de lo que se puede ser, ejercitando la memoria y privilegiando el entendimiento.

Como hemos visto, la cultura en un *primer momento* nos aparece a partir de documentos artísticos privilegiados contenidos en un lugar determinado. En un *segundo momento*

---

<sup>112</sup> Lipovetsky, Gilles. *El imperio de lo efímero*. Anagrama. Barcelona. 1990.

aparece en el desarrollo de una fenomenología mínima que coloca tanto objetos como ideas en una base de pre comprensión indiferenciable de la llamada naturaleza, u orden del mundo. A pesar de utilizar ejemplos tan diversos, es posible encontrar *un hilo conductor* a lo antes mencionado: *todos estos elementos nos proveen de un sentido de pertenecía*. Todos los elementos anteriores nos dicen exactamente *quién soy yo*, qué es lo que soy y cómo debo actuar ante los acontecimientos de la realidad. Yo soy mi cultura. Una segunda característica común, que resulta muy importante por lo peligroso de ella, es que mayormente no nos preguntamos por ello. La cultura y su no disociación de lo que somos, nos aparece como algo mayormente bueno, positivo y en alguna medida accesible. Sin contradicciones, como un sueño o promesa a cumplirse *en* nosotros. Este olvido cotidiano por la pregunta sobre la cultura, que se convierte rápidamente en la respuesta por lo que somos, es un hecho que se debe investigar a profundidad pues si se desea hacer un planteamiento en búsqueda de nuevos horizontes de comprensión de la identidad, lo político y el espacio, es necesario preguntarse por lo que el entramado de la cultura significa, sus condicionamientos y la forma en la que se puede trabajar en ello.

#### CLASIFICACIÓN ANGLOSAJONA DE LA CULTURA

Alta cultura – Bellas artes
Culturas Folklóricas – Originarias de las sociedades preindustriales
Cultura de masas – Producción y difusión de los <i>mass media</i>
Culturas populares – Producción y difusión a partir de tradiciones orales
Subculturas – Cultura de segmentos sociales específicos

CUADRO 8 (FUENTE: GIMÉNEZ, 2007.)

#### Segunda instancia: la cultura como teoría.

Una vez planteada esta instancia *pre-comprensiva*, podemos iniciar a la caracterización de una segunda en el camino del estudio de la cultura. Esta instancia que denominaremos *teórica* la podemos recuperar a partir de los estudios que sobre el tema se han realizado desde una disciplina en particular. Cualquier estudio que sobre la cultura se haga debe

partir fundamentalmente de los supuestos teóricos aportados por la Antropología. La Antropología en tanto estudio del hombre y su formación, cuenta ya con una larga tradición de análisis. Esta parte del capítulo estará dedicada a realizar un estudio sobre la cadena de significantes que refiere la cultura desde un enfoque antropológico. Pero antes de explorar el significado de esta es necesario realizar una breve caracterización histórica de lo que por cultura ha entendido. Para Jorge Larrain, éste concepto tal como lo usamos hoy, es de cuño reciente y se encuentra asociado al surgimiento de la Modernidad.<sup>113</sup> En el contexto de la Ilustración, aparece este término engarzado al concepto greco-latino *cultivare*, y asociado con el de civilización. Civilización y cultura se unificarán sobre todo en lo referente al refinamiento y el orden en oposición a la barbarie y el oscurantismo. Será posterior al siglo XVIII cuando estos términos se separen y mientras cultura adquiere una connotación positiva, civilización se carga de contextos negativos. La civilización es atacada por Rousseau y los románticos como lo superficial y artificial, el cultivo de propiedades externas como la buena educación y el refinamiento, en contradicción con las necesidades interiores espirituales y los impulsos humanos. Cultura por su parte se asociará con la religión, el arte, la familia y la vida personal, significados y valores de la vida interior. Sin embargo, en la medida que la religión pierde posiciones en el proceso de secularización, cultura se transforma en liberación de formas metafísicas y religiosas, y es remplazada por la estética, el arte y la literatura como expresiones máximas del espíritu humano. A comienzos del siglo XIX el término cultura se expande en un intento de escribir historias universales que den cuenta de la diversidad de “culturas”, ya en plural, del orbe internacional. Hacia finales del siglo XIX con el nacimiento de la Antropología se da un cambio importante en el concepto de cultura que lo une más al ámbito de lo social. El énfasis en el desarrollo del espíritu se desplaza hacia un énfasis en las costumbres, prácticas, modos de vida y creencias de una sociedad determinada. De algún modo este desplazamiento está condicionado por la expansión colonial europea y la necesidad de adaptar el concepto a las tareas de la descripción etnográfica de las colonias. Surge así un concepto antropológico-descriptivo de la cultura que consiste en el conjunto interrelacionado de creencias, costumbres, leyes, formas de conocimiento y arte, como

---

<sup>113</sup> Un seguimiento similar hará Blanca Estela Aranda Juárez. Ver. “La cultura desde su relación con la diferencia (diversidad) y con la identidad”. En Labastida, Jaime y Aréchiga Violeta. Coord. *Identidad y diferencia*. AFM-Siglo XXI. México. 2010. pág. 439.

también de artefactos materiales, objetos e instrumentos que pertenecen a los miembros de una sociedad y que los distinguen de otras sociedades<sup>114</sup>. Es en este panorama donde resaltamos la importancia del enfoque antropológico para el estudio y análisis de la cultura.

Para el antropólogo Bronislaw Malinowski la cultura en una *definición básica*, de partida, es un conjunto integral constituido por los utensilios y bienes de los consumidores, por el cuerpo de normas que rige los diversos grupos sociales, así como por las ideas y artesanías, creencias y costumbres<sup>115</sup>. A decir de nuestro autor, podemos comenzar nuestro análisis teórico de la cultura partiendo de una definición que se enmarca un mundo tanto físico como metafísico. Pensar de forma materialista, física, la cultura nos compromete con el análisis de utensilios, artesanías y diversos consumibles fruto del espacio natural que ocupa una población, así como los productos transformados vía la técnica que produce. Pensar en esta línea nos compromete a un análisis del territorio en el cual se encuentran las sociedades. Si el territorio es rico en flora y fauna, como en las sociedades americanas, la sociedad establecerá determinados vínculos de comprensión de sí misma. Si el territorio es agreste, pobre o cuenta con un clima adverso, como en los territorios europeos no mediterráneos, el puente cultural será distinto, dotando a esas sociedades de construcciones simbólicas diferentes. De la misma manera se puede entender la producción. La forma en la que las sociedades producen, la forma en que encuentran su relación transformadora de la naturaleza y el ambiente, determina de manera directa los caminos que seguirán sus patrones culturales. Otro elemento que menciona nuestro autor es la formación de normas. Las leyes que se da un pueblo, ya sean formales o informales son un producto de formación, y establecen cultura. El llamado *pacto social* depende de manera directa de la forma en la que los grupos humanos entienden su entorno y clasifican lo que debería ser la conducta. De manera que, si bien las normas parecen coincidir con una idea de bien, también coinciden con la forma en la que dichas sociedades entienden el entramado de las relaciones de su mundo. Así, las normas son vehículo de una forma de acceder a la propia comunidad. Pero Malinowski señala igualmente características de corte metafísico o trascendental. Las ideas, las

---

<sup>114</sup> Larrain, Jorge. *El concepto de identidad*. Revista FAMECOS. Porto Alegre. No 21. Agosto 2003. págs. 30-31.

<sup>115</sup> Malinowski, Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1978. pág. 49.

creencias y las costumbres son base fundamental de lo que llamamos cultura. En este ámbito podemos entender todos los valores, símbolos, signos, significantes, tradiciones, cosmologías y cosmogonías, sentidos de pertenecía, costumbres, identidades, juicios, sistemas de verdades, etc., agrupados en ideas o creencias. Cultura en este sentido nos define la forma en la que las personas ven al mundo, se apropian de su realidad y espacializan según las ideas y creencias que entienden como propias. Como se mencionó en el apartado anterior, desde la forma en la que nombramos las cosas, hasta los edificios públicos, pasando por la iglesia, la escuela y el barrio, todos estos elementos son dadores de un *ser- en- el-mundo* determinado que configura en todo momento la identidad personal y colectiva de los hombres. Cultura es mundo, y mundo es un agregado definido de elementos que determinan conductas, juicios, y valoraciones de los individuos en una colectividad. Cabe aquí mencionar de nueva cuenta la frase aristotélica, eje en buena medida de esta tesis, que nos indica que un hombre puede vivir en soledad sólo a costa de ser o un Dios o una bestia. Y si entonces, vive en comunidad, es portador de manera necesaria de una cultura. Esta agrupación de apropiaciones naturales y conceptuales, Malinowski lo denomina *aparato*. Este aparato, nos dice nuestro autor, no tiene otra finalidad en un primer momento que superar los problemas concretos, específicos, que los hombres encuentran. Estos problemas surgen del hecho de tener el hombre un cuerpo sujeto a varias necesidades orgánicas y de vivir en un ambiente natural que es su mejor amigo, pues lo provee de las materias primas para sus artefactos, aunque también peligroso enemigo, en el sentido de que abriga muchas fuerzas hostiles.<sup>116</sup> Sin embargo, este aparato una vez desarrollado contará con dos características fundamentales: en *primer lugar* confinará al hombre a un ambiente *secundario*, un ambiente *artificial*, que ya no es producto de la naturaleza, sino que ha sido mediado por caracterizaciones del mundo basadas ya en la idea que de este hace el propio hombre. Esta idea de segunda naturaleza, que ya habíamos encontrado en el *Zoon Politikon* de Aristóteles y de Hannah Arendt, requerirá en *segundo lugar* de un *mantenimiento* constante que asegure la conservación de dicha naturaleza secundaria. Este ambiente, que no es ni más ni menos que la cultura misma, señala nuestro autor, debe ser reproducido, conservado y *administrado* permanentemente. Esto produce lo que puede denominarse, en el sentido más general de la expresión, un nuevo *nivel* de vida, dependiente del plano cultural de la

---

<sup>116</sup> Malinowsky. *Op. cit.* pág.49.

comunidad, del medio físico y de la eficiencia del grupo. Un nivel cultural de vida significa, a su vez, que nuevas necesidades aparecen y nuevos imperativos o determinantes son impuestos a la conducta humana. Desde luego, la tradición necesita ser transmitida de cada generación a la subsiguiente. Métodos y mecanismos de carácter educativo existen en toda cultura. El orden y la ley deben ser conservados, desde que la cooperación es la esencia de toda conquista humana. En cada comunidad es menester que existan disposiciones para sancionar la costumbre y las normas éticas y legales. El substrato material de la cultura requiere ser renovado y mantenido en condiciones de uso. En consecuencia, son indispensables algunas formas de organización económica aun en las culturas más primitivas.<sup>117</sup> Para esto, el aparato cultural de instrumentos y de bienes de consumo debe ser producido, usado, conservado y reemplazado con nuevas producciones; la respuesta es la economía. El comportamiento humano en lo que respecta a sus normas técnicas, de costumbres, jurídicas y morales debe ser codificado, regulado como acción y sanción; la respuesta es el control social. Las formas humanas a través de las cuales se perpetúan las instituciones se ha de renovar, formar y adiestrar; la respuesta es la educación. La autoridad de las instituciones debe ser definida, dotada de poder y de medios para ejercer coercitivamente la ejecución de sus órdenes; la respuesta es la organización política.<sup>118</sup> Una vez contemplada esta mediación de la acción artificial del hombre, Malinowski se anima a dar una *segunda definición* de cultura como: un compuesto integral de instituciones en parte autónomas y en parte coordinadas. Está constituida por una serie de principios, tales como la comunidad de sangre a través de la descendencia, la contigüidad en el espacio (característica previa a la explosión de la emigración global), relacionada con la cooperación, las actividades especializadas y el último pero no el menos importante principio del *uso del poder en la organización política*.<sup>119</sup> Con esto Malinowski nos regresa a los presupuestos de corte político vistos en el tránsito de lo social a lo político del capítulo primero de esta tesis. Verdad es, y es mérito que hay que reconocerle, que Malinowski se dio cuenta bastante pronto de la existencia del *conflicto* en el interior de las culturas, señala Audrey I. Richards en su texto

---

<sup>117</sup> Malinowsky. *Op. cit.* pág.50.

<sup>118</sup> Picó, Josep. *Cultura y modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moderna*. Alianza. Madrid. 2005. pág. 127.

<sup>119</sup> Malinowsky. *Op. cit.* pág. 54.

*El concepto de cultura en la obra de Malinowski*<sup>120</sup>. Siguiendo a nuestro autor, fundamental en la escuela antropológica, podemos tender un puente que va de lo natural a lo artificial y de lo artificial a lo institucional, regulado este último por características de orden político. Mundo es cultura, y cultura en su lectura de artificio, es inobjetablemente política. Esta lectura de la cultura es de gran relevancia puesto que, como veremos más adelante con sus críticos, las voces que cuestionan los desarrollos culturales, señalan una suerte de biologicismo casi genético que determinan irrestrictamente a los individuos. La idea de la cultura, considerada como las instituciones tradicionales, las actividades, los grupos sociales y las creencias comunas, difiere del mismo término considerado como la suma total de las fuerzas que condicionan al niño nacido en esa misma sociedad, añade Richards<sup>121</sup>. Esta crítica es muy atinada puesto que una de las características fundamentales de la cultura es diseñar sujetos a los cuales les corresponde una y sólo una manera de actuar en el mundo. Las culturas suelen reaccionar de manera totalitaria dadas sus cosmogonías y la forma en la que aprehenden al mundo. Ante esta reacción, ya desde aquí Malinowski nos da la clausula de exclusión que cifra en la política el posible lugar de ruptura en el universo de lo social, esto es, el conflicto convertido en la anomalía que hace de la cultura un circulo no cerrado a pesar de su propia constitución. Este punto se explicará más adelante, pero es importante subrayarlo desde este momento, a pesar de que las culturas significan universos cerrados, hay en ellas ya la posibilidad de ruptura desde la política. Cultura nos aparece así como un fin en sí mismo: la protección y la conservación de los hombres y sus colectividades del medio, pero también como medio para la realización, producción y administración de acciones subsecuentes. Toda institución es una relación con alguna necesidad fundamental, propia de la construcción biopsicológica del hombre, y representa un intento de respuesta a ella: de la diversidad de las respuestas culturales a las necesidades primarias surgen nuevas necesidades que Malinowski denomina *imperativos derivados*.<sup>122</sup> Así, mientras las necesidades fundamentales son humanas y directas, estas otras son *imperativos* que se refieren a los componentes del sistema social y que actúan y funcionan para satisfacer las primeras. Son imperativos derivados de la estructura del sistema social que sirven para resolver los

<sup>120</sup> Richards, Audrey I. "El concepto de cultura en la obra de Malinowski" en Firth Raymond (Comp.). *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI. México. 1981. pág. 21.

<sup>121</sup> Richards. *Op. cit.* pág. 27.

<sup>122</sup> Picó. *Op. cit.* pág. 125.



problemas de la vida y satisfacer sus necesidades.<sup>123</sup> El mundo cultural se sintetiza así, en la conformación de artificios (físicos o no) que dan al hombre una segunda naturaleza con características muy parecidas a la primera. Si retomamos la idea de un hombre natural, podemos entender que está ya situado con una conformación cuasi-ontológica que lo determina de manera radical. El ser humano, no puede volar, no puede sobrevivir al frío o la intemperie sin una vestimenta adecuada, y no puede alimentarse sin el fuego y un oficio colectivo. La carta de la naturaleza biológica del hombre es el argumento más fuerte por la tradición para determinarlo. Sin embargo, en su segunda naturaleza el hombre también aparece sujeto a los artificios que él mismo crea. Como se dijo antes, los aparatos culturales son diseñados para sobrevivir a costa de la enajenación brutal del hombre y sus posibilidades. En estos *imperativos derivados*, caracterizados a la manera fenomenológica en el primer apartado de este capítulo, el hombre se encuentra virtualmente atrapado por la significación del mundo de su tradición, esto es, su lengua, su familia, su barrio, su iglesia, etc. Este agregado de imperativos derivados, denominado por lo demás cultura, aunque evidentemente sufre procesos de metamorfosis cronológicos, históricos, y espaciales, suele mantener sus formas.

Sin embargo, el estudio cultural de la antropología no se detiene en este grupo de caracterizaciones. Siguiendo a Carla Pasquinelli, Gilberto Giménez describe el recorrido histórico de la Antropología cultural norteamericana en tres fases.<sup>124</sup> En la primera, bajo la influencia de Edward B. Taylor, la cultura constituye un complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, *las costumbres*, y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridas por el hombre en cuanto miembro de la sociedad. Esta fase es definida como *concreta* en tanto, al apelar a las costumbres específicas de un colectivo, se dejan de lado los aspectos universalistas que habían sido contemplados como ejes de la investigación anteriormente, para dar paso al análisis de representaciones particulares, “concretas” en escenarios locales determinados. En la segunda fase, el estudio de la cultura centra su atención en la posibilidad de establecer modelos de comportamiento y sistemas de valores, así como estructuras normativas a los hombres agrupados en una comunidad. Postular estos modelos significa en todo caso un ejercicio

---

<sup>123</sup> Picó. *Op. cit.* pág. 127.

<sup>124</sup> Giménez, Gilberto. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. CONACULTA-ITESO. México. 2007. pág. 25.

de *abstracción*, al punto de alejarse en momentos de la propia realidad, en la búsqueda del establecimiento de patrones analíticos constantes. La tercera fase, que en el entendido de Giménez es la que continúa hasta nuestros días, es denominada *simbólica*. En ésta, apelando a la obra de Clifford Geertz, la cultura se define como una *telaraña de significados* y es vista como un texto: un texto escrito por los nativos, que el antropólogo se esfuerza por interpretar, por más que no pueda prescindir de la interpretación de los nativos. Por consiguiente, el saber del antropólogo consiste en una interpretación de interpretaciones.<sup>125</sup> Lo que en realidad encara el etnógrafo, señala Geertz, es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí. Estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera para captarlas primero y explicarlas después. Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos, y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada.<sup>126</sup> Echando mano de la semiótica, o mejor aún, de la construcción simbólica del mundo, esta dimensión analítica de los estudios culturales ha logrado incluir en las diversas disciplinas sus distintos objetos de estudio, al punto de establecer lo que se denomina un *giro cultural* en la totalidad de las disciplinas en Occidente. El propio Geertz apunta que la concepción del hombre como un animal capaz de simbolizar, conceptualizar, buscar significaciones, se ha hecho cada vez más popular tanto en las Ciencias Sociales como en la filosofía durante los últimos años.<sup>127</sup> Si esto ha sido posible es gracias a la tendencia de la antropología simbólica a ofrecer un espacio más amplio para el entendimiento de los asuntos culturales. La significatividad inherente en el símbolo remite a algo que no está en modo inmediato en la visión comprensible como tal, nos recuerda J. Alejandro Salcedo Aquino. Esta función de remitir está orientada a otra cosa, a algo que *también* se puede tener o experimentar de modo inmediato.<sup>128</sup> La cultura así, no entendida como una entidad o como un sistema causal de acontecimientos

---

<sup>125</sup> Pasquinelli. *Op. cit.* pág. 44. Citada en Giménez. *Op. cit.* pág. 28.

<sup>126</sup> Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona. 1996. pág. 24.

<sup>127</sup> Geertz. *Op. cit.* pág. 129.

<sup>128</sup> Salcedo Aquino, J. Alejandro. “El papel del símbolo en la conformación de las identidades colectivas”. En Labastida y Aréchiga. *Op. cit.* pág. 529.

sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales, sino como un *contexto* dentro del cual pueden describirse todos estos fenómenos de manera inteligible, sienta las bases para una antropología más detallada y poseedora de una mayor densidad.<sup>129</sup> Entender la cultura será entonces entrar en contacto con el conjunto de hechos simbólicos que proveen un contexto determinado a un colectivo. Estos símbolos tendrán como características fundamentales el *proceso de transmisión* histórico que los lega de generación en generación, y la posibilidad de la *comunicación* de experiencias, concepciones y creencias de una serie de individuos a otros. Hacer cultura no será otra cosa que cultivar simbólicamente la naturaleza interior y exterior a la especie humana, haciéndole fructificar en complejos sistemas de signos que organizan, modelan, y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales.<sup>130</sup> El símbolo, de esta manera, se convertirá en la condición de posibilidad, en la dimensión constitutiva de todas las expresiones culturales, a tal grado que será este el que detente la responsabilidad de la creación del sentido en su totalidad. Si esto es así, del símbolo se desplegarán las significaciones particulares, pero también las colectivas que lo situarán directamente en el campo de la política. Dicho de otro modo: el símbolo y, por tanto, la cultura, no es solamente un significado producido para ser descifrado como un “texto”, sino también un instrumento de intervención sobre el mundo y un dispositivo de poder.<sup>131</sup> El mismo Geertz sostendrá irónicamente que algo que todo el mundo sabe pero que nadie siquiera se atreve a pensar es cómo demostrar el hecho de que la política de un país refleja el sentido de su cultura.<sup>132</sup> Acceder a una definición de cultura basada en la dimensión simbólica, nos coloca de manera inmediata en una situación en la cual el observador, el testigo de las experiencias culturales, se convierte en el referente principal, en el “validador” de todas las formas posibles de actualización cultural, esto es, nos coloca ante un proceso de *subjetividad ampliado*. Si bien la tradición ha tendido a analizar las llamadas *formas objetivadas*, es decir, las prácticas rituales, los objetos cotidianos, artísticos, religiosos, etc., el pensamiento simbólico pone el acento en los actores subrayando el universo personal, subjetivo, de los diferentes agentes. Esta área de interpretación que los autores reconocen como *formas interiorizadas*, abre un espectro importante de temas para analizar tales

---

<sup>129</sup> Geertz. *Op. cit.* pág. 27.

<sup>130</sup> Giménez. *Op. cit.* pág. 31.

<sup>131</sup> Giménez. *Op. cit.* pág. 35.

<sup>132</sup> Geertz. *Op. cit.* pág. 262.

como: las representaciones socialmente compartidas, los esquemas cognitivos, las ideologías, las mentalidades, las actitudes, las creencias, así como el stock de conocimientos propios de un grupo determinado.<sup>133</sup> Para Gilberto Giménez, el estudio de las formas interiorizadas debe acompañarse de un paradigma analítico que complemente el estudio de la cultura. Este paradigma es el de las *representaciones sociales*. Según éste, es válido, e incluso científicamente necesario, echar mano de las construcciones socio-cognitivas propias del pensamiento ingenuo o del sentido común, que pueden definirse como “conjunto de informaciones, creencias, opiniones, y actitudes a propósito de un fin determinado. Constituyen según Jodelet, “una forma de conocimiento socialmente elaborado y compartido, que tiene una intencionalidad práctica y contribuye a la construcción de una realidad común a un conjunto social.”<sup>134</sup> Así, el mundo no sería sino una *organización* de significados subjetivos a partir del cual se desarrollaría toda la vida de los individuos, algo así como una cultura de la percepción. La cultura sería entonces, *la organización social de significados, interiorizados de modo relativamente estable por los sujetos en forma de esquemas o de representaciones compartidas, y objetivados en formas simbólicas, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.*<sup>135</sup> Es interesante esta definición pues pone sobre la mesa no sólo la necesidad de apelar a una subjetividad, sino la idea de un *orden* consustancial a todo desarrollo cultural. En resumen, desde la *instancia teórica* de la cultura podemos acceder a un acervo importante de enfoques analíticos que ponen el acento en la capacidad humana de darse mundo, sobre la naturaleza, a partir de un complejo proceso en el cual la significación corre a cargo del sujeto socialmente construido. Será éste el encargado de poblar, de habitar simbólicamente un territorio, distinguiendo su presencia sobre la de otros grupos humanos. Ante esta situación, el estudioso de la cultura no tratará de convertirse de hecho en un “otro” o incluso imitarlo. Para la antropología, que nutre de manera importante las teorías de la cultura, la finalidad de su actuar será ampliar el universo del discurso humano estableciendo conversaciones con las distintas

---

<sup>133</sup> Giménez. *Op. cit.* pág. 45.

<sup>134</sup> Citado en Giménez. *Op. cit.* pág. 46.

<sup>135</sup> Giménez. *Op. cit.* pág. 49.

organizaciones culturales.<sup>136</sup> Dialogando, conversando, será como podremos acceder a lugares de entendimiento común que aseguren el bienestar y la satisfacción de los sujetos que poblamos este mundo. Intercambiando formas de entendimiento encontraremos el cómo habremos de arribar a la tan anhelada paz que, en tanto hombres merecemos (o creemos merecer).

Un tercer momento importante en este recorrido teórico por la cultura lo podemos encontrar en los postulados que defiende la recientemente creada escuela del *multiculturalismo*. Ante los embates de la sociedad global, que para muchos especialistas tiende a la homologación de las diversas culturas en formas eminentemente procedentes de la tardo modernidad capitalista burguesa de Occidente, cada vez parece más necesario conservar la riqueza de la *diferencia*. El multiculturalismo, sostiene Yolanda Jiménez Navarro, representa la oposición al proyecto cultural de la Modernidad. En este, el progreso y desarrollo de las sociedades son interpretados euro céntrica y jerárquicamente. La cúspide señala al modelo cultural euro-norteamericano. En la base, el resto de las culturas son definidas por su atraso.<sup>137</sup> Es por esto que no pocos estudiosos del tema, desde antropólogos hasta filósofos, pasando por distintos exponentes de las diversas áreas de las Ciencias Sociales, se han avocado a construir un discurso que retome la pluralidad de voces que integran el orbe, tratando de rescatar sus particularidades dotándolas de una plataforma de comunicación significativa. El multiculturalismo, desde este punto de vista, se convierte en una orientación disciplinaria que integra distintas cosmovisiones y trata de establecer un diálogo intercultural. Para este enfoque el rescate de las particularidades de una cultura será la mejor forma de llevar a cabo una serie de acercamientos entre distintos actores que a veces aparecen como antagonistas en el desarrollo del mundo actual. No se trata de encerrar culturas en una reservación con el pretendido fin de que no se contaminen ni desaparezcan, sino fomentar la idea de la interacción de unas con otras, manteniendo lo más que se pueda su identidad cultural. Se trata de mantener la identidad sin aislar, sin romper la cohesión social. Se quiere evitar tanto el asimilacionismo como el

---

<sup>136</sup> Es de gran relevancia para la antropología contemporánea la idea de la conversación. Para Clifford Geertz, más que un estudio científico, la antropología sería un acto de desentrañamiento de estructuras de significados, así como el establecimiento de conversaciones y diálogos entre diferentes. Geertz. *Op. cit.* pág. 27.

<sup>137</sup> Jiménez Navarro, Yolanda. *Cultura comunitaria y escuela intercultural*. SEP-CGEIB. México. 2009. pág. 52.

segregacionismo.<sup>138</sup> Lo que el multiculturalismo pone sobre la mesa es el problema, más que evidente, de la existencia de un gran número de formas de ver y entender al mundo, su lugar en el universo, así como el papel que juegan los individuos en este entramado existencial. Estos recortes comprensivos forman un mosaico enorme que a su vez posee una riqueza casi infinita de perspectivas, orientaciones, enfoques y demás aristas que determinan la conducta humana. Este mosaico, que a veces pierde su peso real dadas las tentaciones hegemónicas de una u otra cultura a lo largo de la historia, no puede ser ignorado en tanto posee una vitalidad tal que frecuentemente va más allá de las pretensiones homologadoras, y se rebela constantemente. Sin importar lo fuerte o lo constante que sea una cultura mundialmente masificada, siempre habrá resistencia por parte de las culturas locales tratando de perseverar en su interpretación sobre lo que la realidad significa. Por muy omniabarcante que sea el pensamiento occidental burgués y su tendencial liberal, siempre existirán ideas, y portadores de ideas, que resistan y confíen en que otros mundos pueden ser posibles. Lo que habría que hacer entonces es fortalecer los elementos del mosaico, y crear rutas, caminos, encuentros entre los diversos colores y las diversas texturas del este mosaico para construir un dialogo multicultural que les asegure a todos un lugar y que a su vez construyan un lugar en el que quepan todos. En este esfuerzo de fortalecimiento de la diferencia el Estado juega un papel fundamental pues es éste el encargado de vigilar que las políticas multiculturales que diseña se lleven a cabo y se cree, de esta manera, otro orden político. Los conceptos fundamentales tanto del multiculturalismo como del pluralismo cultural o la interculturalidad buscan establecer una alianza entre la diversidad cultural y las políticas que el Estado despliega en torno a ellas para hacerlas compatibles, enriquecerlas u ofrecerles un estatuto de validez dentro del Estado-Nación.<sup>139</sup> Atrás debe quedar el tiempo en el que el Estado, tratando de alentar el progreso a cualquier costo, instauraba un enfoque mono cultural de tendencia euro-norteamericana y elitista a sus políticas públicas. Debe quedar igualmente de lado la tendencia del propio Estado a destruir conscientemente las diferencias culturales que considera perjudiciales a su ideal de progreso y desarrollo. Para que esto sea posible, señala Jiménez Navarro, es necesario fomentar desde el espíritu del interculturalismo tres ejes principales: el derecho y el respeto a la diversidad cultural, el establecimiento de una

---

<sup>138</sup> Beuchot, Mauricio. *Interculturalidad y derechos humanos*. Siglo XXI-UNAM. 2005. pág. 14.

<sup>139</sup> Jiménez Navarro. *Op. cit.* pág. 51.

mayor equidad social y económica en la que sea posible fundamentar tales relaciones en un diálogo “equilibrado”, y evitar tanto el uniformismo cultural, como la segregación y las pautas culturales excluyentes, así como aceptar cambios culturales multidireccionales.<sup>140</sup> Como es posible observar, el tema del multiculturalismo proyecta importantes retos para los diversos colectivos humanos. La creación de un mundo donde quepan muchos mundos es una tarea titánica que requiere la colaboración de diversos actores que van desde los gubernamentales hasta los privados, pasando por toda una serie de agentes que en el rescate de su individualidad se juegan el hecho mismo de participar en el diálogo. Aunque a primera vista parezca que el reto es imposible, la tenacidad humana ha dado repetidas muestras de que cuando accede a un plano de necesidad, construye sus rutas de acceso aun a contracorriente. Apostar a la cultura desde esta lectura parece fortalecer los lazos a veces olvidados de humanidad, con miras claras a un mundo indiscutiblemente mejor.

---

<sup>140</sup> Jiménez Navarro. *Op. cit.* pág. 54.



### La Piedad: la paradoja de la cultura. Roma.

*No hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie.*

**Walter Benjamin**

**A** sí como es posible entender el *Guernica* como un juego de luces, también podemos entenderlo como un conjunto salvaje de sombras. Si bien la intención de Picasso nunca fue crear un documento propagandístico que diera cuenta de los planteamientos programáticos de uno u otro bando, el resultado final de esta gama de claroscuros plasma claramente un registro que expone de manera alegórica los desastres de una acción política llevada a sus últimas consecuencias. Para crear fehacientemente esta alegoría, el pintor retoma una serie de formas e imágenes clásicas del arte de Occidente. En esta obra Picasso compagina ciertos medios de expresión elementales con su propio lenguaje formal, combinándolos con motivos y esquemas visuales muy difundidos gracias a una prolongada tradición y fácilmente comprensibles para la generalidad. La composición del cuadro, con su distribución tripartita, se orienta claramente hacia la forma del tríptico, la clásica configuración de los retablos del altar.<sup>141</sup> Al igual que Max Beckmann y Otto Dix, señalan Warncke y Walther, Picasso intenta utilizar la figura del tríptico para representar el caos de la época y reflejar los horrores de la guerra en composiciones profundamente cifradas y al mismo tiempo realistas. El cuadro en esa línea pictórica, rescatará la enseñanza de los maestros clásicos, así como de los artistas contemporáneos del español. Dentro de este juego de oscuridades, quizá el elemento que más llama la atención es el que podemos encontrar en el sector inferior izquierdo del cuadro. Al final del recorrido de la luz, debajo del toro, encontramos una figura que no nos es nueva en la historia del arte: *La Piedad*. Una mujer con la cara al cielo, mostrando un evidente rictus de dolor y desesperación, sostiene entre sus manos a su hijo muerto. La figura femenina, con el torso desnudo, se ha postrado indefensa ante la catástrofe que cae repentinamente sobre ella. El niño, que ya no muestra signos de dolor o

<sup>141</sup> Warncke y Walther. *Op. cit.* pág. 390.



miedo, yace calmadamente entre los brazos de su madre compartiendo el mismo destino que el guerreo destruido pocos centímetros debajo. Esta imagen, la cual había utilizado el español en algunas obras anteriores <sup>142</sup>, y que solemos recordar en diversas representaciones medievales y renacentistas, encuentra su expositor principal en Miguel Ángel, quien a lo largo de su vida recrea un símbolo único por su brutalidad y belleza. A la edad de 75 años el florentino, quien es ya un artista reconocido y ha contribuido con importantes obras a la vida artística de su época, inicia una temporada de reflexión sobre el significado de la existencia humana y el lugar que en ella ocupa su obra. En este periodo de introspección existencial descubre en el pasaje bíblico de la conversión de Nicodemo (Juan, 3), un momento relevante donde el fariseo cuestiona a Jesús: ¿Cómo puede el hombre nacer ya siendo viejo? ¿Quién volverá al seno de su madre para nacer de nuevo? Sustraído en tan críptica meditación, en la que corren igualmente tanto los dilemas de la vejez, como las preocupaciones por el tiempo en general, decide iniciar uno de sus últimos proyectos escultóricos teniendo como tema de nueva cuenta La Piedad. Pero a diferencia de la realizada a los 23 años por encargo del cardenal francés Jean Bilhères de Lagraus, cuya finalidad era ser regalada a los poderes vaticanos, en ésta incluirá un par de elementos más. Junto a la madre que descansa el cadáver del hijo muerto, agregará la figura de María Magdalena y del propio Nicodemo, creando una composición piramidal en la que el dolor propio de la muerte de Cristo es sustituido por figuras sobrias de una belleza superlativa. Miguel Ángel, contemporáneo de Maquiavelo y de las dinastías Médici y Borgia, muestra un Cristo redimido, cuyo cuerpo no presenta las huellas del flagelo que ha recibido. La agresividad, la brutalidad del tormento sufrido da paso a un cuerpo limpio que centra una trinidad en la cual aparece un punto de fuga, un espacio de posible retorno al vientre materno, a la casa, a un tiempo nuevo. Si bien Miguel Ángel no concluye la obra, y de hecho en algún momento atenta contra ella, en esta escultura podemos encontrar esa extraña paradoja que une el deseo de acceder a un lugar privilegiado (de regresar al vientre materno), desde la belleza del arte y los documentos de cultura, con la violencia, propia de la imagen del crucificado. Picasso tiene en su mente estas ideas cuando decide incluir en el *Guernica* la imagen de La Piedad, respetando en lo general su significado,

---

<sup>142</sup> La referencia a la Piedad, había sido utilizada por Picasso en mayo de 1938 tanto para el Estudio para el telón de "14 juillet" de Romain Rolland, como para *Minotauro y yegua muerta delante de una gruta y niña con velo*, ambas expuestas en el Musée Picasso en París.

pero distorsionándola, mostrando, tanto en la madre como en el hijo, las huellas de la catástrofe y de la barbarie de la que son sujetos. El rostro sereno de *La Piedad* de Miguel Ángel (tanto la de los 23 años como la de la vejez) dan paso a un rostro desesperado y sufriente que reclama al cielo la redención y la esperanza, que al igual que en el Mito de Pandora, parece estar al fondo de la caja. Ante esta terrible imagen Picasso parece ironizar otra vez. Si bien el desastre se ha debido a una política de la muerte, a una política de la destrucción y del terror total, es el toro, la quintaescencia del hombre dividido y portador de un *zoon políticón* fundamental, el que cubre protector a la mujer. Picasso parece decirnos que si de la política ha nacido la guerra, de la política puede nacer la esperanza siempre y cuando seamos capaces de descubrir en el juego de claroscuros, qué es lo que se encuentra escondido. Así, muerte y redención, luz y sombra, temor y deseo, cariño y hostilidad, aparecen en los distintos documentos de cultura. El engaño consiste en siempre haberlos visto como pura luz o pura claridad. Si como nos dirá Walter Benjamin, todo documento de cultura es un documento de barbarie, es necesario ubicar en el centro de la cultura su dosis de barbarie, o lo que es lo mismo, al final de cada rayo de luz, ubicar el dolor de todo aquel que ha sido victimado.

## Más allá de la cultura

### Tercera instancia: la cultura como barbarie.

Las terribles experiencias que el hombre fue acumulando a lo largo del siglo XX, han producido una serie de reflexiones críticas sobre lo que la cultura y sus procesos significan. En Occidente ha habido reacciones ya a resultados concretos de estos procesos de civilización que los han dimensionado en algunos casos como de abierta barbarie. Hubo algo que atravesó la Modernidad, ya sea el culto a la ciencia, la técnica o la razón instrumental, que hizo del proceso de cultura algo temible. Ante lo que llamamos *la cultura de Occidente* (y la forma en la que desde aquí se observa) diversos autores han levantado la voz estableciendo críticas puntuales y atinadas sobre el camino y el lugar de llegada al que condujo nuestro propio proceso de acumulación de imperativos derivados. Preguntábamos al principio del capítulo, ¿quién no se sumaría a las grandes esperanzas del programa de la cultura? ¿Quién podría rechazar la visión dadora de mundo que enaltece el pasado glorioso de la tradición, la herencia y la costumbre? Pues bien, a lo largo de la experiencia brutal que representó el siglo XX, podemos encontrar una serie de voces que se han negado a participar en el proceso, señalando de manera crítica los postulados negativos de la cultura y sus actos de apropiación de la realidad. Voces como la de Sigmund Freud, Walter Benjamin y Theodor Adorno se sumarán a las intuiciones de Picasso y Miguel Ángel para mostrar de manera explícita que el proceso de construcción de cultura no puede sino entrañar un anverso profundamente negativo que hiere la condición del hombre y lo coloca en un sitio de total indefensión. Por el camino de la cultura corre también, de forma paralela (como lo vimos en el Guernica), un sendero oscuro, complejo, y virtualmente asfixiante, que al mostrarse en determinadas coyunturas históricas, muestra toda la brutalidad de la que es capaz. Los despliegues que encontraríamos en los museos, en las calles, en los trajes típicos, en los símbolos, en las danzas regionales, en las cosmogonías, en las tradiciones en su conjunto, entrañan el germen de la barbarie en tanto la forma violenta en la que se presenta, transmite y representa. Es tiempo de escuchar estas voces y comenzar a desentrañar la trama que las identidades colocan en el ser del ser humano.

## Sigmund Freud. La cultura como péndulo: de la agresividad a la culpa.

*¡Cuán poderoso obstáculo cultural debe ser la agresividad  
si su rechazo puede hacernos tan infelices como su realización!*

Sigmund Freud

### El malestar como cultura

El primer momento de crítica a lo que significa la cultura lo podemos encontrar en la obra del austriaco Sigmund Freud, autor que a decir de Gershom Scholem forma parte de un grupo de escritores que aún siendo parte de una tradición nacional, cuentan con la experiencia continua de un *cierto exilio*, una cierta extranjería.<sup>143</sup> Como se mencionó anteriormente, si bien la cultura sugiere un entramado de actos constituyentes de la estructura de los individuos y sus comunidades, también puede ser leída a la luz de diversas críticas que situarían precisamente en ella fenómenos negativos que instauran una suerte de *malestar* o insatisfacción. En esta línea encontramos las tesis de Freud. En su obra de 1929 titulada *El malestar en la cultura*, el padre de la escuela psicoanalítica realiza un seguimiento puntual a las causas que han hecho de la cultura un problema más que una solución. El eje principal de la obra lo sitúa nuestro autor a partir de una serie de preguntas, aparentemente muy sencillas, a partir de las cuales inicia una descripción acerca de los motivos de las acciones humanas, tanto individuales como colectivas. Freud se pregunta en primera instancia, ¿qué fines y propósitos de la vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar de ella? Ante esta pregunta la respuesta parece mostrarse de manera inequívoca: aspiran a la felicidad, desean llegar a ser felices o a no dejar de serlo<sup>144</sup>. ¿Pero qué podríamos entender por felicidad? De la mano de nuestro autor podemos acceder a una definición clara de lo que este concepto sugiere, si entendemos la felicidad como una *satisfacción*. Lo que en el

<sup>143</sup> Scholem, Gershom. "Walter Benjamin", en *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos*. Edición de Rolf Tiedemann. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 1998. pág. 28.

<sup>144</sup> Freud, Sigmund. "El malestar en la cultura" en *Obras Completas*. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981. pág. 3024. Más adelante el propio Freud afirmará: "No nos asombre que el ser humano ya se estime feliz por el mero hecho de haber escapado a la desgracia, de haber sobrevivido al sufrimiento." pág. 3025.

sentido más estricto se llama felicidad, surge de la satisfacción, casi siempre instantánea, de necesidades acumuladas que han alcanzado elevada tensión y de acuerdo con esta índole sólo puede darse como un fenómeno episódico.<sup>145</sup> Sin embargo, al asunto de la felicidad y las formas de alcanzarla se le sumaría el problema de aquellas circunstancias que impiden esta satisfacción plena. Estas circunstancias pueden ser caracterizadas como un *sistema de sufrimiento*. Según Freud, el anverso de la felicidad, es decir el sufrimiento, amenaza la existencia de los individuos por tres flancos: desde el propio *cuerpo*<sup>146</sup> condenado a un deterioro constante dada su propia naturaleza (vejez, enfermedades, dolor, etc.) desde el *mundo exterior* siempre violento en sus mostraciones para con el hombre (terremotos, peste, sequías, etc.), y por último desde las *relaciones con otros seres humanos* agrupado en colectividades políticas. En lo relativo a las dos primeras características, afirma el vienés, los juicios que realizamos no pueden ir demasiado lejos. Dada la composición del cuerpo humano y su relación necesaria con la naturaleza, hemos aceptado ya nuestra situación de contingencia. Hemos aceptado ya con resignación que ocupamos un lugar variable en la órbita del medio ambiente al cual no podemos dominar a cabalidad aunque hayamos avanzado un trecho ya largo de este camino. Ahora bien, en lo que toca a la tercera característica la historia es muy diferente. Si la contemplación de la naturaleza de cierta forma constituye una visión ante lo inconmensurable, ante lo de alguna manera *dado*, la posición frente a las construcciones ya humanas es muy distinta. Por medio de la agrupación de seres humanos se dio la creación de un *orden* distinto al natural que contenía en su diseño el programa de satisfacción siempre anhelado. Freud señala correctamente que no atinamos a comprender por qué las instituciones que nosotros mismos hemos creado no habrían de representar más bien protección y bienestar para todos. Si consideramos cuan pésimo resultado hemos obtenido precisamente en este sector de la prevención contra el sufrimiento, comenzamos a *sospechar* que también aquí podría ocultarse una porción de la indomable naturaleza, tratándose en esta vez de la propia constitución psíquica.<sup>147</sup> Esta serie de instituciones es lo que podemos denominar

---

<sup>145</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3025.

<sup>146</sup> Tema recurrente en la fenomenología de su tiempo. Cfr. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Fondo de Cultura Económica. México. 2005. Y Merleau-Ponty. *La fenomenología de la percepción*. Planeta-Agostini. Barcelona. 1985.

<sup>147</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3031.

cultura. Freud, al igual que Malinowski, ubica el desarrollo cultural en la formación de instituciones creadas de manera secundaria, no natural, cuyo fin último sería, por lo menos en teoría, asegurar la vida de los hombres y ofrecerles una protección ante el propio ambiente. El resultado tentativo consistiría en un bienestar común que previera el sufrimiento y *domara* la naturaleza humana. Sin embargo, este conjunto de instituciones creadas con el objetivo de otorgar un bienestar, sería en sí mismo el causante de una serie de sufrimientos. En palabras de Freud, es innegable que todos los recursos con los cuales intentamos defendernos contra los sufrimientos amenazantes *proceden precisamente de esa cultura*.<sup>148</sup> Para nuestro autor es clara la tesis de que el individuo ha creado una casa, un hogar, que súbitamente le aparece como cárcel en la medida en la que no puede soportar el grado de frustración que le impone el fracaso constante de no poder acceder a las metas que el propio estándar cultural le dicta: *nadie cabe ahí*. En un análisis más fino, Freud caracteriza el estándar cultural en un primer momento basado en la soberbia humana producida a partir del dominio de la naturaleza. En el curso de las últimas generaciones la humanidad ha realizado extraordinarios progresos en las ciencias naturales y en su aplicación técnica, afianzando en medida otrora inconcebible su dominio sobre la naturaleza. El hombre se enorgullece con razón de tales conquistas, pero comienza a *sospechar*<sup>149</sup> que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz.<sup>150</sup> Es por esto que se requiere un análisis completo de lo que la cultura significa. Para Freud este término designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre de la naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí.<sup>151</sup> Realizando un estudio que se aproxima a la visión antropológica, nuestro autor hace un conteo sobre los actos de cultura presumiblemente más significativos. Freud escribe, consignaremos como primeros actos culturales el empleo de herramientas, la dominación del fuego y la construcción de habitaciones. Con las herramientas el hombre perfecciona sus órganos,

---

<sup>148</sup> Freud. *Op. cit.* pág.3031

<sup>149</sup> Recordemos que Freud junto con Marx y Nietzsche han sido denominados miembros de la Escuela de la Sospecha. Ver Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI. México.

<sup>150</sup> Freud. *Op.cit.* pág. 3032.

<sup>151</sup> Freud. *Op.cit.* pág. 3032.

tanto los motores como los sensoriales, o elimina las barreras que se oponen a su acción. Las máquinas le suministran gigantescas fuerzas que puede dirigir, como sus músculos, en cualquier dirección; gracias al navío y al avión ni el agua ni el aire consiguen limitar sus movimientos. Con la lente corrige los defectos de su cristalino y con el telescopio contempla las más remotas lejanías; merced al microscopio supera los límites de lo visible impuestos por la estructura de su retina. Con la cámara fotográfica ha creado un instrumento que fija las impresiones ópticas fugaces, servicio que el fonógrafo le rinde con las no menos fugaces impresiones auditivas, constituyendo ambos instrumentos materializaciones de su innata facultad de recordar; es decir, de su memoria. Con ayuda del teléfono oye a una distancia que aun el cuento de hadas respetaría como inalcanzables. La escritura es, originalmente, el lenguaje del ausente; la vivienda, un sucedáneo del vientre materno, primera morada cuya nostalgia quizá aun persista en nosotros, donde estábamos tan seguros y nos sentíamos tan a gusto.<sup>152</sup> Un cuento de hadas señala nuestro autor. La realización de la técnica y su fabuloso despliegue de instrumentos son las grandes conquistas de la cultura en este *primer plano*. A partir de estas reflexiones, Freud concluirá una de las aseveraciones más contundentes de su obra: *el hombre ha llegado a ser un Dios con prótesis*.<sup>153</sup> Sin embargo, nos recuerda, no debemos olvidar que tampoco el hombre de hoy se siente feliz en su semejanza con Dios. En un segundo momento, Freud atribuye como actos de cultura a aquellas actividades humanas de carácter productivo que no reflejan una utilidad directa en la vida material de los hombres. En este sector, el ejemplo que plantea es el de la ornamentación floral de espacios libres urbanos, o bien el empleo de flores con propósitos puramente de decoración. Sin apuntarlo explícitamente, es posible pensar que Freud hace una referencia al arte y sus diversas formas de mostración. De ser verdadera esta interpretación, Freud remite al arte y sus expresiones a un ámbito de la cultura que fija significaciones y determina una forma de ser del mundo al que los hombres acceden o desean acceder. Por medio del término arte, bien lo sabemos, el hombre crea objetos privilegiados, casi sagrados, cargados de una alta significación. En tanto productos del trabajo humano privilegiados, estos abren un mundo, dan cuenta del pasado y las veces pronostican el futuro por venir. De esta forma el espectro del arte significa la creación de documentos que dan cuenta de los patrones del sistema cultural,

---

<sup>152</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3034.

<sup>153</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3034.

pero de la misma manera dan pautas de acción y de comprensión del mundo.<sup>154</sup> Para Freud la pauta principal que se puede reconocer en estos accesorios aparentemente inútiles es la belleza, concepto que se complementaría, por lo menos en Occidente, con la exigencia hacia el *orden* y la *limpieza*. Belleza, orden y limpieza como ejes culturales, obras únicas del ingenio humano. Si bien la limpieza, señala Freud, no le es accesible al ser humano a partir de la contemplación de la naturaleza, el orden le ha sido copiado de manera prístina. Este orden cuyo beneficio es innegable, permite al hombre el máximo aprovechamiento de espacio y tiempo. Cabría esperar que se impusiera desde un principio y espontáneamente en la actividad humana, pero por extraño que parezca no sucedió así. El hombre manifiesta más bien en su labor una tendencia natural al descuido, a la irregularidad y a la informalidad, siendo necesarios arduos esfuerzos para conseguir encaminarlo a la imitación de modelos celestes.<sup>155</sup> Es por esta razón que la tendencia al orden aparezca como *de segunda naturaleza*, esto es, como un acto cultural, promovido desde la regulación extrínseca delegada a los imperativos político-sociales. Esta tendencia al orden, como ha quedado claro desde el capítulo anterior, ha sido objeto de las más profundas reflexiones sobre todo cuando refiere la relación entre el hombre y los otros individuos, esto es, la relación política. Orden aparece en Freud como un eje cultural a partir del cual los hombres se sujetarán a preceptos colectivos que dibujarán desde el comienzo el malestar que se señalaba anteriormente. Un tercer momento de caracterización de la cultura según Freud, debe darse a partir del seguimiento de la valoración y el culto de las “actividades psíquicas superiores”, tales como las producciones intelectuales y científicas, o por la función directriz que la vida humana concede a las ideas. Para Freud este nivel de acciones lo comparten los sistemas religiosos, las especulaciones filosóficas, y las llamadas *construcciones ideales*, esto es, las ideas de perfección que el individuo se da en tanto persona, Nación o incluso humanidad, así como las pretensiones que establece basándose en tales postulados. En este marco podemos situar las cosmogonías y cosmologías que las distintas culturas hacen, refiriendo su experiencia personal, ya presente, ya ancestral, a un universo del que ellos forman parte como un conglomerado de símbolos y pertenencias. En esta llamada construcción ideal aparecen todos los discursos de las esencias y de las diversas formas de construcción de

---

<sup>154</sup> Como se verá más adelante con Benjamin.

<sup>155</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3035.



identidad. Desde la tierra como la madre en las culturas primitivas, hasta el iPod como extensión del *cuero sin órganos* en Occidente, éste es el lugar de la red-cultura, donde detonan los símbolos y las significaciones que asocian lo particular con lo universal y lo propio, en la conformación de lo extraño. Los mitos originarios, las leyendas fundantes, las tradiciones, los valores, encuentran en este momento de la cultura su habitación perfecta, pues diseñan el tipo de hombre y mujer que habrá de construirse según el canon de la especulación trascendente en cada caso. Los relatos, la ciencia, las religiones y las creencias de todo tipo, son diseños humanos que reflejan la forma de entender un mundo y proveen, al mismo tiempo, de una forma de entender la relación del hombre con éste. Evidentemente este nivel es el más peligroso, pues si bien es el lugar de las ideas, también es el lugar de las creencias, y como bien sabemos la historia prueba que mientras con las ideas puede existir un flujo de transformación constante, las creencias arraigan el peligro de la inmovilidad y en el anquilosamiento. En ellas se juega buena parte de la insatisfacción del hombre que no comprende el movimiento de lo que considera su casa. Como último momento característico de una cultura, y quizá el más relevante para efectos de esta tesis, encontramos aquel que nos remite a la forma en la que los individuos intentan regular las relaciones que mantienen entre sí, esto es, las relaciones sociales que conciernen al individuo en tanto vecino, colaborador u objeto sexual de otro, en tanto que miembro de una familia o un Estado.<sup>156</sup> En este momento Freud, a la manera de Rousseau, realiza una radiografía de la evolución del hombre en sociedad: la vida humana sólo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos, que se mantiene unida frente a cualquiera de estos. El poder de tal comunidad se enfrenta entonces, como derecho, con el poderío del individuo que se tacha de fuerza bruta. Esta sustitución de la potencia individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura. Su carácter esencial reside en que los miembros de este colectivo *restringen* sus posibilidades de satisfacción, mientras que el individuo anterior (pre-civilizado) no reconocía semejantes limitaciones. Esto es, a diferencia de los postulados iusnaturalistas que mayormente aceptan un *ceder* por parte de los individuos, en Freud este acto tiene una significación de *renuncia* que provoca una represión en las pulsiones de los individuos. Así pues, el primer requisito cultural es el de la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico una vez establecido ya no será violado a favor de un

---

<sup>156</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3036.

individuo sin que esto implique un pronunciamiento sobre el valor ético de semejante hecho.<sup>157</sup> En este marco el primer problema que aparecería sería el de la *libertad individual*. En una colectividad sujeta al constante escrutinio de los otros, y dirigida en todo momento por un orden jurídico, la libertad no aparecería como un bien de la cultura, sino por el contrario, estaría sujeta a todas las restricciones que la propia cultura le establece. Por consiguiente, el anhelo de libertad se dirige precisamente contra determinadas formas y exigencias de la cultura o bien contra esta en general. Buena parte de las luchas en el seno de la humanidad giran alrededor del fin único de hallar un equilibrio adecuado (es decir que de felicidad a todos) entre estas reivindicaciones individuales y las colectivas (ya culturales). Uno de los problemas del destino humano es el de si este equilibrio puede ser alcanzado en determinada cultura o si el *conflicto* en sí es inconciliable.<sup>158</sup> Nuevamente nos encontramos con una tesis que venimos arrastrando desde el capítulo anterior y consiste en identificar la vida colectiva de los individuos a partir no del orden sino del conflicto. Para Freud es muy importante señalar que al interior de la cultura existe un mecanismo de resistencia que en sus entrañas tiene latente el problema del conflicto. La cultura no es asunto de una paz armoniosa ni de una tendencia a la constante mejoría en virtud de la perfección, sino de un conflicto perenne, que por lo menos en este momento, se desarrolla entre los diversos proyectos que el ser humano tiene en tanto ontológicamente libre. Este reconocimiento de la libertad como ruptura del orden es capital por que ya desde estos momentos podemos ir apreciando a la cultura como negación de la libertad y como entretejimiento de una red de constantes que apuntan directamente a la insatisfacción, o en palabras de nuestro autor, a un malestar en el ser humano. La libertad será el caballo negro que aunque la cultura trate de domesticar, no cesará de moverse violentamente, provocando o bien la liberación del individuo, o bien el hundimiento de éste en procesos negativos que constituirán un camino de autodestrucción de sí mismo, y peor aún, de los otros miembros de su colectividad. Para Freud una pista importante en el descubrimiento de este momento de la cultura se encuentra en el precepto “amarás al prójimo como a ti mismo”. Para poder realizar un análisis de este precepto Freud nos pide que adoptemos una actitud ingenua, como si la oyéramos por vez primera: entonces no podremos contener un sentimiento de asombro y

---

<sup>157</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3036.

<sup>158</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3037.

extrañeza. Pero, ¿por qué tendríamos que hacerlo? ¿De qué podría servirnos? Y ante todo, ¿cómo llegar a cumplirlo? ¿De qué manera podríamos adoptar semejante actitud?<sup>159</sup> La respuesta de Freud es por lo demás significativa y nos ofrece un planteamiento radicalmente diferente a los dictados de la moral en Occidente: examinándolo con mayor detenimiento, me encuentro con nuevas dificultades. Este ser extraño no sólo es en general indigno de mi amor, sino que, para confesarlo sinceramente, merece mucho más mi hostilidad y aun mi odio. No parece alimentar el mínimo amor por mi persona, no me demuestra la menor consideración. Siempre que le sea de alguna utilidad, no vacilará en perjudicarme, y ni siquiera se preguntará si la cuantía de su provecho corresponde a la magnitud del perjuicio que me ocasiona. Más aun: ni siquiera es necesario que de ello derive un provecho; le bastara experimentar el menor placer para que no tenga escrúpulo alguno en denigrarme, en ofenderme, en difamarme, en exhibir su poderío sobre mi persona y cuanto más seguro se sienta, cuando más inerte yo me encuentre, tanto más seguramente puedo esperar de él esta actitud para conmigo. Si se condujera de otro modo, si me demostrase consideración y respeto, a pesar de serle yo un extraño, estaría dispuesto por mi parte a retribuírselo de análoga manera, aunque no me obligara a ello precepto alguno. Aun más: si ese grandilocuente mandamiento rezara “amarás al prójimo como el prójimo te ame a ti” nada tendría yo que objetar.<sup>160</sup> Lo que nuestro autor hace al plantear este análisis al precepto cristiano es una vuelta a los autores que la tradición del pensamiento político tacha de marginales y que, como vimos en los postulados de Roberto Esposito, son los que van más allá de las repúblicas ideales y los sistemas políticos normativos. Esto es, recupera al hombre como es y no como debería de ser, una vez mediado por la cultura. La caracterización del hombre en este texto de Freud no es benévola. No se está hablando de un hombre tierno y necesitado de amor. No se está hablando de un ser reactivo que tendería sólo a la defensa ante el propósito de la conservación. Muy por el contrario, se está haciendo la caracterización de un ente dotado de importantes disposiciones instintivas, de las cuales una de ellas, la *agresividad*, surge como condición imprescindible en su naturaleza individual y colectiva. Ante este auto reconocimiento, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para

---

<sup>159</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3044.

<sup>160</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3045.

explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, martirizarlo y matarlo.<sup>161</sup> Freud parece continuar la línea trazada por Esposito a partir de Maquiavelo y Agustín. La tendencia a la agresividad que podemos reconocer en el otro, dado que la podemos reconocer en nosotros mismos, es la razón que decide nuestra relación con los seres humanos *que reconocemos como iguales* en nuestro sistema de cultura, imponiéndole a esta un necesario despliegue de preceptos morales, jurídicos y conductuales. Debido a esta primordial hostilidad entre los hombres, dice Freud, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración. En este momento es necesario abrir un comentario sobre el reconocimiento del otro en términos culturales. Si todo lo antes dicho es verdad, es posible pensar que la propia idea de *igualdad* es resultado de un despliegue cultural. De manera que desde la misma cultura es posible distinguir salvajemente, a los iguales de los diferentes. Es más, es posible diseñar todo un sistema de no-iguales, de diferentes, que al ser desnaturalizados, signifiquen entes de nivel menor, o de espectro menos significativo. El ideal de las razas, de las clases, y en último término de la multiculturalidad, puede realizar un diseño muy pormenorizado de lo que significa lo no-igual, lo no-idéntico, con el sólo propósito de la violencia vía la exclusión. Freud lo expresa así: evidentemente, al hombre no le resulta fácil renunciar a la satisfacción de estas tendencias agresivas suyas; no se siente nada a gusto sin esa satisfacción. Por otra parte, *un núcleo cultural más restringido ofrece la muy apreciable ventaja de permitir la satisfacción de este instinto mediante la hostilidad frente a los seres que han quedado excluidos de aquel*. Siempre se podrá vincular amorosamente entre sí a mayor número de hombres, con la condición de que sobren otros es quienes descargar los golpes.<sup>162</sup> Pero independientemente de esta salida política de construcción de la *otredad* (con el objetivo último de devastarla por medio de la agresión), ¿a que otros recursos apela la cultura para coartar la agresión que le es antagónica, para hacerla inofensiva y quizá para eliminarla? El creador del psicoanálisis, desarrolla una teoría de corte analítico que pone sobre la mesa datos complejos sobre la estructura de la psique humana, y que tiene como finalidad explicar el cauce que toma esta agresividad a nivel individual entre los hombres. Según Freud, la agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad

---

<sup>161</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3046.

<sup>162</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3048.

al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *súper-yo* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de conciencia (moral), despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo de buen grado habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo súper-yo y el yo subordinado al mismo, la calificamos de *sentimiento de culpabilidad*, se manifiesta bajo la forma de *necesidad de castigo*. Por consiguiente, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitando a este, desarmándolo y haciéndolo vigilar por una instancia alojada en su interior, como una guarnición militar en la ciudad conquistada.<sup>163</sup> Así, el sentimiento de culpabilidad tendría dos orígenes, por un lado el miedo a la autoridad, física, institucionalizada en documentos de cultura de todo orden, y por el otro el planteado desde la teoría de Freud, es decir, el temor al súper-yo. El primero obligaría a renunciar a la satisfacción de los instintos, el segundo impulsa además al castigo dado que no es posible ocultar ante el súper-yo la persistencia de los deseos prohibidos.<sup>164</sup> Dado que la cultura obedece a una pulsión erótica interior que la obliga a ubicar a los hombres en una masa íntimamente amalgamada, sólo puede alcanzar este objetivo mediante la constante y progresiva acentuación del sentimiento de culpabilidad. Si la cultura es la vía ineludible que lleva de la familia a la humanidad entonces, a consecuencia del innato conflicto de *ambivalencia*, a causa de la eterna querrela entre la tendencia a amor y de la muerte, la cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad que quizá llegue a alcanzar un grado difícilmente soportable para el individuo.<sup>165</sup> Por lo tanto, en la teoría de nuestro autor, el sentimiento de culpabilidad es el problema más importante de la evolución cultural. Es el precio que se debe pagar por el progreso de la cultura, el océano en el que la ya de por sí instantánea felicidad se ahoga irremediabilmente. Otro punto clave en la teoría analítica de Freud consiste en postular que es posible tender un puente entre el análisis de la conciencia individual, y la estructuración de la cultura. Realizando una serie de analogías sobre las estructuras de ambas instancias, Freud concluye la existencia de un *súper-yo colectivo* que dota al hombre de una enorme complejidad en su evolución cultural. Tal como el planeta gira en torno de su astro central además de rotar alrededor del propio eje,

---

<sup>163</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3053.

<sup>164</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3056.

<sup>165</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3059.

señala Freud, así también el individuo participa en el proceso evolutivo de la humanidad recorriendo al mismo tiempo el camino de su propia vida. Tal como fatalmente deben combatirse en cada individuo las dos tendencias antagónicas, la de la felicidad individual y la de unión humana, así también han de enfrentarse por fuerza, disputándose el terreno, ambos procesos evolutivos: el del individuo y el de la cultura.<sup>166</sup> Este súper-yo cultural habría elaborado, dada su constitución, sus propias reglas y significaciones, conteniéndolas en lo que Freud denomina una *ética*. Estos sistemas éticos constituirían la principal esperanza para el hombre de acceder a un mundo con mayor rango de felicidad. De esta esperanza podemos rastrear la inmensa vulnerabilidad del campo de lo ético. Esta ética debe ser concebida como una tentativa terapéutica, como un ensayo destinado a lograr mediante un imperativo del súper-yo lo que antes no pudo alcanzar la restante labor cultural. Ya sabemos que en este sentido el problema consiste en eliminar al mayor obstáculo con que tropieza la cultura: la tendencia constitucional de los hombres a agredirse mutuamente.<sup>167</sup> De esta forma, la misma caracterización crítica que se realiza al súper-yo individual, puede ser hecha al súper-yo cultural, a saber, con la severidad de sus preceptos y prohibiciones se despreocupa demasiado de la felicidad del yo, pues no toma debida cuenta de las resistencias contra el cumplimiento de aquellos, de la energía instintiva del ello y de las dificultades que ofrece el mundo real. Instituye un precepto y no se pregunta si al ser humano le será posible cumplirlo.<sup>168</sup> Finaliza Freud su crítica a la cultura en este texto recordando que el mandamiento “amarás a tu prójimo como a ti” mismo significa el rechazo más intenso de la constitución humana en tanto negación de su agresividad y que constituye un excelente ejemplo de la actitud anti psicológica que adopta el yo cultural. La cultura se despreocupa de todo esto, limitándose a decretar que cuanto más difícil sea obedecer el precepto tanto más merito tendrá su acatamiento.

---

<sup>166</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3064.

<sup>167</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3065.

<sup>168</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3066. Cfr. Reyes Mate. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de Historia"*. Trotta. Madrid. 2006. pág. 62.

### De la restricción a la prohibición: *Tótem y tabú*.

Sin embargo, *El malestar en la cultura* no es el único texto dedicado al análisis de la cultura y sus implicaciones en la vida del hombre. En *Tótem y tabú*, texto escrito en 1913, Freud realiza un detallado seguimiento a la forma en la que los hombres construyen un sistema simbólico de restricciones y una vida moral dependiente de estas. Para Freud, el tabú es la quintaesencia de la prohibición humana pues en su obligatoriedad se juegan una serie importante de cosas. Si deseamos entender cómo es que funciona esta idea, capital en la teoría psicoanalítica, debemos partir de una serie de consideraciones. En primera instancia, el tabú no es un imperativo que se derive meramente de una tradición moral o religiosa, esto es, al extraer de sí mismo su propia autoridad, carece de un fundamento, su origen nos es desconocido. En segundo lugar, el tabú designaría, en términos generales, el carácter sagrado de una persona o un objeto, al tiempo que establece una prohibición inherente en éstos. Habría varios tipos de tabúes que van desde los “naturales” provenientes de una fuerza misteriosa de las cosas (que denomina con el término *mana*), hasta los “transmitidos”, es decir, transferidos de los objetos y/o las personas, a otros objetos y/o personas, pasando por una catalogación “intermedia” que combinaría ambas propiedades. Los fines de los tabúes son múltiples pues mientras algunos servirían para proteger a un grupo determinado de personas (sacerdotes, jefes, mujeres, niños, etc.) otros servirían para prevenir fenómenos naturales o incluso preservar a los hombres de los designios divinos. En cualquier caso, como tercera característica importante, la violación al tabú traería inmediatamente una reacción negativa, generalmente un castigo, que aunque en un primer momento estaba introyectada en el pensamiento de los hombres, después pasó a ser legislada por la propia comunidad. Todas estas prohibiciones parecen reposar sobre la teoría según la cual dependería su necesidad de la existencia de determinadas personas o cosas que entrañarían una fuerza peligrosa, transmisible por el contacto, como un contagio.<sup>169</sup> Para nuestro autor, existe la intuición de que los principios del tabú, observables en las culturas antiguas e incluso en las zonas “salvajes” de su tiempo, no están lejanos a nuestra forma de entender muchos principios morales. Recurriendo a los postulados de Wilhelm Wundt, afirma que si entendemos por tabú toda prohibición impuesta por el uso y la costumbre o expresamente formuladas en leyes de tocar un objeto o a una persona, aprovecharse de ésta o servirse de ciertas

<sup>169</sup> Freud, Sigmund. *Tótem y tabú*. Alianza Editorial. Madrid. 2009. pág. 31.

palabras prohibidas, se ha de reconocer que no existe un solo pueblo ni una sola fase de la civilización en los que no se haya dado tal circunstancia.<sup>170</sup> Para entender mejor la idea del tabú, es necesario comprender que en el ejercicio de la restricción existe un juego de *ambivalencia* muy claro. Por un lado los hombres están conscientes de la instauración de la norma y de las consecuencias que violarla genera (incluso pueden estar conscientes de la necesidad de ella), sin embargo, en su *inconsciente* no desearían nada más que su violación aunque sienten temor por ella. Le temen precisamente porque la desean, y el temor es más fuerte que el deseo. Para Freud las dos prohibiciones tabúes más importantes las podemos rastrear en el mito del parricidio original propio del totemismo. Cuenta el vienés, apoyado en Darwin y Atkinson, que un primer momento el hombre se reunió en pequeños grupos denominados “hordas” cuya característica principal era el dominio severo, así como la conducción política, por parte de un macho poseedor de una edad determinada y una fuerza importante. Este macho, además de dictar las conductas, se apropiaba de todas las hembras del grupo y castigaba al resto de los machos jóvenes cuando reportaban alguna acción impropia. Esta formación comunitaria en algún momento determinado habría producido el malestar y el encono de los machos jóvenes quienes decidieron aliarse contra el padre y eventualmente asesinarlo y, de hecho, comer su cuerpo. Las nuevas circunstancias, el paso de la horda al clan fraterno totemístico, habrían hecho que se realizara un cambio significativo en las costumbres del grupo imponiendo una serie de restricciones que de ser violadas se castigarían con la muerte. Una de esas restricciones, quizá la más importante en el esquema freudiano, tiene que ver con el incesto. Por acuerdo de los hombres de la horda, quedaba absolutamente prohibido tener actividad sexual con las hembras pertenecientes al mismo grupo. Con esto se creaba la idea-tabú de la *exogamia*. Una vez destruido el poder paterno, su fuerza característica se simbolizó en un tótem que consagraba la imagen física de algún animal (comer la carne de este animal, sería la segunda restricción fundamental cuya violación era acreedora igualmente a la pena capital). De la misma manera, con el parricidio se dio paso a una comunidad matriarcal más libre que, aunque rechazaba la idea del padre fuerte, mantenía una actitud de ambivalencia, pues a la vez de mostrar un odio, también detentaba una fijación de amorosa admiración al macho muerto. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo, le

---

<sup>170</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 33.



amaban y admiraban. Después de haberle suprimido y haber satisfecho su odio y su deseo de identificación con él, tenían que imponerse, en ellos, los sentimientos cariñosos antes violentamente dominados por los hostiles.<sup>171</sup> La libertad y la renunciación de esta, nos da la prueba innegable de la existencia del deseo de la violación de la norma. El tema de la ambivalencia es de gran importancia para la explicación freudiana. Realizando una comparación metódica, a la que regresará en otros textos, la propuesta de Freud consiste en trazar líneas de similitud entre el desarrollo del tabú y alguna psicopatología, en este caso la *neurosis obsesiva*. Para Freud un rasgo importante de dicha enfermedad es un exceso de cariño. Este exceso de cariño aparece siempre en aquellos casos en los que junto al cariño predominante existe una corriente contraria, inconsciente, de hostilidad.<sup>172</sup> En el caso de los antiguos un ejemplo de ambivalencia lo podemos encontrar en el hecho de que a pesar de que comer la carne del animal totémico (la evolución simbolizada del poder del padre) es tabú, una vez al año algunas comunidades organizaban una fiesta donde el alimento principal de la ceremonia consistía en pedazos de carne de este animal. Analizar el tabú y el problema de la ambivalencia es fundamental en la crítica de la cultura freudiana porque para nuestro autor, desde el análisis de los tabúes, es posible dar luz sobre el origen y naturaleza de la conciencia moral moderna. Sin violentar las nociones, puede hablarse de una conciencia y de un remordimiento tabú resultante de la transgresión de alguno de ellos. La conciencia tabú constituye, probablemente, la forma más antigua de conciencia moral.<sup>173</sup> De ser esto así, la conciencia moral no sería sino la percepción interna de la repulsa de determinados deseos. También la conciencia moral nace de una ambivalencia afectiva inherente a determinadas relaciones humanas y tiene por condición aquella misma que hemos asignado al tabú y a la neurosis obsesiva, la de que uno de los dos términos de la oposición permanezca inconsciente y quede mantenido a un estado de represión por el otro, obsesivamente dominante.<sup>174</sup> Con estas afirmaciones, el padre del psicoanálisis recurre a su teoría recordando que los procesos propios del inconsciente a diferencia de los pertenecientes a la vida consciente, detentan una libertad inconmensurable. Un impulso inconsciente, nos recuerda, no ha nacido necesariamente allí donde vemos que se manifiesta, sino que puede provenir de una fuente por completo

---

<sup>171</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 167.

<sup>172</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 63.

<sup>173</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 84.

<sup>174</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 85.

distinta, puede haber recaído al principio sobre otras personas y otras relaciones y no hallarse en el lugar en el que comprobamos su presencia. Entonces, a partir del análisis de *Tótem y tabú*, y su relación con la neurosis obsesiva, podemos realizar las consideraciones siguientes. Si bien es cierto que la cultura consiste en un entramado de contenidos reconocibles e identificables en una tradición, existen fuerzas transversales que atravesarían la pluralidad de los tejidos culturales. Una de estas fuerzas queda en evidencia cuando se analiza el tema del tabú. Al ignorar su origen, y aceptar su carácter autónomo, podemos afirmar que la *culturalidad* de las prohibiciones da cuenta de un síntoma claro del ser humano en cuanto tal. Si aceptamos que el sistema de restricciones es un común denominador de las culturas desde la antigüedad, podemos estar en posición de afirmar que el binomio castigo-deseo es una presencia constante que daría origen por lo menos a dos interpretaciones de la cultura. La primera desde el análisis del *equivalente consciente*, que dejaríamos a la Antropología, y la segunda basada en el análisis de lo inconsciente que, como hemos visto, porta una carga de hostilidad, agresividad y culpa que debe ser estudiada. En todo lo sagrado, asunto que incluiría no sólo a los dioses sino también a determinados productos o acciones humanas, ya individuales, ya colectivas, existiría un proceso de ambivalencia. El descubrimiento de esta ambivalencia no hace sino poner de manifiesto la cara anversa, oscura, inconsciente de una hostilidad, de un deseo de violencia que portaría en sí misma una gratificación. Si bien la violación al tabú lleva implícita un castigo, que igualmente puede ser introyectado o ya matizado por las instituciones sociales, la misma violación, incluiría un deseo oculto, reprimido, de ser llevado a cabo. En el centro de la cultura, sus ritos, sus predilecciones y sus prohibiciones volvemos a encontrar un factor de violencia implícito que porta la gratificación de la satisfacción de un deseo. No debemos olvidar esta cara literalmente oculta y su análisis porque en ese olvido se estaría jugando la posibilidad de ser engañados de nueva cuenta por el programa totalizador de la cultura.

### **Latencia y repetición. Moisés y la religión monoteísta.**

Un último texto que debe ser considerado en la obra freudiana crítica de la cultura es el titulado *Moisés y la religión monoteísta*. En este texto de madurez, el vienés recupera algunos temas descritos en *Tótem y tabú*, actualizándolos en el estudio de la religión judía

y algunas de sus características principales. En primer lugar, Freud desea replantear el mito bíblico de Moisés presentando una nueva concepción antropológica de este personaje histórico. El patriarca hebreo, lejos de haber sido el niño judío rescatado milagrosamente de las aguas, víctima de la persecución faraónica, habría sido un noble egipcio férreo seguidor de las doctrinas religiosas impuestas en la Dinastía XVIII por el faraón Ikhnaton (Akenatón). Estas doctrinas postulaban que, sobre la multiplicidad de dioses existente en el panteón egipcio, existía de un Dios único y universal. La idea de tender a un sólo Dios tendría como propósito dar unidad política al Imperio, así como instituir la religión de Atón como doctrina de Estado. Sin embargo, con el paso del tiempo y a la caída del rey egipcio, estas consideraciones teológicas caen en desuso y el retorno de la casta sacerdotal al poder hace que sean olvidadas y desterradas. Thothmés, nombre egipcio que Freud da a Moisés, al observar la caída del poder del faraón decide exiliarse a una provincia limítrofe en la que se relaciona con una serie de tribus semitas a las cuales impone tanto sus preceptos religiosos monoteístas, como diversas prácticas culturales que van de la circuncisión<sup>175</sup> a la adopción de distintas leyes alimenticias. Ahora bien, el triunfo de esta cosmogonía no fue inmediato. Después de un tiempo, las tribus judías deciden regresar a su antiguo sistema de creencias politeístas y, en algunos casos, totémicas, y rechazan las enseñanzas de su patriarca, al que de hecho en algún momento dan muerte. A pesar de esta ruptura en la tradición mosaica, Freud reconoce la existencia de un dispositivo psíquico que denomina *latencia*, a partir del cual el *yo*, en este caso el *yo colectivo* del pueblo judío, mantuvo escondidos los preceptos de su patriarca durante un tiempo, pero de alguna manera no desaparecieron por completo. Esto es, se mantuvieron latentes, subyacentes, en la tradición oral y escrita del pueblo, esperando el momento propicio para restablecerse. Este primer periodo de encuentro del pueblo judío con las ideas mosaicas, es para Freud equivalente a las primeras impresiones significativas del niño (anteriores a los cinco años) que son olvidadas más tarde. A estas impresiones las denomina *traumas*. Al igual que el niño, el pueblo judío olvida las impresiones iniciales de las leyes de Moisés, pero permanecen en el inconsciente de manera inaccesible al recuerdo y en algunos casos actúan sobre ellas *recuerdos encubridores*. Estas impresiones

---

<sup>175</sup> Es relevante hacer notar la importancia que Freud da a la circuncisión, pues no sólo retoma el mito a partir del cual dicha operación simbolizaría el pacto de Dios con Abraham (Gen, 17), sino que la interpreta en relación directa con el complejo de castración.

olvidadas, nos dice Freud, re-aparecerán en el individuo hasta entrado un periodo de madurez, generalmente la pubertad. Otro dispositivo importante que reconoce Freud es el de *impulso a la repetición* que establece la tendencia a repetir lo que ha sido fijado en la psique por el trauma. Así cuando regresan las impresiones de los traumas, generalmente ponen en conflicto al yo que habría desarrollado ya conscientemente un mecanismo de defensa determinado. Una vez planteadas estas afirmaciones es para Freud relativamente sencillo conjuntar el ejemplo de la vida individual con el de la especie humana en general. El vienes señala, en la vida de la especie humana acaeció algo similar a los sucesos de la existencia individual, es decir, también en aquella ocurrieron conflictos de contenido sexual agresivo que dejaron efectos permanentes, pero que en su mayor parte fueron rechazados, olvidados llegando a actuar sólo mas tarde, después de una prolongada latencia, y produciendo entonces fenómenos análogos a los síntomas por su tendencia y estructura.<sup>176</sup> Creemos poder conjeturar estos procesos y demostrar que sus consecuencias, equivalentes a los síntomas neuróticos, son los fenómenos religiosos.<sup>177</sup> Recurriendo, como mencionábamos anteriormente, a los postulados de *Tótem y tabú*, Freud recuerda en este texto que un primer momento de esta serie de eventos traumáticos existió el parricidio original que dio paso a la formación del tabú del incesto y del respeto al tótem del grupo, representación de la figura castradora del padre con su respectiva ambivalencia. Pero en un segundo momento, esta idea se “copia” en la instauración de un Dios padre exclusivo y todo poderoso. El retorno del padre en la religión mosaica recuerda que cualquier elemento retornado del olvido se impone con energía especial, ejerciendo sobre las masas humanas una influencia incomparablemente poderosa y revelando una irresistible pretensión de veracidad contra la cual queda inerte toda argumentación lógica.<sup>178</sup> Ahora bien, para Freud el retorno de lo olvidado, esto es de lo *reprimido*, tiende a irrumpir en la consciencia bajo tres condiciones: 1) Cuando la fuerza de la contracatexia<sup>179</sup> es disminuida por procesos patológicos que afectan el resto del aparato psíquico, el denominado yo, o bien por una redistribución de las energías catécticas en este yo, como sucede al dormir. 2) Cuando la dotación instintiva anexa a lo reprimido experimenta un reforzamiento

---

<sup>176</sup> Freud, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Alianza Editorial. Madrid. 2010. pág. 98.

<sup>177</sup> Freud. *Op. cit.* M. pág. 98.

<sup>178</sup> Freud. *Op. cit.* M. pág. 104.

<sup>179</sup> Podemos definir la catexia como un proceso por el cual la energía libidinal disponible en la psique es vinculada a la representación mental de una persona, objeto o idea.

particular, como lo ejemplifican cabalmente los procesos de la pubertad. 3) Cuando entre las vivencias actuales aparecen en algún momento impresiones o sucesos tan semejantes a lo reprimido, que son capaces de reanimarlo; en tal caso, el material reciente es reforzado por la energía latente de lo reprimido, de manera que alcanza su efectuación bajo la capa de lo reciente y con ayuda de este.<sup>180</sup> Con tales embates de lo reprimido y del inconsciente manifestándose, es necesario según nuestro autor, olvidar las categorías de análisis cualitativas y tender a un análisis *topográfico*<sup>181</sup> de las diversas áreas que constituyen el aparato psíquico del hombre. Así, debemos reconocer la existencia de una región denominada *yo* que aunque consciente, no accede a la totalidad de los eventos ocurridos. Igualmente debemos poner atención a otra región que denomina el *ello*, que por sí constituye la parte más antigua de la psique. En el ello, señala Freud, actúan nuestros instintos primitivos; todos los procesos del ello permanecen inconscientes. De hecho los procesos del ello se rigen por leyes muy distintas de las del yo. En el ello se encuentra lo reprimido y es el propio yo el que se desarrolla partir de este ello fundamental. Otra región importante es la denominada *súper yo* que, como se dijo antes, constituye un aparato de restricciones morales que adecuan la conducta del individuo en un entorno dado. Para Freud es muy importante reconocer la existencia de una memoria, de cierta forma genética, que conserva las huellas mnemónicas de nuestra herencia arcaica (los recuerdos de las vivencias de nuestros antepasados). Con este reconocimiento se cerraría el hiato existente entre la psicología individual y la colectiva, por lo que es posible rastrear los fenómenos culturales desde los postulados del psicoanálisis. Moisés, desde esta interpretación, habría sido el *gran hombre* (aquel capaz de instituir los medios para la comprensión del mundo), el gran padre (que a su vez habría despertado la huella del parricidio original y la evolución del tótem) que habría fijado una huella in-olvidable en la consciencia de un pueblo que aunque lo rechaza en un primer momento, vuelve a él después de una serie de eventos históricos dando paso a la construcción de la gran religión monoteísta de Occidente. Retomando esta caracterización tanto de la religión como de las formas en las que el aparato psíquico funciona podemos cerrar este apartado con algunas consideraciones importantes. Como quedó expuesto a partir del análisis de *El*

---

<sup>180</sup> Freud. *Op. cit.* M. pág. 117.

<sup>181</sup> Es interesante como Freud abre una brecha, en el corazón de su teoría analítica, al análisis espacial como guía en el estudio de los asuntos del aparato psíquico. Freud. *Op. cit.* pág. 119.

*malestar en la cultura*, el problema fundamental del hombre es la agresividad. Ésta en lugar de encontrar un flujo acorde a su naturaleza es reprimida por un detallado andamiaje cultural que le permite únicamente desplegarse a partir de luchas violentas con los otros, culturalmente diseñados, y con uno mismo, creando así la culpa. Este hombre poseedor de instintos agresivos, tiene así mismo una serie de dispositivos estructurales en su aparato psíquico tales como el yo, el ello y el súper-yo. Algunos de estos pertenecen a su vida consciente y otros a su vida inconsciente. A partir de la lectura de *Tótem y tabú* hemos descubierto que el sistema de insatisfacción que bloquea su acceso a la felicidad, está constituido por una serie de restricciones que han sido impuestas desde tiempos muy remotos y lo colocan en una situación social muy particular. A partir del parricidio original y de la instauración del incesto como ley de comportamiento fundamental el ser humano ha manifestado una ambivalencia que incluye por una parte un amor consciente a las instituciones, así como una admiración a los productos de su cultura, pero de igual forma una manifestación hostil y agresiva que pugna por satisfacer sus deseos violando este frágil orden que se ha dado. Podemos decir con estos descubrimientos que detrás del entramado cultural, de manera anversa, se encuentran instintos pulsionales que le hacen tender a violar el orden establecido cumpliendo con esto una satisfacción reprimida que se mantiene latente en toda la historia de la humanidad. Esto es, en el corazón mismo de la cultura se encuentra una tendencia muy humana de destrucción de la propia cultura y todo lo que ella significa, entre otras cosas el amor al prójimo y el efectivo cumplimiento de los imperativos morales. Cultura y moral se aproximan de tal manera que la destrucción de una supone la desintegración de la otra. Este llamado a la moral que en el aparato psíquico está relacionada con el súper-yo, encuentra en los recónditos territorios del ello un adversario que la cultura no supo ver o ignoró totalmente. Con las reflexiones finales del *Moisés y la religión monoteísta*, podemos cerrar el círculo de la crítica freudiana a la cultura identificando en lo sagrado, pero también en lo *privilegiado por la experiencia humana*, rasgos originarios de barbarie, pues si bien la religión tiende a instaurar un mundo ordenado, los traumas y de nueva cuenta la ambivalencia cuestionan todo el tiempo la pertinencia del orden cultural de la misma manera que un enfermo neurótico cuestionaría la sanidad de su vida psíquica. Cultura e identidad no será en Freud sino la sublimación de la barbarie al portar en sí mismas y su desarrollo histórico el germen de la violencia reprimida y la tendencia, muy pobre, a encontrarles una salida generalmente normada, reglamentada, desde éticas y morales que resultan insuficientes.

Desde Freud podemos acceder a una lectura crítica de los documentos de cultura y en general a toda ella, identificando la terrible carga que pone con sus dictados a la estructura mental de los hombres. Negación sobre negación en movimientos constantes que no hacen sino repetir hasta el cansancio la neurosis obsesiva de los seres humanos, fomentando con más fuerza la violencia que al no encontrar una salida adecuada, se dirigen contra otros seres humanos cuando no contra sí mismo. Cada que enunciamos un yo/nosotros, desde la cultura, estamos apelando a una estructura de diferenciación cultural que perpetua la culpa y fomenta el ya de por sí frágil encuentro entre los individuos. Rompiendo con la tradición del estudio de la cultura, el punto de vista freudiano no hace una reconstrucción entusiasta sobre lo que la cultura significa. Para él la cultura no es lo más precioso que podemos poseer o adquirir en tanto seres humanos. Tampoco es un camino franco hacia la cumbre de una mítica perfección. Para nuestro autor todos esos son prejuicios insostenibles ante la experiencia que le tocó vivir. Sin embargo no es un pesimista que encuentre en la inmovilidad una resignación tibia. A juicio de Freud, el destino de la especie humana será decidido por la circunstancia de si, y hasta qué punto, el desarrollo cultural logrará hacer frente a las perturbaciones de la vida colectiva emanadas del instinto de agresión y de autodestrucción.<sup>182</sup> Cabe esperar que poco a poco lograremos imponer a nuestra cultura modificaciones, que satisfagan mejor nuestras necesidades y que escapen a aquellas críticas. Pero quizá convenga que nos familiaricemos también con la idea de que existen dificultades inherentes a la esencia misma de la cultura e inaccesibles a cualquier intento de reforma. Además de la necesaria limitación instintiva que ya estamos dispuestos a aceptar, nos amenaza el peligro de un estado que podríamos denominar “miseria psicológica de las masas”. Este peligro es más inminente cuando las fuerzas sociales de cohesión consisten primordialmente en *identificaciones* mutuas entre los individuos de un grupo.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3067.

<sup>183</sup> Freud. *Op. cit.* pág. 3049.

### Walter Benjamin. La cultura como barbarie.

*Las reflexiones de Benjamin sobre la historia pertenecen a ese género escaso de los escritos de náufragos, borroneados para ser metidos en una botella y entregados al correo aleatorio del mar.*

**Bolívar Echeverría**

Un segundo momento de crítica a la cultura lo podemos encontrar en la obra del pensador judío alemán Walter Benjamin. Si bien el tema de la cultura se hace presente en toda la obra de este filósofo, para efectos de esta tesis se ha recurrido a sus *Tesis sobre el concepto de Historia* y particularmente a la lectura que de ellas hace el filósofo Manuel Reyes Mate. Reyes Mate en su texto *Media noche en la Historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de Historia*, realiza un seguimiento puntual y detallado sobre el trabajo de Benjamin, sus repercusiones y la influencia que tienen estas tesis en el mundo actual. A pesar de la relativamente reciente aparición de Walter Benjamin en el universo del pensamiento en Occidente<sup>184</sup>, podemos encontrar ya una extensa bibliografía que lo califica como uno de los llamados *avisadores del fuego*, es decir, un testigo que junto con Kafka, Rosenzweig, Cohen, Walser, etc., vivirán un momento especial desde el cual podrán vaticinar, avisar al mundo, los horrores del porvenir. Recordando que Benjamin muere relativamente joven, años antes de la experiencia catastrófica cultural que significaran los campos de exterminio, podemos entender mejor la importancia de sus señales y la urgencia de sus opiniones. Para Reyes Mate existe la posibilidad real de traer a Benjamin al mundo actual dadas sus ideas y su malestar sobre la forma en la que el mundo opera. A pesar de que el contexto político no es el mismo, aun hay muchos asuntos en la vida pública que deben ser analizados a la luz de su pensamiento en líneas como el progreso, la historia, la cultura, etc. Si bien hemos avanzado mucho en la construcción de un mundo que aleja al ser humano de las tinieblas de su condición natural (enfermedades, alta mortalidad, bajas expectativas de vida), aun arrastramos, como en las postrimerías de la civilización, pendientes que tienen que ver con la justicia y la forma en la que nos

<sup>184</sup> Para más referencias sobre esta irrupción del pensamiento de Benjamin ver: Reyes Mate. *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Anthropos. Barcelona. 1997.



relacionamos en el ámbito de lo político. A decir de Reyes Mate, no debemos dejarnos asombrar por la luz a veces tendenciosa de los avances técnicos en ningún área del conocimiento. No debemos dejarnos llevar por el reflejo siempre aparente de las grandes marquesinas que declaran, a su manera, que la historia ha concluido y que la felicidad es sólo un asunto de arreglar cuentas y esperar que el propio devenir del espíritu se plasme de manera afortunada sobre los dinteles de todas las puertas del mundo. Ante esta realidad acabada, luminosa, deslumbrante, de Times Square a la nueva Tian An Men, del espíritu de Dubái a la nueva Brasilia, debemos poner atención a todos aquellos detalles que han salido del marco del éxito y la grandeza. Para poder sobrevivir es necesario poner atención a todo aquello que desde su insignificancia posee la capacidad de revertir el orden de lo aceptado.

### La figura del pensador

Una pista importante para entender la forma en la que Benjamin elabora su crítica y su escepticismo ante la cultura resplandeciente de lo *dado*, la podemos obtener partiendo de la pregunta inicial por la condición de aquel que realiza el propio cuestionamiento. En la medida en la que respondamos esto podemos acceder a una interpretación distinta de lo que la realidad nos ha significado. Para Benjamín la figura del pensador es de importancia capital. Si bien en las *Tesis sobre el concepto de Historia* dibuja a un historiador formado en el materialismo histórico, a lo largo de su obra previa describe al estudioso del mundo como un *paseante* que muestra un *asombro* ante situaciones que al resto de las personas les aparecen como sin importancia, comunes o cotidianas.<sup>185</sup> Una posible interpretación que se trabajará más adelante en esta investigación indica que con esta figura Benjamin abre un lugar al *paseo como movimiento*. Instituye un *espacializar* como cambio posible de horizontes que se empataría con la necesidad de Martin Heidegger de contar con un espacio pleno a partir de la experiencia significativa de los seres humanos. Contrario a otros pensadores de su tradición como Emmanuel Levinas que rescata las figuras marginales de la viuda o el huérfano, Benjamin decide sacar a luz un personaje excepcional al que denomina *flâneur*.

<sup>185</sup> Cfr. Benjamin, Walter. *Libro de los Pasajes*. Akal. Madrid. 2005.

El *flâneur* era básicamente un vagabundo, un hombre que pasea sin rumbo fijo por las calles de las modernas ciudades sin más ruta que la que sus observaciones le trazaban. Este caminante que nuestro autor identifica en la figura del parisino Charles Baudelaire, pero que igualmente podemos relacionar con el propio Benjamin, hacía con su tiempo libre un complejo sistema de observaciones que ocasionalmente editaba en publicaciones de interés reducido. A partir de sus paseos constantes, el *flâneur* había convertido la ciudad en su hogar y se detenía constantemente a observar los detalles de la urbe tal y como los burgueses observaban los interiores de sus bien amuebladas casas. Dotados de una *conciencia geológica*, deambulaban por los pasajes parisinos como una suerte de detectives de la realidad. Cada calle, cada avenida, no era sino una espectacular constelación de objetos que en sí mismos poseían un gran atractivo y un interés especial. Este hombre que en sí mismo representaba un límite paradójico entre lo público y lo privado, había abandonado la seguridad del hogar tradicional burgués para amparar sus soledades dentro de la muchedumbre propia de las metrópolis europeas del XIX.<sup>186</sup>

Consciente de que la riqueza del mundo se encontraba en los pequeños detalles, este “maestro en el arte de las multitudes”, deambulaba por cafés, parques y avenidas a la búsqueda de huellas, fragmentos de objetos cuya nueva interpretación pudiera enfrentar los cánones hermenéuticos establecidos. A partir de lo más sencillo descubre en ellos los aspectos más inesperados, como si leyera en los objetos su vida escondida.<sup>187</sup>

Para Benjamin este *flâneur* era el testigo de la disolución de los individuos en las multitudes donde nadie es totalmente diáfano ni totalmente opaco para el otro.<sup>188</sup> Este eterno viajero que se desplazaba de un espacio a otro, se convierte rápidamente en el principal testigo de un mundo que teje nuevos abandonos, nuevas soledades, aún en el ocupamiento colectivo de las calles y las avenidas. Así, la experiencia de dar cuenta del mundo aparece en las consideraciones de Walter Benjamin, consideraciones propias de un teólogo inclinado a lo profano<sup>189</sup>, a partir de la visión de un humilde caminante que se detiene constantemente para revisar todo aquello que ha sido dejado de lado por la

<sup>186</sup> Benjamin, Walter. “Charles Baudelaire. Un lirico en la época del alto capitalismo”. En *Obras*. Libro I/Vol.2. Abada Editores. Madrid. 2008. pág. 127

<sup>187</sup> Scholem, Gershom. “Walter Benjamin”, en *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos*. Edición de Rolf Tiedemann. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 1998. pág. 16.

<sup>188</sup> Benjamin. *Op. cit.* pág. 138.

<sup>189</sup> Scholem, Gershom. *Op. cit.* pág. 24.

tradición y que incluso aparece como desechos o basura. Serán estos desechos los que den plena cuenta de las posibilidades de una relectura del mundo, pero ya desde otro lado. De esta manera caracteriza Benjamin al intelectual, como un traperero que al alba, malhumorado, gruñendo, empecinado y algo borracho se afana en pinchar con su bastón cachos de frases y trapos de discursos que echa en la carretilla no sin agitar a veces en el ambiente de la mañana con un gesto desaliñado algún trozo de paño desteñido llámese humanismo, interioridad o profundidad.<sup>190</sup> Esta figura enigmática iniciará un cambio radical en los significados de los objetos de cultura, invirtiendo el orden sagrado de las cosas (por lo menos en el capitalismo tardo moderno), al mostrar cómo aquello que tenemos como valioso permanecerá mudo, mientras que los desechos, lo olvidado, constituirán una constelación de referentes universales a los cuales es necesario atender. Figuras de la noche, figuras de la desarticulación, los *flâneurs* se resistirán insistentemente al canto de las sirenas del progreso deteniéndose en el desamparo, la errancia, la indigencia y la locura para encontrar en lo marginal el verdadero sentido de la historia.<sup>191</sup> La idea del *lugar* propio de los traperos en la civilización la podemos encontrar de manera directa en la Tesis VIII, que refiere la existencia de un *estado de excepción*. Un estado de excepción es un determinado momento en el devenir de las colectividades en el cual es creado, al margen de los grupos sociales y su particular forma de entenderse en el mundo, un grupo que es excluido. En el caso de Occidente este estado tiene lugar a partir del desarrollo de la idea del progreso y de una lectura particular de la historia convertida en basamento infraestructural de la propia colectividad, esto es, en cultura. Para Carl Schmidt, refiere Reyes Mate, un estado de excepción sugiere la suspensión de todo el orden existente. Este estado particular, que en Schmidt tiene connotaciones políticas y legales, puede ser leído también como la formación de un punto de vista al margen de lo aceptado que pudiera dar cuenta del propio orden dada su lejanía y la distancia que es obligado a tomar por la propia cultura. Las civilizadas metrópolis se servían de dos varas de medir: para los de casa un estado de derecho y para los habitantes de los territorios que ese mismo estado se auto asignaba, el estado de excepción. La invasión no trata al otro como enemigo sino como esclavo.<sup>192</sup> Así, si la filosofía nace del asombro, lo que el

<sup>190</sup> Reyes Mate, Manuel. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de Historia"*. Trotta. Madrid. 2006. pág. 33.

<sup>191</sup> Forster, Ricardo. *Walter Benjamin y el problema del mal*. Altamira. Argentina. 2001. pág. 50.

<sup>192</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 153.

excluido en situación de excepción dará es la posibilidad de asombrarse de nueva cuenta en un mundo dominado por la ceguera. Leyendo, pensando y esperando el *flâneur* consolidaría sus iluminaciones profanas echando mano de una nueva concepción de la política.<sup>193</sup>

### La política en Benjamin

Para Bolívar Echeverría, es necesario realizar algunas consideraciones para entender la apuesta política de Benjamin. En la Introducción de su libro compilatorio *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*, el filósofo nos indica que para seguir los postulados de Benjamin es necesario considerar el gran esfuerzo que realiza en torno a la reconexión de dos tendencias aparentemente contrapuestas del pensamiento europeo: la cultura judía y su tendencia al mesianismo, y la cultura occidental ocupada por una tendencia utópica. La cultura centrada en el utopismo consistirá en una determinada manera de estar en el mundo, de vivirlo como un mundo que normal o efectivamente es imperfecto, incompleto, “inauténtico”, pero que tiene en sí mismo, coexistente en él, una versión suya perfecta, acabado, “auténtica”; una versión que, además, debería estar siempre en el lugar, o la dimensión de lo real, pero que no está allí, que no tiene lugar más que en aquellos momentos en que el ser humano merece su estatus ontológico excepcional, es decir, está a la altura de su destino.<sup>194</sup> Esta visión utopista señala en último término al mundo como constante posibilidad y significa el lugar fundamental de crítica a lo establecido. Desde esta percepción que Echeverría identifica en pueblos unidos a un territorio, el mundo es perfectible siempre y cuando la *realidad real*, lo que es, “desocupe” su propio plano y de paso a la realidad ya perfeccionada. Por su parte, la cultura mesiánica ligada al judaísmo y de estirpe oriental, es capaz de percibir una lucha permanente entre el bien y el mal como determinante del ser de lo real pues observa en la vida humana en todas sus escalas, una victoria parcial del mal sobre el bien. En esta historia que se muestra dominada por el mal, se vislumbra sin embargo, la

<sup>193</sup> Scholem, Gershom. “Walter Benjamin y su ángel”, en *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos*. Edición de Rolf Tiedemann. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 1998. pág. 68.

<sup>194</sup> Echeverría, Bolívar. “Benjamin, la condición judía y la política”, en Echeverría, Bolívar. (Comp.) *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*. UNAM-Era. México. pág. 16.

posibilidad de que aparezca algún día el momento de la redención, del acto o el sacrificio mesiánico capaz de integrar el mal humano en el bien universal, revertir ese sentido de la historia y (re) abrir las puertas del paraíso para el ser humano.<sup>195</sup> Identificado con los pueblos nómadas, este enfoque habrá de observar en el mundo real el paraíso perdido que tarde o temprano tendrá que unificarse, regresar a sí. En ambos se vive la riqueza cualitativa del mundo como una metamorfosis, pero mientras en el primero, el utópico u occidental, ella acontece como un cambio de apariencia, por parte de las sustancias, en el segundo, en el mesiánico o levantino, ella tiene lugar a la inversa, como un cambio de residencia por parte de las formas.<sup>196</sup>

Por su parte, para Reyes Mate las *Tesis sobre el concepto de Historia* involucran de manera específica una nueva visión de la política a partir de la triada: *conocimiento, realidad y verdad*. La política a la que Benjamin aspira es por un lado una secularización, en el sentido de emancipación o liberación del mesianismo, pero, por otro es un mesianismo secularizado, es decir, el mesianismo es ese palimpsesto sobre el que se escribe la política pero que siempre está ahí como lo originario que inspira y exige a la política.<sup>197</sup> El mesianismo le ofrecía una vía de escape ante el espanto de una sociedad que solo concebía un camino hacia un futuro determinado por el peso asfixiante del progreso y que a su vez le permitía encontrarle un sentido al fracaso.<sup>198</sup> Al colocar al mesianismo como alternativa nos dirá Ricardo Forster, Benjamin colocaba una clave indispensable para comprender el tiempo histórico, sus fragmentaciones y recurrencias, sus expectativas redentoras y sus inesperados estallidos: el mesianismo como clave del distanciamiento.<sup>199</sup>

Al ser el problema de la justicia y la injusticia un asunto que recorre la obra de Benjamín, podemos entender por qué busca encontrar en el mesianismo y la redención medios de acceso para cambiar dinámicas enquistadas en la mentalidad de los individuos. Pasajes históricos como los crímenes de la Segunda Guerra Mundial o los Estados dictatoriales en Latinoamérica no serían leídos como fatalidades sino como fracasos y por tanto, como

---

<sup>195</sup> Echeverría. *Op. cit.* pág. 17.

<sup>196</sup> Echeverría. *Op. cit.* pág. 17.

<sup>197</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 24.

<sup>198</sup> Forster. *Op. cit.* pág. 49.

<sup>199</sup> Forster. *Op. cit.* pág. 42.

momentos de privación del derecho o de la esperanza. Según Reyes Mate, sólo podemos hablar de desesperación o injusticia cuando creemos en la esperanza o exigimos justicia. El punto de vista de la redención abre la preocupación política a campos considerados hasta ahora como extra o meta políticos porque se pensaba y se piensa que la política es solo de los vivos.<sup>200</sup> Benjamin señala que al concepto de sociedad sin clases habría que devolverle su rostro mesiánico, esto es, que el manejo de la temporalidad debe ser entendido como una variable fundamental para la política y sus procederes. Con esta idea abre una puerta a la interpretación del fracaso como la *privación de un derecho*, es decir, como la posibilidad de ubicar en la marginalidad de los desechados por la historia la posibilidad de intervenir en su esperanza y encontrar el punto a partir del cual será posible la realización plena de su ser. La idea del mesianismo y sus consideraciones redencionales se pueden observar en la Tesis primera en la que realiza una crítica moderna de la religión. Para Benjamin el sujeto de la historia no es sino el lumpen, en quien ve constantes despliegues de fuerza. De nueva cuenta nuestro autor ve al excluido como portador de una mirada capaz de reconocer valor teórico en los desechos y lo marginal. Habría de igual forma un nexo moderno entre la cosificación material capitalista del mundo y la experiencia religiosa: que el hombre tome por divino algo tan terrenal como el valor de las mercancías es la forma más refinada de religiosidad del mundo capitalista, sostiene Reyes Mate. La religión, que en la Modernidad fue perseguida ferozmente, regresa con su carga de significaciones deicas que re-colocan al hombre en una situación cultural de desventaja. Ante el regreso de los dioses, Reyes Mate recurre a la lectura de tres intelectuales importantes. Para H.M. Enzensberger el judeocristianismo pone sobre la conciencia de los hombres la carga de la responsabilidad absoluta. Esta sobrecarga en lugar de hacernos mejores nos hace peores porque da a los problemas una trascendencia que no tienen. Para Peter Sloterdijk el hombre es un invento del hombre y no se debe más que a sí mismo: sólo vale la vivencia que tiene de sí mismo. Por su parte, para J.M. Coetzee al convertirse el hombre en el centro del universo, la Ilustración especialmente en su fase romántica, nos impuso unas exigencias psíquicas imposibles que tienen como resultado no sólo pequeños arrebatos de violencia o aberraciones morales como la búsqueda de la grandeza a través del crimen, sino quizá también de la guerra que está consumiendo al

---

<sup>200</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 24.

mundo.<sup>201</sup> Como es posible observar, estas críticas se encuentran en el mismo canal prefigurado en la obra de Sigmund Freud mencionada párrafos arriba. Si se quiere ganar la partida, señala Reyes Mate, tienen que unirse viejos rivales, el materialismo histórico y la teología. Esto supone la entrada en el juego político al mesianismo que tiene la virtud de ver las cosas desde el final (cual moderno Prometeo). Dios, nos dirá Gershom Sholem, no muestra ya al vidente únicamente momentos aislados del acontecer histórico o una visión de su final, sino que éste ve más bien la historia entera, de comienzo a fin.<sup>202</sup> Esta visión de la historia tiene el carácter de un desvelamiento del final pero por anticipado, entendiendo el final como promesa. Esta mirada al presente desde el final no significa inyectar una dimensión utópica al presente, sino poner sobre la mesa toda la miseria del presente al exponerla no como un *factum* o destino sino como una frustración y por tanto un deseo de felicidad.<sup>203</sup> En la Segunda Tesis, podemos encontrar también ecos de lo antes mencionado. El término redención, nos dice Reyes Mate, no es más que el reconocimiento de un derecho a la felicidad de lo frustrado. La lectura mesiánica de la historia, (la lectura religiosa de lo profano) implicaba dos movimientos contradictorios: por un lado entender la felicidad no como el final de un desarrollo homogéneo, sino como algo que viene de fuera e irrumpe en la propia historia y por otro, apelar a la subjetividad, a la iniciativa del hombre a la hora de explicar las posibilidades de la política. Frente a la lógica de la historia estaba la actividad del hombre capaz de alterar el curso de los acontecimientos.<sup>204</sup> Como se puede observar, el programa histórico de Benjamin consta de un manejo del tiempo entendido como un *dinamismo* capaz de romper la interpretación tradicional de los tiempos como puntos fijos sujetos a una lectura determinada del proceso histórico. A él no le interesa una política pura del pasado. Más que desear continuar una investigación histórica, tiene los ojos puestos en la posibilidad de rescatar lo perdido y a partir de ello instaurar una nueva forma de entender las cosas.

---

<sup>201</sup> Para Reyes Mate la instalación moderna en el polimitismo tiene dos grandes ventajas. En primer lugar, el destierro de toda forma que quiera alterar el curso del tiempo, mediante interrupciones. Nada de revoluciones, sino entronización de la evolución, del desarrollo, del tiempo continuo. Y en segundo lugar, la expulsión del concepto de culpa. Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 62. Cfr. Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 63 y Freud. *Op. cit.* págs. 3053 y 3066.

<sup>202</sup> Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*. Trotta. Madrid. 2000. pág. 104.

<sup>203</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 64. Cfr. Freud. *Op. cit.* pág. 3025.

<sup>204</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 73.

### Una nueva teoría del conocimiento. El tiempo.

Este programa teórico ligado fundamentalmente al tiempo, la historia y sus características, tendrá la intención de crear una nueva forma de conocer el mundo a partir de la oposición entre un tiempo continuo y vacío, y un tiempo pleno que tome en cuenta las ausencias. En tanto teoría del conocimiento tiene que lidiar con lo que significa la realidad, la posibilidad del conocimiento y su fundamentación. Para esto dibuja una idea del hombre que se separa de la trazada por la tradición moderna de Descartes a Kant. Éste sujeto, que por sobre todas las cosas deberá reconocerse como poseedor de una serie de experiencias de sufrimiento y pérdida, tendrá la capacidad de conocer lo que a los demás les ha sido vedado tanto por la costumbre como por la cultura misma. Su “plus” cognitivo, señala Reyes Mate, es una mirada cargada de experiencia y proyectada sobre la realidad que habitamos todos. Es un sujeto que puede ubicar dentro de una cultura o un estado de cultura, un estado de excepción que mientras para la mayoría aparece como progreso, a él le significa un proceso de ruinas y cadáveres. Conocer, en esta línea interpretativa, no es sino disponer de una agudeza visual capaz de ver en objetos, situaciones o acontecimientos algo insólito que a los demás aparece como común. Es una mirada que conmueve las seguridades establecidas.<sup>205</sup> Para Benjamín lo que conocemos como realidad, a lo que le damos el estatus ontológico y epistémico de *real* tiene que ver con una lectura del pasado como un estadio fijo e inmóvil. Viendo así las cosas, el pasado no consiste en un tiempo anecdótico destinado a ocupar libros de texto o narrar leyendas increíbles (como aquella que lo señala como único unificador del tiempo presente). Benjamín hará la analogía de este pasado-realidad con una prostituta que nos dice exactamente lo que queremos escuchar de la forma en la que lo queremos escuchar. Ante esto, alza la voz y disiente: nunca como ahora, el pasado está vivo. La clave del pensamiento *benjaminiano* recaería en todos aquellos no triunfantes, aquellos que no aparecen en el desfile triunfante de los vencedores y que se han encontrado en un momento u otro en el ya caracterizado estado de excepción. Invirtiendo el orden de la lectura histórica, Benjamin traza como objetivo *desarticular* el retrato de la cultura, sacar las voces de los muertos y en esta pretendida ausencia encontrar la vitalidad capaz de dar un movimiento radical a lo que llamamos realidad. El pasado no ha muerto sino que, muy por el contrario, detenta una vida capaz de cambiar el orden existente de lo real. Lo real

---

<sup>205</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 21.



así, es facticidad y posibilidad, es decir, movimiento. Porque el pasado pudo ser de otra manera, lo que ahora existe no debe ser visto como una fatalidad que no se pudo cambiar. Y si el presente tiene una posibilidad latente, que viene de un pasado que no pudo ser, entonces podemos imaginar un futuro que no sea proyección del presente dado, sino del presente posible.<sup>206</sup> Como asegura Scholem, aquello que para unos se sitúa indefectiblemente al final de la historia como su punto más alejado, para los otros, se sitúa en el puro centro de un proceso histórico minuciosamente construido como historia de salvación.<sup>207</sup> La verdad por su parte tendrá fuerza, en este planteamiento epistemológico, en el universo de lo factico. La ciencia deriva su conocimiento de una consideración de todos los hechos, mientras que para esta teoría del conocimiento un sólo hecho basta para asaltar la fortaleza de lo factico y descubrir el secreto de una concepción de la verdad que tenga en cuenta todo lo que se frustra en ese lugar. La verdad desde esta lectura requerirá del testimonio que dé cuenta de lo que es en tanto lo que se ha perdido. De esta forma tanto la realidad como la verdad se anclan a una idea de presente abierta a las posibilidades. Esta idea se encuentra de manera clara en la Segunda Tesis. Como es posible deducir de lo antes dicho, el presente no es en Benjamin un lugar fijo, sino que es siempre un *tiempo posible* sujeto a la redención del pasado que lo constituye en su constante movimiento. Por eso, sostiene nuestro autor, en la idea de felicidad late inexorablemente la de redención. Retomando de nueva cuenta una cita mencionada anteriormente: el trapero se detiene a observar que la felicidad tiene que ver con el aquí y ahora, y que ese aquí y ahora es la segunda oportunidad de un pasado malogrado por la violencia del hombre y por circunstancias ajenas a su voluntad. Esa manera de ver las cosas suponía un severo ajuste de cuentas con las filosofías modernas de la historia, tan obsesionadas con el provenir o el bien general que convertían al futuro o al todo en principio legitimadores de las mayores desgracias presentes.<sup>208</sup> Al respecto Gershom Scholem afirma: es sabido que a los judíos les estaba prohibido indagar sobre el futuro. La Torá y la plegaria enseñan, contrariamente, a recordar. Eso les desencantaba el futuro del que no se hacían esclavos al buscar información en los profetas. Pero gracias a ello el

---

<sup>206</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 22.

<sup>207</sup> Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*. Trotta. Madrid. 2000. pág. 100.

<sup>208</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 71.

futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Pues en él cada segundo era la pequeña puerta por donde podía entrar el mesías.<sup>209</sup>

La *universalidad* es también un problema importante en la teoría del conocimiento de Benjamin. En la Tercera Tesis leída por Reyes Mate, podemos encontrar claves de esta idea. Según Benjamín en nuestra cultura se pone demasiada atención a los grandes acontecimientos que son dimensionados a manera de épicas, y en las cuales siempre aparecen héroes protagonizando el rumbo de la historia. Es a partir de esta forma de ver al mundo que construimos una idea de universalidad que de nueva cuenta olvida todo aquello que no se ve recubierto con la gloria del triunfo. Sin embargo habría otro tipo de universalidad menos ligada a la reacción, esta sería capaz de ver el todo en cada parte a partir de un principio constructivo. Pero, ¿en qué consistiría ese principio constructivo? Reyes Mate responde con Benjamin, la historia realmente universal es la que valora como absoluto la vida del individuo y rechaza por tanto que los destinos singulares puedan ser el precio de las grandes construcciones de la historia. No hay universalidad que valga si tiene como costo social la infelicidad de un solo individuo. La verdadera universalidad consiste en reconocer la actualidad de esa injusticia pasada cometida contra el más insignificante de los seres humanos. Y también significa en segundo lugar, que ese pasado irredento que exige justicia se presenta desestabilizando las reglas del juego presente, construido precisamente sobre las espaldas de los vencidos.<sup>210</sup> Benjamin quiere hacer patente una experiencia que él ha observado en la tradición judía. Hay en esta tradición, en efecto, una manera de experimentar el sufrimiento, unas preguntas sobre el sinsentido de la vida y un negarse al fácil consuelo de los mitos –como lo hacían los pueblos limítrofes– que resultan capaces de fundar hoy una tradición de esperanza.<sup>211</sup> De igual manera Benjamín se opone a la lectura cultural de la historia basada en las tradiciones recibidas que construyen una *herencia*, un sentido del *nosotros*, a partir de una complicidad que olvida el pasado. Operando de esta forma, el presente y su carga negativa de opresión se legitima en los relatos de los vencedores sin importar dónde se den éstos, ya sea en el macro relato de la globalización o en las cosmogonías mínimas de las etnias

---

<sup>209</sup> Scholem, Gershom. "Walter Benjamin", en *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos*. Edición de Rolf Tiedemann. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 1998. pág. 35.

<sup>210</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 91.

<sup>211</sup> Forster. *Op. cit.* pág. 41.

que componen el abanico multicultural. Esta herencia del pasado anquilosa al propio pasado y lo vuelve fuente de crueldad a partir de su propio olvido. Nuestro autor tiene un problema serio con el tema de las tradiciones, las cuales vincula con una lectura del pasado como un *régimen de lo estático*. Para que puedan darse tradiciones justas se debe pensar desde una ruptura. La meta consistiría en volver al pasado pero no desde de la univocidad de la tradición, sino a partir de los márgenes, de todo aquello que constituye la excepción: las voces ocultas, lo permanentemente olvidado, todo aquello que se ha instituido desde las sombras. Siguiendo estas huellas se descubrirá un pasado que no tiene conexión con el presente pero que sí tiene la posibilidad de hacerse presente si se responde a sus preguntas. Algo nuevo y distinto de un presente que es el fruto de las tradiciones reconocidas.<sup>212</sup> Es tal la ruptura en la temporalidad, que especialistas como Ricardo Forster han llegado a afirmar que la obra de Benjamin representa una sorprendente y explosiva ruptura del tiempo histórico: Benjamin se colocaba literalmente fuera de los cánones de la Modernidad.<sup>213</sup> Esta revolucionaria novedad la podemos encontrar en la contraposición del tiempo vacío y el tiempo pleno, temas explicitados en la Tesis XIV. Para Benjamin la historia del hombre se juega en su constante tendencia al reconocimiento de su paso en el tiempo. Este reconocimiento de la temporalidad lo coloca ante la disyuntiva de olvidar y seguir o reencontrar al pasado y redimensionarlo. Para nuestro autor, el olvido es el peor de los males de la Modernidad. El hecho de no recordar o hacerlo de una manera débil, configurada desde el pensamiento de los vencedores, nos coloca en una situación de indefensión ante el tiempo estático que nos amenaza día a día. En ese contexto, el ejercicio de la memoria no sólo va a contrapelo, sino que además exige reelaborar una epistemología basada en el olvido. Así, el objetivo de una redimensión cognoscitiva estaría en construir no ya un tiempo homogéneo y vacío sino un tiempo repleto de *ahora*. El trabajo de reconstrucción de la memoria no supone una restauración o una reivindicación sino la creación de algo nuevo inspirado a partir de los sueños y los proyectos frustrados. La construcción supone precisamente destrucción de la cultura. Apunta Reyes Mate, expresado en términos temporales, diremos que la construcción es la presencia del pasado en el presente, pero no de cualquier pasado sino de uno que nunca estuvo presente ni llegó a hacerse presencia. La mirada que dirige a las cosas despreciadas,

---

<sup>212</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 92.

<sup>213</sup> Forster. *Op. cit.* pág. 49.

apócrifas, es lo que en realidad hace su fuerza.<sup>214</sup> Como se puede observar la reconstrucción del pasado es una acción *meramente política* que restituye la mirada del excluido y guía la pregunta por lo que es, pero también por lo que debió y debe ser a la luz de la justicia. Si el tiempo homogéneo y vacío lo podemos caracterizar como ese pasado olvidado, estático y creador de herencias y tradiciones, el *tiempo pleno* constituye un ahora del tiempo anterior que desarticula los ahora y destruye el presente de la constante cultural dominante. Para realizar el plan, la Tesis XIV da un par de indicaciones importantes: no considerar el tiempo como un mero tránsito, sino en equilibrio, y además, no considerarlo en suspenso. El tiempo, para el historiador educado en la escuela *benjaminiana*, no debe ser una línea progresiva en la cual el pasado sea subsumido por el presente y este a su vez por el futuro, pues es precisamente esta idea del tiempo la que lo anquilosa y le roba su movimiento. Para entender de mejor manera el tiempo vacío, es necesario recuperar la crítica de Benjamin a la *experiencia* en nuestros días y la necesidad de recuperarla desde otros ámbitos. Para Reyes Mate, Benjamin descubre que en la actualidad la experiencia es sustituida por la vivencia.<sup>215</sup> Ésta más que dejar una impresión duradera en la conciencia humana, se agota rápidamente dado lo instantáneo de su acontecer. Son tan rápidas nuestras vivencias que tienden incesantemente a la repetición inconsciente por lo que no podemos digerirlas de manera adecuada para transformarlas en experiencias. Dada esta circunstancia Benjamin recomienda dudar en todo momento de las “verdades establecidas” y reconocer que en todo caso lo relevante para la construcción de un nuevo tiempo, no es el culto irreflexivo al progreso, sino la reivindicación de todo aquello que está pendiente. Ante los embates de la cultura, siempre preocupada en el orden permanente, lo que se requiere salvar desde la historia es la felicidad de los seres humanos y la posibilidad de realizar sus deseos aun en contraposición del tiempo vacío. La Tesis XVIIa es especialmente importante en lo que se refiere a las posibilidades del tiempo pleno y su ahora. Haciendo uso de un lenguaje francamente poético, Walter Benjamin escribe en la soledad de 1940 que *no hay un sólo instante que no lleve su oportunidad revolucionaria*, esto es, en tanto seres humanos debemos aquilatar cada instante del propio presente y ahora. Si en la idea del tiempo tradicional de la Modernidad el individuo sólo podía ser redimido por las promesas del progreso, es decir, por las circunstancias que

---

<sup>214</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 230.

<sup>215</sup> Los conceptos de experiencia y vivencia serán igualmente trabajados más adelante con Henri Lefebvre.

el futuro le depararía, Benjamin intenta dar un giro radical poniendo en el centro de toda esperanza el tiempo revolucionario del aquí y el ahora. El sentido de la historia ya no se develaría en el proceso de su evolución sino en las rupturas de su continuidad aparente, en sus fallos y sus accidentes, allá donde el repentino surgimiento de lo imprevisible viene a interrumpir su curso y revela así, un relámpago, un fragmento de verdad original.<sup>216</sup> Esta explosión del instante liberaría toda la fuerza redencional que desde hace siglos se ha negado al presente. Este nuevo tiempo, pleno, cargado de memoria, no supone un intermedio más dentro de la escala vectorial de la temporalidad/historicidad, sino que posee continuamente una oportunidad de cambio. Así, Benjamin proclama el valor absoluto del instante. En Occidente el instante tiene un antes y un después que determina todo en una idea de progreso. En esta cadena no hay lugar para la sorpresa y la novedad. Tampoco hay fin, solo evolución: tiempo disponible. No se trata de redimir el presente al futuro sino de retrotraer el futuro al presente. El banco de pruebas de esa capacidad transformadora es la política.<sup>217</sup>

### La crítica al progreso

Resulta claro que Benjamin intenta tejer una nueva temporalidad sobre las ruinas de un pasado mal entendido que se transforma negativamente en presente. Sin embargo, también la idea de futuro le aparece cargada de significación. Esta idea del porvenir puede recuperarse desde su crítica al progreso. Lo primero que habría que mencionar a este respecto es la estrecha relación entre el progreso y la barbarie, y ésta con la cultura. Basados en la idea de un tiempo que constantemente se vacía, podemos acceder a un mundo en el que las repercusiones de los actos aparecen como no significativas, así el progreso, sus promesas y sus logros, parecen menospreciar el costo humano que el propio desarrollo del tiempo va ocasionando. Todo lo que no triunfa aparece ya carente de valor e indigno de ser recuperado por cualquier sentido. Triunfar, en el tiempo del progreso, es acceder a un mayor rango, a un mayor linaje en el proceso de la historia y el espíritu, superar lo débil y/o caduco, así como establecer la línea a partir de la cual será denominado un individuo valioso o en el mejor de los casos siquiera existente. Igualmente

---

<sup>216</sup> Forster. *Op. cit.* pág. 51.

<sup>217</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 287.

significa establecer una actualidad y estatizarla en una lucha por lo general violenta. Nadie podría aceptar que lo que fue dejado atrás pudiera dar alguna luz a la época del vencedor, dado precisamente su estatus de vencido, de superado, de liquidado por las fuerzas de la propia historia. Para Benjamin es obvio que este punto de vista produce un sistema estructural de víctimas y no sólo eso, las perpetúa eternamente: habrá víctimas siempre que haya la idea de que han sido superadas y de que, en todo caso, su actividad natural es alistarse, ponerse a la hora del vencedor. Esta incapacidad de reconocer que el paso del vencedor acarrea una estela de barbarie, Benjamin la remite a la situación de total ahogamiento de los seres humanos en las aguas de un tiempo vacío, continuo y homogéneo que no puede darse la oportunidad de dar una hojeada al pasado, ni, por otro lado, establecer puntos de ruptura para la propia reflexión. Progreso sí, pero no a cualquier precio, porque no es lo mismo hacer del progreso la meta a la que tiene que servir la humanidad en su conjunto, que entender el progreso como un medio para que la humanidad se logre en todos y cada uno de sus miembros.<sup>218</sup> Quizá las ideas relativas al progreso son las más célebres del *corpus benjaminiano*. La famosa Tesis IX sobre el Ángel de la Historia nos da un panorama desgarrador del paso del progreso por las civilizaciones. Benjamin escribe: *Hay un cuadro de Klee que se titula Angelus Novus. Se ve en él un ángel, al parecer en el momento de alejarse de algo sobre lo cual clava la mirada. Tiene los ojos desorbitados, la boca abierta y las alas tendidas. El ángel de la historia debe tener ese aspecto. Su rostro está vuelto hacia el pasado. En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única, que arroja a sus pies ruina sobre ruina, amontonándolas sin cesar. El ángel quisiera detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destruido. Pero un huracán sopla desde el paraíso y se arremolina en sus alas, y es tan fuerte que el ángel ya no puede plegarlas. Este huracán lo arrastra irresistiblemente hacia el futuro, al cual vuelve las espaldas, mientras el cúmulo de ruinas crece ante él hasta el cielo. Este huracán es lo que nosotros llamamos progreso*<sup>219</sup>. Sin intentar realizar una interpretación exhaustiva sobre esta Tesis, sólo nos referiremos brevemente a los comentarios de Reyes Mate sobre la misma, acompañados de algunas reflexiones propias. En primera instancia, Reyes Mate sugiere que la mirada del ángel no propone una contemplación de corte filosófico, ni la mirada propia de una

<sup>218</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 42.

<sup>219</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 155.

fascinación, sino por el contrario, establece una *llamada política* a partir de una posible interpelación.<sup>220</sup> Esta mirada política, dirigida a escenarios repletos de ruinas, cadáveres y catástrofes, muestra no una anomalía en el proceso natural del progreso, sino elementos que subyacen en su dinámica misma. Lo que el ángel observa no son accidentes sino la esencia misma de la marcha de la historia, del devenir del carruaje de los triunfadores. Para Benjamin es necesario fundar el concepto de progreso sobre la idea de catástrofe, lo catastrófico radicaría no en el orden de las cosas, sino que estas sigan siendo así. Ubicándonos en el epicentro del pensamiento de Benjamín, esto es, en el tiempo, podemos reconocer que la verdadera tragedia, la verdadera catástrofe, no radica en los efectos caprichosos de la fortuna en una cultura sometida al tiempo vacío, sino que lo que acontece no tenga final. Lo catastrófico es la eternización de lo que ya tenemos, la irreversibilidad del curso que nos ha traído hasta aquí. Lo angustioso no es que la historia tenga un fin, sino que no lo tenga.<sup>221</sup> Sin embargo, Benjamin, al estudiar el progreso y sus promesas descubre no la infinitud de proposiciones siempre nuevas, sino por el contrario, la farsa que encubre el hecho de que lo nuevo, no es en realidad sino la operación continua de lo que siempre ha sido. Lo que mejor ejemplifica la inanidad del progreso moderno es la moda, que no es más que “lo nuevo siempre viejo y lo viejo siempre nuevo”. Cita Reyes Mate: donde la moda revela toda su capacidad ejemplarizante respecto al progreso es en la incapacidad por cambiar la realidad. La moda intenta que en el juego del amor la producción técnica sustituya a la natural, y lo que consigue es que la atracción sexual emane de las ropas que uno usa. Logra que se tome por humanidad la percha de los trajes de moda, pero lo que no consigue es frenar la decadencia natural de la mujer que revista su cuerpo de materia inorgánica. En pocas palabras: afirma los derechos del cadáver sobre los vivos.<sup>222</sup> Pero Benjamin, señala Reyes Mate, no se detiene en la crítica al progreso por repetitivo, aburrido e inane. Da una vuelta de tuerca y lo declara infernal y demoníaco. El infierno es la vida misma, siempre igual a sí misma. El progreso denota infierno pues remite el sufrimiento a un estado de no-humanidad propio del estatus pre-evolucionado. A partir de esta idea se han llevado a cabo todo tipo de atropellos contra el género humano, sobre todo desde las bases de la cultura y sus expresiones tales como la

---

<sup>220</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 160.

<sup>221</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 163.

<sup>222</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 164.

religión, la patria e incluso la técnica. Es importante señalar que Benjamin no es un reaccionario sino que, por el contrario, intenta llevar la idea del progreso por otras sendas. El problema no radicaría en el progreso en sí, sino en los ideales “progresistas” de algunos seres humanos que lo convierten en el medio y el fin de su acción. El problema estaría, como bien lo documenta Theodor Adorno, en la confusión que surge entre la idea de progreso y la de humanidad. No es lo mismo colocar el progreso como el *telos* de la humanidad que convertir a la humanidad, sus motivaciones y sus expresiones en el *telos* del progreso. En el primer caso la humanidad es un medio para engordar el progreso, en el segundo por el contrario, el progreso es un medio al servicio de la humanidad.<sup>223</sup>

Para poder salir del progreso y su negatividad, será necesario atender las recomendaciones planteadas en la Tesis X, en la cual Benjamin señala la necesidad de tomar una distancia *prudente* de las cosas del mundo-progreso. En palabras de Benjamin, ser como un moje, a pesar de la dificultad natural de estar imbuidos siempre en una cultura determinada. Esta mirada que de nuevo supone un estado de excepción, podría dar cuenta del proceso de la propia cultura y ofrecer testimonio de la barbarie. Según Reyes Mate, una fuente importante de seducción ante el progreso se encuentra en el miedo de los colectivos humanos y los individuos al vacío. Estamos constantemente en una situación que no dista mucho del hombre primitivo. Como se mencionó antes, la pregunta por el sentido de nuestras acciones, y de nuestra ubicación en el mundo, requiere una respuesta que nos brinde seguridad, confianza y un espacio cálido al cual acceder cotidianamente. El problema radiaría en que el precio que pagamos es muy alto. Al igual que Freud, Benjamin opina que el entramado cultural que nos hemos fijado como casa, está construido a partir de una estructura que privilegia el olvido y que resta importancia a las víctimas que han quedado en el camino, sustituyendo la justicia con una fe insostenible en el futuro.

En la lectura de la Tesis XIII, Reyes Mate nos invita a reflexionar sobre algunas consecuencias de la concepción dogmática del progreso, a entender, confundir el progreso técnico con el moral, esto es, pensar que el progreso es un plan generoso pues no tiene fin, así como en el hecho de que esta benefactora dinámica es imparable. Benjamin sí advierte, señala Reyes Mate, que el progreso técnico puede significar un retroceso moral. El dominio sobre la naturaleza gracias a la técnica estaba teniendo efectos colaterales que

---

<sup>223</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 166.



afectaban al ser o no ser del hombre emancipado; afectaban la relación del hombre con la naturaleza y con el otro hombre, relación que se traducía en ambos casos en la explotación y no en liberación.<sup>224</sup> Ahora bien, no se trata como hemos dicho, de convertirse en un apologeta de la reacción sino ver bajo qué condiciones el progreso puede ser benéfico para el ser humano. Adorno señalaba que el problema es la naturalización del progreso. El progreso dogmático consistiría entonces en organizar la historia con criterios de naturaleza. Empezamos creyendo que hacer historia progresista es dominar a la naturaleza y no nos damos cuenta de que al hacerlo así estamos imitando a la naturaleza. Lo que conseguimos entonces es ampliar y aplicar la estrategia darwinista de la naturaleza a la propia historia, es decir, acabaremos tratando al hombre como si fuera naturaleza. Esto crea un divorcio entre la humanidad del hombre y sus destrezas y conocimientos.<sup>225</sup>

### Sobre la memoria y la transmisión

Para Benjamin el uso de la temporalidad en Occidente ha presentado un rostro anclado a la historia que es indispensable analizar. Es por este hecho que habrá que reconsiderar el contexto general que construye a la propia historia y analizar sus capacidades y sus límites. La historia por lo general ha sido entendida como una ciencia que trata de dar cuenta de hechos acontecidos en el pasado, con la intención de ofrecer conocimiento verdadero. Así, la esta se había enfocado en atrapar los grandes movimientos, las grandes gestas, las grandes épicas de los pueblos, dejando al lado una sinfónica serie de pequeñeces marginadas por su propia naturaleza mínima. Si el pensador educado en la escuela de Benjamin ha de ser un *flâneur*, y si este vagabundo ha de rescatar lo mínimo y lo pequeño, su actividad aparece en directa contraposición, por un lado con las hazañas del vencedor, y por el otro con la *empatía* que este le genera. En Benjamín la idea de empatía es muy fuerte dado que es la soga cultural que ata a los individuos enajenados con sus dominadores. Como lo mencionaba el líder afroamericano Malcom X en sus discursos, ha llegado un punto en la historia del vencedor, que el vencido la ve ya como propia. Ha llegado un punto en el cual la empatía con el vencedor es tan grande que

<sup>224</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 214.

<sup>225</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 216.

incluso se le mandata para dirigir las expectativas existenciales del mandatado.<sup>226</sup> Esto no hace sino conservar la herencia y acrecentar el patrimonio del propio vencedor. Ante esto Benjamin propondrá la idea de *memoria*. Será la memoria aquella que pondrá fin al falso proceso de la historia denunciando su falsa universalidad. La memoria concederá al pasado la capacidad de ser aprehendido como algo con vida propia, con una *dynamis* que de suyo puede sorprender al presente arrancándolo de su férrea concretud. El pasado nos adviene, dice Reyes Mate, nos asalta, pero no de forma mecánica. Tiene que haber un sujeto predispuesto. Se trata de leer el pasado como un texto que incluso nunca fue escrito. La memoria es, en el fondo, una hermenéutica del pasado que, sin ella, no merece atención alguna. Olvido es desprecio hermenéutico de los sin-nombre.<sup>227</sup> Recuperar la memoria no significará dejarse aprisionar por la nostalgia, quedando atrapado en un mero gesto de resignación frente a un pasado definitivamente ido. Se trata más bien de romper toda complacencia con una tradición debilitada por el conformismo.<sup>228</sup>

En la Tesis VI Benjamin trata el tema de la diferencia entre historia y memoria, así como el peligro de la *transmisión* de sus contenidos. Todo aquel dedicado a la interpretación de la historia debe tener en cuenta que hay enquistado en lo más profundo de la exégesis del tiempo, una “estrategia de transmisión”, que entraña un peligro. ¿En qué consiste el peligro?, se pregunta Reyes Mate. La respuesta es tajante: en ser reducido a un instrumento de la clase dominante. Ir a contracorriente no es fácil, menciona el español, dado que lo que hacemos habitualmente es acomodarnos de la manera más sencilla en la cultura en la que estamos inmersos, esto es, adaptarnos a las circunstancias reinantes. Desde este lugar es imposible preguntar por el pasado sobre todo cuando se nos ha dicho reiteradamente que los muertos están muertos y nada se puede ya hacer. El individuo debe estar alerta y consciente de que existe este peligro, y desde ahí realizar la lectura del pasado *tradicional* renovando sus esfuerzos por no caer en las tentaciones de la empatía con el vencedor ni con los productos culturales que le ofrece, desde ahí puede surgir la memoria. Para Benjamin, sostiene Reyes Mate, un sujeto en peligro ve las cosas de otro modo. Habrá que arrancar el pasado de las garras del tradicionalismo puesto que hay una

<sup>226</sup> Malcom X. “Yo soy un negro de campo”. En *Habla Malcom X. Discursos, entrevistas y declaraciones*. Pathfinder. Nueva York. 1993. pág. 34.

<sup>227</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 46.

<sup>228</sup> Forster. *Op. cit.* pág. 55.

memoria del pasado que puede ser progresista siempre y cuando ese pasado no abrume o neutralice al sujeto como ocurre con la lectura desde la tradición. Aquí podemos encontrar el punto de quiebre entre memoria e historia, la historia es determinada desde la esfera de la costumbre que determina los ejes de intelección y acción del pasado. Desde esta se dirige y se indica quien ha de ser vencedor y quien vencido, quien aceptado y quien rechazado, quien ha de vivir en el centro y quien al margen, en síntesis cómo es la vida y que ritmo ha de seguir. Nada hay tan alejado del pasado como lo llamado tradicional que es una reconversión en adorno de lo que en el pasado fue sustantivo.<sup>229</sup> Reyes Mate utiliza una imagen muy bella para poner en escena la idea de la memoria en Benjamin. Esta imagen es la de las esculturas de Eduardo Chillida en las cuales *la presencia de la ausencia* es muy importante. Más allá de lo concreto de los materiales que utiliza, Chillida deja un gran espacio para que lo que aparentemente no es, sea y acontezca en el momento de la percepción de la obra. En esta analogía, la escultura, el material físico modelado, representaría la vida fáctica de los individuos y sus colectividades. A su vez, el espacio “vacío”, que se cuele entre los relieves materiales representaría no otra cosa sino la memoria de los olvidados que se niega a ser dejada atrás por la facticidad de lo inobjetablemente presente. Si bien ambos elementos no comparten la misma forma, el vacío estaría constantemente recordando que en todo caso la realidad detenta múltiples estratos. Memoria es leer lo que “nunca se ha escrito”, es traer aquí y ahora lo que fue dejado de lado por la incesante rueda de la historia del vencedor, es decir, convertir el tiempo en materia de acción política. Ahora bien, la memoria y la evocación de las ausencias en Benjamin, sólo pueden darse desde un sujeto vivo enmarcado en una experiencia vital del mundo. El sujeto histórico en Benjamin no es ya el sujeto trascendental ajeno al orden del mundo, sino uno que ha vivido en carne propia la experiencia de una lucha. En la Tesis XII Benjamin dibuja al sujeto de conocimiento como un luchador en el camino de la historia. Nuestro autor ya no busca en el proletariado sino en los pobres. Estos, los que sufren, son el sujeto de la historia porque son los que pueden conocer mejor la gravedad de la situación y están por tanto, en mejor disposición para buscar remedio.<sup>230</sup> Benjamin cambia el eje del conocimiento histórico de la academia y su *corpus* epistemológico hacia una *política de la conciencia*. No será en la comodidad de

---

<sup>229</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 119.

<sup>230</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 202.

aulas ni en los centros de investigación donde se dé cuenta de la historia, sino en el testimonio de aquellos avasallados por el tren del progreso y su funesta caracterización del presente que los ubica como carne de cañón o jirones de piel viva producidos en nombre de un futuro mejor.<sup>231</sup> El saber del oprimido que lucha impide mirar hacia delante desinteresándose del pasado olvidado o del lado oscuro. Sabe que si se hace eso habrá más de lo mismo y la historia no cambiará por mucho que cambien los ocupantes del margen: indígenas, negros, hispanos etc.<sup>232</sup>

### **Todo documento de cultura es un documento de barbarie**

Como hemos podido observar hasta aquí, Benjamin realiza una muy profunda crítica a la historia que permea en su capacidad de crear un sustrato cultural. Sin embargo, dentro de las Tesis, existe una crítica directa a la cultura que sobresale por su agudeza y pertinencia.<sup>233</sup> En la Tesis IV, Benjamín empieza a perfilar esta crítica caracterizándola como el botín de los vencedores. Si el testigo ha de ser un traperero, este ha de poner su afilada mirada en los llamados productos del espíritu que le aparecen como bienes culturales. Estos productos en su engañosa constitución retratan las expectativas y las ilusiones de una época, pero también documentan el proceso de barbarie del cual han sido resultado. Los productos del espíritu, señala Reyes Mate, tienen una vida propia y se expresan como confianza pese que todo indica que nada hay que confiar.<sup>234</sup> Lo que Benjamin intenta es trasladar la simbología de los bienes culturales a la arena de la lucha política. Lo que recuerdan y conservan estos es la historia de la explotación del hombre

<sup>231</sup> Como escribiría Charles Bukowski sobre Albert Camus: “Camus hablaba de la angustia y el terror y de la miserable condición del Hombre, pero hablaba de ello de un modo tan florido y agradable... su lenguaje... uno tenía la sensación de que las cosas no le afectaban ni a él ni a su forma de escribir. En otras palabras, las cosas igual podrían ir sobre ruedas. Camus escribía como un hombre que acabara de darse una buena cena con bistec, patatas fritas y ensalada, todo regado con una botella de buen vino francés. Tal vez la humanidad sufriera; él no. Tal vez fuera un sabio, pero Henry prefería a alguien que chillara cuando se quemaba.” Bukowski, Charles. “Grita cuando te quemes”. En *Música de cañerías*. Anagrama. Barcelona. 2000.

<sup>232</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 204.

<sup>233</sup> Ricardo Forster nos recuerda que la idea de la cultura anclada a la cuestión del arraigo, de la sangre, de la tradición y de la tierra constituyeron el fundamento de casi todas las corrientes filosófico-políticas que desde cierta matriz vitalista impregnaron la cosmovisión de los años veinte y treinta. Forster. *Op. cit.* pág. 62.

<sup>234</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 99.

por el hombre y la eternización de su transmisión. Sin embargo, donde explota la crítica de nuestro autor a la cultura se da en el marco de la también celebre Tesis VII donde asegurara que *todo documento de cultura lo es de barbarie*. Como habíamos mencionado, la tradición realiza un movimiento de empatía con el pasado que es muy notable en la seducción y la postración de los individuos ante el brillo de los documentos culturales se presenten ya sea en el arte, la tradición oral, los ritos, las cosmogonías, etc. Esta empatía es del todo nociva pues sin darse cuenta estatiza la forma en la que las cosas se dan. Y más nociva puede resultar si a partir de ella se buscan soluciones *emancipatorias* que tarde o temprano aparecerán como inadecuadas. Apostar a esta tradición ya sea en el nacionalismo o en el multiculturalismo condena a continuar en el mismo riel caracterizado por la perpetuación del *status quo* vigente. El historiador camina sobre un supuesto social sólidamente instalado en la mentalidad contemporánea: que el poder del dominador actual le viene de ser el heredero del triunfador de ayer y el vencedor de ayer busca unos herederos que reciban e incrementen el patrimonio.<sup>235</sup> Es por esto que se requiere peinar la historia a contrapelo, es decir, apostar por la construcción de una cultura que vaya más allá de los vencedores y los vencidos, en una universalidad ahora sí cabal y plena. Si el botín de los vencedores es presentado una y otra vez como “la actualización y realización de los supremos valores mediante el fomento solícito de los supremos bienes del hombre”<sup>236</sup>, es indispensable impedir que tal realización instaure una política de transmisión de la violencia. De ahí la necesidad de pensar a literalmente en otro sentido. Habría que ser entonces, especialmente críticos con todo aquello que nos aparezca como documentos de cultura. La barbarie se esconde detrás de cada obra de arte, de cada catedral, de cada texto elevado, a la manera de Harold Bloom, como canónico en la vida de un pueblo. Detrás de cada frase célebre, de cada forma de observar un fenómeno social, de cada acceso a internet y cada baile regional típico, detrás de cada *yo soy X* y de cada sentido de pertenencia se esconde un acto de barbarie. El patrimonio cultural de un pueblo (símbolo del grado de civilización alcanzado según los historicistas) no es trigo limpio señala reyes Mate: hay una parte que ha sido claramente robada. La otra, creada es verdad por grandes genios, (a los a que podríamos colocar entre los triunfadores de la historia) sería inexplicable sin la servidumbre anónima de sus contemporáneos. Para

---

<sup>235</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 132.

<sup>236</sup> Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo”. En *Caminos de bosque*. Alianza. Madrid. 1996.

ejemplificar estas perspectivas Reyes Mate recurre a un ejemplo rescatado de un texto de Tadeusz Borowsky. En *Nuestro hogar es Auschwitz* afirma el polaco: los objetos sensibles no son el reflejo de ninguna idea, sino el resultado del sudor y la sangre de los hombres. Fuimos nosotros los que construimos las pirámides, los que arrancamos el mármol y las piedras de las calzadas imperiales, fuimos nosotros los que remábamos en las galeras y arrastrábamos arados, mientras ellos escribían diálogos y dramas, justificaban sus intrigas con el poder, luchaban por las fronteras y democracias.

Hay que identificar, como nunca antes, que detrás de cada acto cultural consagrado y celebrado como notable, se esconde la más cruda barbarie. A la vista de todos estos elementos no hay más remedio que concluir que no hay un sólo documento de cultura que no lo sea también de barbarie. Si bien Benjamin no afirma que la cultura sea barbarie sin más, lo que desea dejar muy en claro es que ambas son caras de una misma moneda. Aun cuando la cultura pasa revista sobre sí misma, o incluso cuando cada cierto tiempo se desafía en sus contenidos, la naturaleza de ésta no puede deshacerse de su cara salvaje y tiránica. El reto para Benjamin y su escuela será poder decir algo efectivamente nuevo que signifique una ruptura y una desarticulación del aquí y el ahora sobre la tradición bárbara legada del pasado. Para esto tendrá que disfrazarse de *flâneur* y salir a las calles donde las constelaciones magnificas se presentan a condición de ser observadas.

### Theodor W. Adorno. La cultura como industria.

El *tercer momento* de crítica a la cultura lo podemos ubicar en la obra de Theodor Adorno, pensador fundador de la llamada Escuela de Frankfurt. Para Adorno, el problema de la cultura debe ser entendido en primera instancia como un desvío en la forma en la que los individuos han construido sus relaciones para con los otros y para consigo mismos, en el marco de una ideología en la que permea el *principio de identidad* y la explotación. Estas relaciones han tomado el camino de la dominación y la coerción de la naturaleza a partir de una idea del yo que se enfrenta directamente con lo múltiple y lo somete en un ejercicio de violencia. Por esta razón una crítica a la cultura sentaría los pasos para la construcción de nuevas formas de actuar de los individuos con su propia persona y con los demás sujetos con los que comparte su mundo.

Según José Antonio Zamora, importante estudioso de la obra de Adorno, este autor dirige las baterías de su potente pensamiento a realizar una crítica de la cultura occidental con la finalidad de crear una filosofía que no pretenda absorber al otro, a lo no-idéntico. Con la realización de este pensamiento les sería posible a los individuos encontrar el camino para la constitución de relaciones sociales diferentes en las que tanto sus deseos como sus reacciones naturales no pongan en peligro la constitución propia de su comunidad. Dichas relaciones jugarían, en su novedad, la posibilidad de que la diferencia y la individualidad pudieran encontrar una forma pacífica en la que el principio del intercambio capitalista no se impusiera sobre los individuos convirtiéndolos únicamente en competidores o adversarios, dominadores y dominados. Esto es, unas relaciones del yo con su sustrato somático y sus impulsos libidinales que eliminen la represión innecesaria, la represión condicionada por un sistema que endurece y disciplina o favorece la regresión narcisista, según convenga, para obtener la conformidad de los que viven bajo el.<sup>237</sup>

Desde este programa Adorno intentará llamar la atención sobre los caminos de la identidad y sus consecuencias, así como del pasado que recorre la idea de *apropiación*. Para explicar estos contenidos se ha dividido la crítica de Adorno en cuatro apartados.

### La caracterización crítica de la Modernidad

A los ojos de Adorno, el origen de la desviación cultural que atraviesa Occidente, lo podemos encontrar en la Modernidad y las ideas derivadas del proyecto ilustrado. Un poco a la manera de Benjamin, Adorno se preguntará si las acciones de abierta barbarie que vivimos en el mundo actual constituyen una anomalía dentro del proceso ilustrado, o más bien, son elementos propios del mismo. Adorno, nos dice Zamora, concluye rápidamente que los horrores del proceso colonizador, los costes humanos y sociales de la industrialización, las guerras de los últimos siglos, las formas de embrutecimiento que impone a los individuos el capitalismo salvaje, los múltiples genocidios de la era moderna etc., no permiten albergar dudas sobre la existencia de un vínculo entre Modernidad y barbarie, incluso sobre la existencia de una barbarie específicamente moderna.<sup>238</sup> La

<sup>237</sup> Zamora, José Antonio. *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Trotta. Madrid. 2004. pág. 16.

<sup>238</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 23.

Modernidad aparece a la vista de Adorno como un intrincado sistema de normas, instituciones y comportamientos que han logrado establecer una estructura de violencia extrema que en el peor de los casos, el caso de Auschwitz, ha pretendido el exterminio total de lo que se consideraba diferente. Hay en la Modernidad un intento de totalizar las causas en un sistema de órdenes sociales, económicos, políticos y religiosos que constituyen la estructura misma de lo que denominamos cultura. Cuestiones tales como el desarrollo técnico y su aplicación en el terror genocida, la universalización de la organización burocrática de la vida social, el sesgo autoritario de los Estados-Nación, el darwinismo social como ideología popular, la sustracción de los procesos administrativos a la determinación moral y a la acción de los sujetos implicados en su funcionamiento no serían sino intentos culturales de *normalizar* la vida estableciendo ejes de comportamiento a la vida psíquica y colectiva de los seres humanos. Para Adorno el problema fundamental de esta normalización es que no revela de manera clara su contenido bárbaro, no muestra de manera evidente que su proceso de apropiación del mundo, la naturaleza, y los otros entendidos como naturaleza, tiende a una exclusión definitiva. Este estado *dado* de las cosas no reconoce que la aniquilación es el punto final de un proceso que comienza con la discriminación excluyente y pasa por la deshumanización de las víctimas. La aniquilación física va precedida de una aniquilación jurídica y moral que estando en contradicción con las afirmaciones del universalismo y el cosmopolitismo moderno arroja una enorme sombra sobre las mismas y sobre su impotencia para impedir la catástrofe.<sup>239</sup>

### La crítica a la cultura

Adorno es en verdad un gran lector de Hegel y de las consecuencias que trae consigo pensar el desarrollo de la historia como un proceso de cumplimiento de logros cada vez más sofisticados del espíritu. Nuestro autor al igual que Benjamin, pone en la mira la idea de que en tanto humanidad estamos continuamente viviendo un tiempo que no puede acarrear sino ventajas y mejoras a las colectividades, es decir, un tiempo anclado irremediabilmente al progreso. La obra de Adorno es una crítica feroz del progreso al que ubica en dos aéreas, una efectivamente identificada como positiva en tanto ha aportado ventajas a los hombres por medio de despliegues por ejemplo tecnológicos: medicamentos,

---

<sup>239</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 26.



medios de transporte, comunicaciones, etc., pero otra claramente negativa. Cada progreso que indiscutiblemente hace más fácil la vida de los seres humanos se logra al precio de desplegar procesos contradictorios. Estos procesos que bien pueden ser pensados dialécticamente, no superan ni siquiera de forma temporal los altos grados de barbarie que es posible encontrar en etapas subsecuentes. La cultura así aparece vinculada directamente con la violencia, entrelazada necesariamente. La barbarie no puede ser entendida como una fase a superar sino como una acción consustancial a ésta. Según José Antonio Zamora podemos encontrar en Adorno la idea de una *pseudo cultura* que no significaría sino el atrofiamiento de la reflexión, la sustitución de la experiencia por el cliché, la degradación del lenguaje a un catalogo de slogans, la desaparición de la capacidad de juicio autónomo, la victoria del estereotipo y la formula. Estos serían los soportes sobre los que descansa la identificación tranquilizadora y la participación en la locura general.<sup>240</sup> Esta cultura o pseudo cultura tendría, al igual que la propia Modernidad, signos de barbarie en su propia constitución. Para entender mejor esta idea de cultura, Zamora nos invita a establecer una distinción entre dos dimensiones de ésta. Por un lado podemos encontrar la constante delimitación respecto a la naturaleza, esto es, la llamada separación entre el “sujeto” cognoscente y el “objeto” conocido, y su consecuente dominación, y por otro, la humanización de todo lo existente, que busca una reconciliación con esta naturaleza-objeto y que ha quedado sepultada por el predominio de la primera. De modo que ni una relación afirmativa con la cultura, ni una crítica que quiera salvar sus valores contra la marcha del mundo que la desmiente es posible después de Auschwitz. Adorno va más allá en su crítica a la cultura tejiendo fino sobre el proceso material de construcción de la realidad. La mayor parte de los productos culturales deben su existencia al trabajo intelectual que es separado frecuentemente del proceso de ganarse la vida por medio de un salario y difundido como más valioso o incluso más difícil o exigente. El trabajo en cuanto trabajo asalariado debe estar disponible a discreción de la economía y la pretensión de autonomía y autorrealización de los sujetos de desplaza a una esfera “intelectual” separada. Autorrealización y autoconocimiento tienen una esfera propia, han de realizarse en el ámbito de lo cultural sin interferir negativamente en otros ámbitos. Pero precisamente esta separación somete a la cultura a las leyes de la sociedad

---

<sup>240</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 74.

antagonista y su dialéctica.<sup>241</sup> A través de este distanciamiento respecto al proceso de reproducción económica en su inmediatez, es decir, en cuanto resultado del despliegue de las fuerzas técnicas de producción, la cultura vive de la idea de una configuración humana de la vida más allá de las coacciones económicas. Se podría hablar de un potencial utópico y crítico inherente a la cultura que sin embargo no puede ser realizado cuando esta niega su imbricación con las estructuras de dominación social, es decir, cuando hipostatiza su separación como cualidad esencial del espíritu y no se reconoce como hecho social, sirviendo entonces de sublimación, compensación, legitimación o simplemente evasión de dichas estructuras.<sup>242</sup> En palabras de Adorno: el doble carácter de la cultura, cuyo balance como quien dice sólo se consiguió de manera esporádica, surge del antagonismo social irreconciliado, que la cultura pretende curar y que en cuanto mera cultura no puede curar. Es por esta razón que es necesario realizar una crítica de la cultura desde la propia cultura y su autocrítica. Identificar en qué momentos la barbarie hace acto de presencia e impide construir elementos culturales que dignifiquen la vida de los seres humanos. Este trabajo de identificación y emancipación sólo puede ser posible si se pone en tela de juicio la autonomía de la cultura y sus implicaciones en la vida fáctica de los individuos. La cultura según Adorno ha transformado su esencia en mercancía, con todos los vicios que esto ocasiona. Si bien en la época liberal la autonomía del arte y la cultura estaba sujeta a un proceso de apropiación del capital, en la nueva etapa del capitalismo los documentos de cultura son poseídos completamente. Por todos lados el individuo se ve acechado por “instancias integradoras” que por un lado le niegan la propia inclusión a la cultura, y por otro le niegan también la experiencia de estar excluido de ella. Asistencia y control, diversión y entretenimiento, señala Zamora, se funden en una ideología poderosa que no solo tiene su base en la realidad social, sino que coincide tendencialmente con ella.<sup>243</sup> Con Adorno: el conformismo es entrenado y exigido. Existir en el capitalismo tardío es un permanente rito de iniciación. Cada uno tiene que mostrar que se identifica sin reservas con el poder que le golpea.<sup>244</sup> Convertir a la cultura en mercancía es crear un valor universal sobre significados enraizados en la dinámica del intercambio propia del mercado. La cultura convertida en mercancía promete potencias en los objetos que van

---

<sup>241</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 75.

<sup>242</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 75.

<sup>243</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 76.

<sup>244</sup> Adorno, Theodor. *La dialéctica de la Ilustración*. Citado en, Zamora. *Op. cit.* pág. 76.

más allá de sus capacidades reales en tanto útiles resaltando la apariencia sensible de ellos. Así, la *percepción* misma se convierte en una función económica al servicio del capital. La promesa situada ya en la mercancía-cultura, va infinitamente más allá de las capacidades objetivas de las cosas. El papel de la innovación estética en la regeneración de la demanda la convierte en una instancia casi con poder y efectos antropológicos capaz de transformar permanentemente el espécimen ser humano en su organización sensitiva, es decir, no solo en su equipamiento objetual y su forma de vida material sino también en la estructura de su percepción, sus necesidades y la satisfacción de las mismas. Esto supone tendencialmente una quiebra de la inmediatez sensible y el sometimiento de las técnicas estéticas y de la economía libidinal a las funciones de reproducción del capital.<sup>245</sup> Este cambio radical en la estructura de la percepción hará del mundo un continente de *fantasmagorías* capaz de dominar cada vez más todas y cada una de las afecciones del ser humano. Si bien el primer capitalismo tenía la función de satisfacer las necesidades de los individuos por medio del acceso a productos, este capitalismo de última generación pondrá la mira en la vida sensible del individuo dotándole de significados que aunque parten de lo material lo trascienden de formas insospechadas. La domesticación de sus anhelos incumplidos, la reorientación de su atención, la redefinición de su cuerpo, la percepción de sí mismo y la realidad, la remodelación de su lenguaje, la reestructuración de su sensibilidad y su valoración<sup>246</sup>, todo estará puesto en juego cuando la cultura se reviste con el manto de la mercancía. Evidentemente el momento culminante de apropiación de la cultura-mercancía se da en el acto del consumo. Consumir, tener, apropiarse de objetos sensibles cargados de referentes de pertenencia, construirán un yo de frente a un mecanismo de enajenación que porta de fondo una cadena de opresión y explotación que difícilmente podemos apreciar a primera vista. El yo es subsumido literalmente por el imperio de las cosas y sus variables: costos, precios, disponibilidad y acceso. La realidad misma en su pura presencia, señala Zamora, se ha vuelto ideología.<sup>247</sup> Y si la realidad se ha convertido en ideología, discurso o campaña publicitaria, lo mismo podemos decir de las conciencias de las personas que han devenido parte sustancial de estos slogans. El resultado es la completa aniquilación del individuo. Para poder ser, se

---

<sup>245</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 78.

<sup>246</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 78.

<sup>247</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 84.

tiene que caer en una paradoja, a entender, someter la economía libidinal a los imperativos de ese sistema de reproducción, solo soy yo si dejo de serlo. Así, la cultura y sus distintos despliegues forman la apariencia de que por sí mismos pueden sustraerse a la tentación del capital, crean la ilusión de que en sí mismos constituyen una esfera aparte del sistema del que son parte. La ilusión es perfecta, remata Zamora, la mediación total se presenta como absoluta inmediatez. Se hace prácticamente irreconocible. El público se engaña dado que lo que admira no es más que su propia decisión de compra cosificada como un objeto.<sup>248</sup>

### La industria cultural

Con esta entrada del sistema de intercambio capitalista en las entrañas de la esfera cultural, se formará de manera inmediata un sistema de articulación de significados que Adorno denomina *industria cultural*. La industria cultural es aquella derivación de los actos de cultura que tiene como finalidad convertir las manifestaciones culturales en objetos de consumo, es decir, mercancías. Para que esto se dé, la cultura pasa a ser diseñada desde las oficinas de las grandes corporaciones trasnacionales que la administran según los imperativos del mercado, según los dictados de la ley de la oferta y la demanda. Como es posible pensar, el precio que pagan los documentos de cultura es una homogeneización que incluso llega a los territorios identificados como particulares. Como su nombre lo indica, la industria cultural se apropia de mecanismos técnicos resultados del progreso en la ciencia y la tecnología. Crear documentos de cultura, o establecer una línea cultural de significados sobre otra, parte del mismo proceso de confección de cualquier otra mercancía. Los procedimientos técnicos de producción de la industria cultural apuntan a la estandarización y la uniformación de sus productos, a la producción en serie y distribución en masa.<sup>249</sup> Reducidos a material estadístico, los consumidores son clasificados sobre los mapas de los centros de investigación, que ya no se distinguen de los de propaganda, en grupos según sus ingresos, en campos rojos, verdes y azules.<sup>250</sup> Una realidad así, puesta en marcha ya hace varias generaciones, nos

---

<sup>248</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 86.

<sup>249</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 87.

<sup>250</sup> Adorno, Theodor. *La dialéctica de la Ilustración*. Citado en, Zamora. *Op. cit.* pág. 87.

entregara un individuo muy particular. Sin la posibilidad de acceder a un yo libre, atado por todo cuanto observa a una vida plana, dañada en todos los sentidos, no lo quedará más que caminar sus días sumido en un estado que varios pensadores del siglo XX han caracterizado ya: el *aburrimiento*.<sup>251</sup> Si bien el aburrimiento es un fenómeno de ya larga data, en nuestros tiempos parece ser una constante temible que acecha las jornadas de los individuos. Para escapar del aburrimiento, las personas recurren actualmente a los documentos de cultura que les aparecen a primera mano. Según Adorno estos documentos inmediatos en la cotidianeidad no son sino documentos de entretenimiento. El entretenimiento sin ser nocivo por sí, se convierte en algo peligroso cuando se convierte en la única vía de acceso de los seres humanos a referentes “culturales”. Este medio de disipación se basa en la idea de que ante las catástrofes de la vida cotidiana, es posible encontrar oasis *a-significativos* divertidos. Divertirse significa estar de acuerdo, que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor incluso allí donde este se patentiza. En su base esta la impotencia. La diversión fomenta la resignación que en ella se quiere olvidar.<sup>252</sup> El entretenimiento, la diversión a ese precio, no sólo no cuestiona la situación prevaleciente, sino que incluso obnubila las conciencias creando sujetos enajenados incapaces de sentir afecciones propias. De esta manifestación cultural difícilmente resultará una panorámica real que contraste los orígenes del aburrimiento. Recurriendo a la repetición constante de patrones de pseudo emancipación, la industria cultural impide que los individuos ejerzan un pensamiento propio capaz de oponerse a la cotidianeidad caracterizada por Adorno como poseedora de una tristeza absoluta. Pretextando suministrar placer y diversión a las masas, evasión de lo cotidiano, en realidad la risa decretada por la industria cultural se convierte en un instrumento para estafar la felicidad.<sup>253</sup> Según Zamora, el mismo movimiento se puede leer en la vida sexual de los individuos. El erotismo se convierte en pura apariencia: estimula, promete, pero al mismo tiempo niega todo aquello que promete. Aún cuando el acento esta puesto en la mera genitalidad, la industria cultural de hecho niega todo esto imponiendo una relación voyerista. Los polos de la relación son la exhibición del placer y el onanismo. Las técnicas sociales del trabajo de represión de la pulsión sexual se apoyan en la satisfacción

---

<sup>251</sup> Cfr. Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Alianza Editorial. Madrid. 2007.

<sup>252</sup> Adorno, Theodor. *La dialéctica de la Ilustración*. Citado en, Zamora. *Op. cit.* pág. 88.

<sup>253</sup> Adorno, Theodor. *La dialéctica de la Ilustración*. Citado en, Zamora. *Op. cit.* pág. 89.

sustitutoria y en la seducción planificada a la regresión. Los medios mismos no ofrecen ninguna satisfacción pero apelan a los deseos y refuerzan la renuncia. De este modo la exigencia social de renuncia o postergamiento del impulso mientras se lo sigue estimulando, ya que debe seguir incitando al consumo, se convierte en casi permanente situación emocional de los individuos.<sup>254</sup> Este mundo de apariencias y de percepciones atrapadas nos hace pensar sobre la naturaleza propia de este engaño. Al carecer los productos culturales de verdaderas fuentes de desenajenación, sólo pueden mantener superficial e instantáneamente la idea de que cumplen los requerimientos de aportar un bienestar. Por esta razón deben ser creadas continuamente imágenes que cumplan parcialmente con este bienestar. Así, los productos culturales son originados desde agencias corporativas (sean estas empresas, gobiernos, ONGs, etc.) que diseñan de cuando en cuando malestares y sus propias curas. En este sentido la publicidad es un arma indispensable para la cultura. El arte, señala Zamora, se presenta como realidad y esta como arte. Así es como queda subsumida la presentación tecnológica de los objetos en su presentación estética: estos aparecen a través de su superficie resplandeciente y sin fisuras como completamente carentes de historia, volviendo invisible y tabuizado el sufrimiento que se acumula en su producción.<sup>255</sup> El uso de los medios masivos de comunicación interviene de igual forma para difundir estas nuevas necesidades y estos nuevos vehículos de satisfacción. Desde la televisión, la radio, o más recientemente el internet, se accede a mundos imaginarios cada vez más complejos que nos sitúan ante la necesidad incremental de ser parte de ellos. Al parecer, como se dijo anteriormente, no se es si no se es parte de un mundo de ilusiones y fantasmagorías encontradas en algún medio de comunicación. Con estas armas, la industria cultural refuerza la integración de individuo haciendo de este una pieza intercambiable y de efímero valor, dado que se reconoce a sí mismo como prescindible. La cultura en este momento histórico se convierte en un mero conducto de entretenimiento y distracción que fortalece la pasividad y la irreflexividad de los individuos y por ende de grupos sociales enteros. Su tendencia al conformismo, a la trivialización y a la estandarización está en conformidad con el proceso histórico de liquidación del individuo en cuanto signatura de una época.<sup>256</sup> Aunque hasta

---

<sup>254</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 89.

<sup>255</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 94.

<sup>256</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 98.

aquí podemos encontrar una crítica a la cultura y su industria, Adorno no deja de lado la responsabilidad de los engañados en todo el proceso de enajenación, las personas desean ser engañadas. Los sujetos no solo se tragan el engaño cuando este les reporta gratificaciones, por muy efímeras que sean; quieren ya un engaño que ellos mismos perciben; cierran los ojos compulsivamente y reafirman en una especie de auto desprecio lo que les sobreviene, y de lo que saben que es producido. Sin confesárselo sospechan que su vida se les volvería completamente insoportable tan pronto como ya no se amarraran a satisfacciones que en realidad no lo son.<sup>257</sup> Así analizada, la cultura convertida en industria cultural debe ser estudiada en todas sus modalidades y consecuencias, pues si se desea intervenir coadyuvando en la vuelta a la autonomía del sujeto, lo primero que se requiere es identificar el mar de condicionamientos a los que se encuentra sometido. Ya desde la industria, ya desde las propias capacidades de las personas, la crítica a la cultura de Adorno aporta pautas importantes para entender los mecanismos de la formación del yo y el ellos en nuestra contemporaneidad.

### El mundo administrado y la razón instrumental

El último punto que se desea rescatar para efectos de esta crítica a la cultura tiene que ver con el advenimiento de una civilización basada en el control y dominio externo de todas y cada una de las actividades humanas. Habríamos creado, según Adorno, un mundo en el cual todas las operaciones que ejecutamos, desde las más pequeñas hasta las más universales estarían ya medidas por un orden aunado a un cálculo. A este orden y a este cálculo lo denomina *administración*. Evidentemente esta administración no podría existir sin una racionalidad operativa que le diera cauce y mantenimiento. A esta racionalidad, la denomina *razón instrumental*. A partir de esta administración y esta razón instrumental se habrían organizado todas las expresiones culturales de Occidente, desde la economía hasta la política y la religión. Todo estaría obedeciendo una lógica específica. Y esta no sería sino la de hacer de los individuos instrumentos mecanizados en una lógica del progreso deshumanizado. La deshumanización se vuelve inmanente al sistema, que ya no necesita excluir a nadie de la cultura porque ésta se ha convertido en el instrumento con el que todos quedan incluidos. La ideología, en el sentido de una mediación entre autonomía y

---

<sup>257</sup> Adorno, Theodor. *La dialéctica de la Ilustración*. Citado en, Zamora. *Op. cit.* pág. 98.

dominación, ya no es necesaria porque ya no hay nada que temer de la autonomía.<sup>258</sup> La burocracia, por ejemplo, sería un símbolo de la administración del mundo en una razón instrumental. Como podemos recordar, una burocracia no es sino un entramado tecnológicamente formado de individuos a los cuales se les ha asignado una función específica. Ningún burócrata hará, o querrá hacer algo más allá de lo estipulado en su contrato. Todos serán una pieza del engranaje y no solo no habrá la posibilidad de escapar, sino tampoco de preguntar siquiera por una posible salida. En términos de Adorno la cultura será como una gran burocracia omnipotente que delimitará funciones con tal éxito, que en poco tiempo se perderá la pregunta por el significado original de habitar un mundo. En contraposición, la administración dará un significado y un sentido a aquellos que se encuentren en ella. A manera de un Leviatán, brindará seguridad y tranquilidad a costa del miedo y la resignación. En este sentido Kafka habría sido el gran caracterizador de un mundo cuya razón instrumental sobrepasa por momentos el límite del propio entendimiento. Si no quiere ser expulsado del engranaje social, el individuo tiene que acatar las reglas del juego que dicta la situación dominante, pero las exigencias que se derivan de ese acatamiento van asociadas a renunciaciones que no son razonables a primera vista.<sup>259</sup> Las exigencias provenientes del exterior se han vuelto tan masivas y el individuo tan débil frente a ellas que las renunciaciones que le imponen no pueden ser internalizadas y convertidas en elementos de la propia conciencia, pero tampoco puede el yo identificarse con ellas. Dominado por el temor más o menos consciente tanto a los reveses sociales como a las privaciones psíquicas, termina renunciando a toda protesta contra las exigencias sociales en muchos casos carentes de sentido.<sup>260</sup> A corto o largo plazo la violencia de este reflejo recae en la constitución del yo. Un poco con Freud, puesto que la rabia que produce el tener que someterse a los poderes sociales opresores no puede dirigirse contra ellos, el yo debilitado acaba desviándolos contra sí mismo o proyectándolos hacia algo exterior más débil. Este “algo exterior” lo constituyen sin duda algunas personas o grupos de personas sobre las cuales se proyectan los deseos reprimidos, las debilidades inaceptadas y los aspectos desagradables de sí mismo. Esto puede dar paso a la agresión, recuerda Zamora, si ésta cuenta con cierta sanción social o

---

<sup>258</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 106.

<sup>259</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 110.

<sup>260</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 110.



es respaldada por el poder, lo que dado el caso permite una revalorización del yo débil a través de una gratificación narcisista por identificación con el propio colectivo y devaluación del grupo ajeno y a demás una descarga desbocada de las agresiones destructivas.<sup>261</sup> El otro como sujeto de violencia.

Siguiendo los pasos de Adorno, su compañero y colega de la llamada Escuela de Frankfurt, Max Horkheimer intentará explicar las consecuencias nefastas de la llamada razón instrumental. En su texto titulado *Crítica de la razón instrumental*, el alemán nos compartirá algunas reflexiones sobre la crisis de la razón objetiva y el paso a una razón subjetiva con características particulares. Horkheimer nos dirá en primera instancia que esta razón orientada en todo momento a fines, ha abandonado su autonomía para convertirse en un mero instrumento. Una vez abandonada la idea de la razón como un vínculo objetivo con realidades espirituales más profundas, ha dado paso a una versión positivista o pragmática. En este cambio ha sucedido una pérdida de su potencia y se ha transformado en un criterio de dominio de la naturaleza y los hombres. Los conceptos, base del pensamiento, se han convertido en meras abreviaturas de los objetos particulares a los que se refieren. Señala Horkheimer, todo uso que vaya más allá de la síntesis técnica de datos facticos es saldado como un último residuo de la superstición.<sup>262</sup> De esta manera, la razón no sería sino una parte más de la producción industrial de su tiempo. La razón instrumental no habría hecho otra cosa que construir un inmenso sistema clasificatorio del cual no solo nadie escapa, sino que de hecho todos se adhieren por necesidad, gusto o costumbre. El imperio de la opinión, formada desde la más terrible relatividad, establecería el principio de la mayoría como una nueva fuente metafísica que redireccionaría tanto conductas como expectativas vitales de los individuos. Cuanto más es manipulado el juicio de los hombres por resistencias de todo tipo, señala Horkheimer, tanto más se recurre al principio de la mayoría como árbitro en la vida cultural. Cuanto mayor es la medida en la que la propaganda científicamente organizada convierte la opinión en un mero instrumento de oscuros poderes, tanto más se revela la opinión pública como un sustituto de la razón.<sup>263</sup> Áreas de formación del espíritu tales como el arte sufrirían este cambio al convertirse en formas diversas del espectáculo de la industria cultural. Bajo la razón instrumental esta forma de expresión humana se ve reducida a una serie de actos ya cosificados que tendrían objetivos tan pobres como la

---

<sup>261</sup> Zamora. *Op. cit.* pág. 114.

<sup>262</sup> Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta. Madrid. 2002. pág. 58.

<sup>263</sup> Horkheimer. *Op. cit.* pág. 66.

presentación o alabanza a un artista de moda o un mero encuentro en ámbitos sociales determinados. La obra en sí misma estaría de más en una sociedad que no es ya capaz de generar ninguna experiencia vinculante más allá de lo meramente cotidiano. Las obras de arte no serán sino mercancías sujetas a un consumo pobrísimo que daría cuenta de lo bajo de las expectativas espirituales de la humanidad. La razón instrumental, en síntesis, tiende a organizar todas y cada una de las experiencias humanas de acuerdo a un plan dado de antemano por una subjetividad anclada al orden pragmático positivista. En este orden de la realidad todo tiene un lugar y una situación que construye una versión perfecta del mundo desde los objetos convertidos en mercancías y entes de consumo. La razón instrumental, concluirán nuestros autores, es la lógica de la formación de la cultura en Occidente. Secularizando el paraíso religioso, el hombre se someterá y será sometido por una razón que en el cálculo y la medición determina las coordenadas del mundo. Hacer de la naturaleza y de los demás individuos la meta del decurso de la historia tejerá el vehículo de destrucción del mundo a partir de los ejes de la cultura. Si ni los objetos privilegiados de la tradición tales como el arte pueden redimir las consecuencias de esta razón instrumental, será necesario cambiar por completo los referentes para poder siquiera formular una salida a tan temible encuentro.



### El caballo herido: el regreso de Odiseo. Málaga.

*Con la agradecida esperanza de un retorno seguro a sus casas después  
de una ausencia de nueve años,  
los griegos dedican esta ofrenda a Atenea.*

**Homero**

*I am a part of all that I have met;  
Yet all experience is an arch wherethro'  
Gleams that untravell'd world whose margin fades  
For ever and forever when I move.*

**Alfred Lord Tennyson**

**P**ara entender un poco mejor la alegoría que significa el *Guernica* y su relación con la cultura, es preciso recurrir reiteradamente a la composición de la obra y sus mostraciones. Si observamos detenidamente el cuadro, podremos ver que el elemento más próximo que subyace a la bombilla y sus destellos luminosos es un caballo herido. La luz cubre inmediatamente el sufrimiento de un animal, por lo demás, importante en la obra pictórica del español. Es bien sabido, a partir de las distintas biografías que de Picasso se han hecho, que el primer cuadro que realiza lo concluye en 1890 a la edad de 9 años. Después de asistir a una corrida de toros en la Plaza de la Malagueta, el pequeño Picasso recupera esta impactante experiencia en un óleo titulado *El Picador*. En éste, el pintor andaluz retrata a un hombre vestido de luces en color amarillo sobre un caballo que con los ojos vendados se muestra sereno y apacible. La escena, a pesar de ser plasmada por un niño, presenta ya elementos contradictorios y paradójicos, constantes en la obra de Picasso. Al interior de la brutalidad del ruedo, el caballo se posa inocente, ignorante de los acontecimientos que habrán de suscitarse. Detrás de éste aparecen tres figuras más, un hombre, una mujer y el que presumiblemente es el matador. Si bien este cuadro no es incluido en el acervo tradicional, bien podemos concebir que la imagen del caballo y su relación con el sacrificio es una impronta que permanecerá a lo largo de su vida. Tal es la importancia simbólica del caballo en la obra de Picasso que el

17 de mayo de 2010 fue inaugurada en el Museo Picasso de Málaga una importante exposición denominada *Picasso. Caballos.*, que integró cincuenta y cuatro piezas entre óleos, dibujos, grabados y cerámicas. En esta retrospectiva fue posible apreciar la forma en la que el simbolismo retratado en el animal va cambiando sus perspectivas hasta encontrarse con el horror y la significación dual del terror y la guerra. A través de obras tales como *La corrida* (1900), *Las víctimas* (1901), *El abrevadero* (1906), *Joven con caballo* (1906), *Jinete desnudo* (1919), *El rapto* (1920), etc., es posible distinguir el juego de matices simbólicos que Picasso va incorporando en el caballo a lo largo de su vida. Si bien nuestro autor echa mano de una amplia gama de animales para significar diversos conceptos, el caballo (junto con el toro) fueron los que mayor presencia tuvieron. Picasso, el gran observador del movimiento del mundo, estudia detenidamente los ritmos de este animal y a partir de ellos crea un amplio espectro de referentes que incluye en sus obras, y parten de lo viril a lo dramático, y de lo sublime a lo terrorífico. Luz y sombra, guerra y paz, belleza y crueldad se entrelazan y convergen en esta imagen que más allá de ser un referente cultural se convierte, de la mano del andaluz, en una especie de doble, de *simulacro* de la propia naturaleza humana. El caballo acompañará todos los movimientos del hombre en cada uno de sus despliegues culturales. Tal y como más adelante lo hará Camus con las ratas, Picasso encuentra en el caballo el acompañante más digno de las travesías existenciales del hombre: paz (*S'échappe*, 1955), guerra (*Guernica*, 1937), disputas (*Toro atacando a un caballo*, 1921), hermandad (*Tres caballos al borde del mar*, 1920), circo (*Parade*, 1917), sacrificio (*Cabeza de caballo*, 1962), locura, (*Minotauro y caballo*, 1937), nobleza (*Alanceando a un toro*, 1957), pobreza (*Familia de saltimbanquis*, 1905), libertad (*Caballo alado*, 1948), cansancio (*Caballo fatigado*, 1938), dolor (*Caballo destripado*, 1917), belleza (*Corrida*, 1934), infancia (*Claude Picasso con dos años con su caballo de ruedas*, 1949), muerte (*Toro y caballo herido*, 1921), mitología (*El rapto*, 1920), tragedia y llanto, (*Las víctimas*, 1901), redención y abismo, (*Mujer con vela, combate entre el toro y el caballo*, 1934), todo el universo humano es contenido en esta representación omniabarcante: la aventura humana y su metamorfosis siempre va de la mano de un caballo. Para el Picasso de 1937 es claro que el caballo comparte la naturaleza del toro, pero no así su destino. Liberado del ruedo, libre para mostrarse como el inseparable anverso del hombre, la historia lo ha convertido en un objeto de sacrificio. Dotado de alas (*Caballo alado*, 1948), no puede sino regresar a la arena política para ser sacrificado. Pero, ¿cómo ocurrió esto? En primera instancia ocurrió porque en realidad

nunca se fue. Si en la figura del toro podemos encontrar la naturaleza dual del alma humana, en el caballo podemos encontrar la naturaleza doble de la cultura. Un poco a la manera de Adorno y Horkheimer, no es desatinado ubicar una línea genealógica de la cultura, su formación y sus instancias de operación, en el relato épico del asalto a Troya por parte de los aqueos.<sup>264</sup> Esta referencia conocida de sobra en Occidente, bien puede darnos alguna luz sobre la naturaleza dual de la cultura y el sacrificio que Picasso ve en ella. Cuando Walter Benjamin sostiene que no hay un sólo documento de cultura que no se no sea un documento de barbarie, parece indicarnos que, a la manera griega, todo despliegue cultural trae en sí, en sus entrañas, un contenido salvaje dispuesto a tomar el control en cualquier momento. La cultura leída desde este ángulo estaría preñada de origen por una serie de mecanismos negativos que habitan *en ella misma*. Esto trae dos problemas a la interpretación, uno, que esto no es apreciable a simple vista (el descenso de los guerreros, la guerra misma, se hace de noche) y otro, que hasta que no se experimenta la ciudad en llamas no se reconoce que esto opera así. La cultura y sus derivados tendrían todo el tiempo esta naturaleza doble que no se ve y cuando se ve es siempre demasiado tarde. El problema que asustó a Picasso y que nos convoca en esta tesis radicaría entonces en preguntar, ¿cómo podemos investigar e intervenir en los despliegues culturales, cuando la cultura misma porta en su interior potencias de feroz destrucción? Esta pregunta ha encontrado algunas respuestas a lo largo del siglo XX. Pensadores como Max Weber o Martin Heidegger apostaron a la *comprensión* por sobre la estadística y el cálculo numérico. Las intensidades y los afectos tendrían cabida en un desarrollo del pensamiento no lineal que incorporara, a la manera de Picasso las pequeñas y las grandes contradicciones del acontecer simbólico de los seres humanos. Sin embargo, la ruta del español parece apuntar a nuevos horizontes. El caballo herido del *Guernica* en realidad se encuentra en un no-lugar dentro del cuadro. Atravesado por diversas capas, es el único elemento que parece ser construido por partes de otras partes, planos de otros planos y segmentos de otros segmentos. Así, no es posible asegurar que de hecho esté en la pintura ni en su constitución. Azorado, viril ante la muerte, iluminado por todas las sombras que le son posibles, el último suspiro de esta representación de la cultura parece postular en su complicada localización más preguntas que respuestas.

---

<sup>264</sup> Ya nos ha dicho Simone Weil en el capítulo anterior que la política nace igualmente en Troya.

## Desarrollo y cultura: la dimensión cultural del desarrollo.

*Los especialistas del desarrollo, más preocupados por alimentar a los hambrientos y por eliminar la pobreza, se irritan a menudo ante un interés por la cultura que les parece prematuro en un mundo donde las privaciones materiales son todavía numerosas.*

**Amartya Sen**

Si bien la relación entre la cultura y el desarrollo no es nueva, en los últimos años ha cobrado especial importancia.<sup>265</sup> Esta lucha constante por hacer presente la relevancia del ámbito cultural en el terreno del análisis del desarrollo ha tenido como objetivo fundamental rebatir la concepción tradicional que sobre la cultura se tenía. Estas formas tradicionales de entender la cultura hacían de ésta un lastre para el proceso del desarrollo, pues se veía en la reivindicación de las mentalidades locales una barrera que impedía a los actores ponerse a la hora del mundo, es decir, alinearse con las propuestas que desde el centro “desarrollado” se hacían. Las diversas culturas que figuraban en el concierto internacional debían, como primer paso realizar un “cambio cultural”, que no era otra cosa que adaptar sugerencias y recetas de los organismos internacionales a una realidad que no siempre era coincidente. Estas concepciones desarrollistas, nos dice Alfons Martinell Sempere, basadas principalmente en el crecimiento económico y la resolución de las necesidades básicas, tuvieron un impacto importante, pero empezaron a verse limitadas hasta fracasar, presentando serias fisuras en sus postulados en el último tercio del siglo XX por la dificultad de su sustentabilidad y por la poca apropiación de las sociedades a

---

<sup>265</sup> Se considera que el concepto de la *dimensión cultural del desarrollo* se formuló hace 35 años durante la Conferencia Intergubernamental sobre Políticas Culturales en África, *Africacult*, organizada por la UNESCO en cooperación con la Organización para la Unidad Africana. La Conferencia aparece como el primer foro internacional que subrayó que “el desarrollo cultural no es solamente un correctivo cualitativo del desarrollo sino la verdadera finalidad del progreso” y que “la elaboración de programas y planes de desarrollo debía comprender los elementos culturales propios de cada sociedad”. Kovács, Máte. “La dimensión cultural del desarrollo. Evolución de los planteamientos de cultura y desarrollo a nivel internacional.” En Martinell, Alfons. *Cultura y desarrollo. Un compromiso para la libertad y el bienestar*. Fundación Carolina-Siglo XXI. Madrid. 2010. pág. 43.

estos modelos.<sup>266</sup> Ante este panorama poco a poco ha empezado a elaborarse un marco analítico que recupera una perspectiva pluridimensional y que incorpora diversas perspectivas, así como distintas variables en la búsqueda de llevar a buen fin las acciones de desarrollo. Para nuestro autor, se ha desatado ya un proceso de sensibilización que ha llegado a la cima de los tomadores de decisiones quienes han puesto la mirada en las ventajas que ofrece la *dimensión cultural del desarrollo* en temas tan importantes como la democracia, las políticas públicas, la participación, los derechos civiles, la gobernanza, etc. Tomando en cuenta las variables culturales se han formulado esquemas de trabajo que rescatan las necesidades de territorios cuya pluralidad es un componente importante para el trabajo público. Estas aportaciones generan en última instancia una visión ampliada del desarrollo que ya no se entiende como un problema de ingreso sin más. En el reconocimiento de la perspectiva cultural es posible distinguir el éxito o el fracaso de un sin número de acciones gubernamentales o civiles. En el inicio del siglo XXI, la cultura es clave para la construcción de una nueva geopolítica del mundo global. Los pueblos están reconstruyendo sus percepciones sobre otras comunidades como parte de un giro en las relaciones entre naciones, culturas regionales y grupos étnicos y religiosos. Este giro, combinado con la ineffectividad del desarrollo, están profundizando las percepciones de desigualdad e injusticia en las políticas de desarrollo.<sup>267</sup> Como mencionábamos en el capítulo anterior, el estudio del desarrollo ha perdido, por decirlo de alguna manera, el *copyright* del mundo económico ensanchando sus miras e incluyendo temas que tradicionalmente fueron dejado de lado. Apostar por una dimensión cultural del desarrollo es sin duda una forma de incluir en el ámbito del desarrollo nuevas visiones y nuevos significados en temas sobre todo de corte político. Valores como la libertad, la confianza, la participación política y comunitaria, se incorporan al discurso a partir del fomento de capacidades en la ciudadanía para intervenir en sus propios procesos.<sup>268</sup> En este contexto, el reconocimiento de funciones específicas de la cultura se hace imprescindible. Martinell Sempere propone una serie de elementos que hay que considerar:

---

<sup>266</sup> Martinell Sempere, Alfons. "Aportaciones de la cultura al desarrollo y a la lucha contra la pobreza." En Martinell. *Op. cit.* pág. 1.

<sup>267</sup> Sánchez Buendía, Eva. "Cultura y desarrollo en el escenario internacional". En Martinell. *Op. cit.* pág. 154.

<sup>268</sup> Martinell Sempere. *Op. cit.* pág. 7.

- La cultura contribuye a la acumulación de conocimiento y entendimiento humanos (crecimiento humano) capaces de aportar concepciones del mundo variadas y el mantenimiento de un equilibrio entre recursos “humanistas”, recursos tecnológicos, recursos patrimonialistas y opciones culturales para las generaciones futuras.
- La cultura permite profundizar en los derechos fundamentales a partir de la participación en la vida cultural y la defensa de los derechos culturales individuales y colectivos.
- La cultura tiene impactos directos al desarrollo socio-económico y la creación de renta disponible y bienestar.
- La practica cultural y el acceso a sus beneficios permite crear un clima cultural basado en la confianza mutua, la libertad cultural y las relaciones de respeto a la diversidad expresiva.
- La cultura tiene una función de capital humano como medio de obtener poder y reconocimiento social y político. Las actividades culturales influyen en la capacidad de la gente para afrontar los retos de la vida cotidiana y para reaccionar ante los cambios repentinos en su ambiente físico y social.
- La cultura incide en el aumento de las oportunidades sociales de las personas, influye en la educación, el empleo y el uso del tiempo libre.
- La cultura es imprescindible para una perspectiva integral del desarrollo sostenible.<sup>269</sup>

Siguiendo esta ruta, y revisando algunas de las consideraciones hechas a lo largo de este capítulo, es fácil reconocer que la cultura juega un papel esencial en y para el desarrollo siempre y cuando, como nos dirá nuestro autor, se mantenga (o trate de mantenerse) “abierta”. Esta *apertura de la cultura*, si bien es complicada, puede ser un vehículo eficiente de incorporación de diversas perspectivas que fortalezcan los diversos proyectos de desarrollo. Abrir el ámbito de la cultura, desde esta perspectiva, consiste en aportar de forma fáctica elementos importantes en por lo menos dos áreas, una relacionada con lo político-social y otra ligada al propio planteamiento económico. En el ámbito político social cabe rescatar las variables antes descritas y sumarles la cohesión social, el reforzamiento institucional, la creación de espacios públicos, así como la imagen pública de las regiones. En lo concerniente a lo económico habrá que considerar que la dimensión cultural del desarrollo tiene un fuerte impacto no sólo en la renta y el empleo, ambos sinónimos de bienestar, sino en el crecimiento económico vía la contribución al PIB, la

---

<sup>269</sup> Martinell Sempere. *Op. cit.* pág. 8.



profesionalización de la actividad productiva, la creación de empresas, la producción de bienes y servicios varios, la gestión de la propiedad (sea esta individual o colectiva), la incidencia de productos locales en los mercados internacionales, así como el impacto de la propia actividad cultural en la economía local.

#### ÁREAS DE INFLUENCIA POLÍTICO-SOCIAL FORTALECIDAS POR LA DIMENSIÓN CULTURAL DEL DESARROLLO

Democracia
Políticas públicas
Participación
Derechos civiles
Gobernanza
Libertad
Confianza
Participación comunitaria
Análisis de recursos: humanos, tecnológicos, patrimoniales.
Pluralidad
Educación

CUADRO 9

#### ÁREAS DE INFLUENCIA ECONÓMICA FORTALECIDAS POR LA DIMENSIÓN CULTURAL DEL DESARROLLO

Renta
Empleo
Bienestar
Crecimiento económico
Contribución al PIB
Profesionalización de la actividad productiva
Creación de empresas
Producción de bienes y servicios varios
Gestión de la propiedad. Individual/colectiva.
Incidencia de productos locales en los mercados internacionales
Impacto de la propia actividad cultural en la economía local

CUADRO 10

Es tal la importancia de la *dimensión cultural del desarrollo* en países como México, que es necesario contribuir a su análisis proponiendo metodologías novedosas de estudio que incorporen tanto criterios cuantitativos como cualitativos. Si bien las mediciones tradicionales sobre el desarrollo se anclan por lo general a indicadores numéricos, es menester poner el acento en la construcción de metodologías mixtas que incorporen criterios analíticos fundamentados en las propias formas en las que en la vida cultural de las sociedades se despliegan. A la par de esto es necesario disponer de recursos humanos capacitados técnicamente para el trabajo cultural del desarrollo que establezcan protocolos de trabajo e incorporen en el diseño y elaboración de políticas, planes y proyectos las formas de trabajar la transversalidad del enfoque cultural. En síntesis, es necesario disponer de variables e indicadores específicos que ayuden al diseño, análisis, formulación implementación y evaluación de políticas efectivamente públicas que incorporen la dimensión cultural en el entramado que el desarrollo supone.

Así las cosas, el estudio sobre el desarrollo, la cultura, y algunas de sus posibles instancias, nos han arrojado ya una serie de ideas claves para comprender la *dimensión cultural* del desarrollo y sus retos. Si bien es indispensable en toda investigación tender puentes con el análisis teórico de los fundamentos, de igual forma es importante proponer criterios metodológicos en el análisis cultural del desarrollo con la finalidad de acceder a algunas herramientas procedimentales, que como hemos visto resultan indispensables. Siguiendo los pasos de lo descrito en este capítulo la propuesta metodológica será dividida a partir de las tres instancias arriba trabajadas.

### Primera instancia

Conforme a lo establecido en la *primera instancia*, una primera reflexión necesaria es aquella que tiene que ver con la lectura de las regiones como una *construcción cultural*. Identificar una región con propósitos de desarrollo consistirá, de entrada, en identificar todo un conjunto de significaciones construidas a lo largo del tiempo a partir de una simbolización de los elementos que aparecen como realidad. Nombrar el espacio y dotarlo de significados es, en sí mismo, un proceso que involucra una serie de representaciones

simbólicas inserto en ese tejido de significaciones que hemos definido como “cultura”.<sup>270</sup> Desde este enfoque, es necesario partir de la idea de que a toda relación territorial de naturaleza económica, política, religiosa, etc., corresponde un entramado de formas de ver al mundo que fueron desarrollándose poco a poco hasta constituir un sistema de símbolos propios. La idea misma de *apropiación* deberá entenderse como un complejo movimiento de los actores colectivos que, en su andar por el territorio a investigar, significaron de manera particular su entorno. Si bien el concepto de espacio (que será el objeto de análisis del cuarto capítulo de esta tesis) puede ser caracterizado desde distintos ángulos, uno muy importante en la tradición tiene que ver con el empuje teórico y práctico con la idea de territorio. Siguiendo con este presupuesto, los territorios y su diversidad natural confluirán, a pesar de su variabilidad, en ideas pasadas por el tamiz de la cultura, es decir, por la forma particular en la que los colectivos humanos *llaman, denominan o designan* su propio estar en el mundo. En este ejercicio de categorización de la realidad se podrá encontrar un gran conjunto de variables que coadyuvarán o impedirán que los procesos de desarrollo se lleven a cabo. Es por esto que acceder a la forma en la que los diversos grupos humanos simbolizan su realidad territorial resulta un ejercicio indispensable dado que las regiones son ámbitos que se definen de diversas formas y en las que ocurren negociaciones cotidianas entre los actores. Estas tienen una estrecha relación con las relaciones sociales, los flujos económicos y las características físicas del territorio, sin embargo las representaciones culturales, los conflictos de poder y los procesos de identidad y apropiación territorial de cada grupo, son factores críticos para entender sus configuraciones.<sup>271</sup> Cultura y análisis de poder son herramientas esenciales en la delimitación de acciones de desarrollo, sobre todo en una época en la que las lecturas economicistas de estos procesos parecen carecer de elementos suficientes. A la dimensión política del desarrollo habrá que sumarle elementos de corte cultural que hagan emerger elementos de análisis territorial más finos y den cuenta del sustrato sobre el cual se mueven las relaciones económicas. El porqué de las motivaciones que hacen que sujetos individuales o colectivos participen en políticas de acción colectiva estará determinado en todo momento por la forma en la que entiendan y ponderen los beneficios o perjuicios a

---

<sup>270</sup> Hanono Askenazi, Linda. “El análisis cultural del espacio: contribución a una geografía crítica. En Mercado Celis, Alejandro (coordinador). *Reflexiones sobre el espacio en las Ciencias Sociales*. Universidad Autónoma Metropolitana. México. 2010. pág. 294.

<sup>271</sup> Hanono. *Op. cit.* pág. 296.

su cosmología, esto es, su *situarse* en un territorio. Si el acceder a una región desde la dimensión cultural presupone un trabajo que va más allá de la forma en la que las disciplinas tradicionales actuaban, el hecho de construir las regiones, vía una metodología de regionalización, impone la necesidad de realizar un ejercicio reconstructivo de la tradición de los lugares. Regionalizar, construir estructuras espaciales sobre un territorio, deberá orientarse fundamentalmente hacia el análisis de las formas en las que una subestructura cultural se ha mantenido en el tiempo por sobre otras. Utilizando como eje una caracterización subjetiva, se deberá identificar estos espacios culturales en los cuales la socialización ha conformado prácticas políticas que han hecho predominar una manera de hacer las cosas en los territorios. La cultura regional responde, de acuerdo con esta visión, fundamentalmente a las estructuras y las relaciones de poder. Es en el espacio regional donde ocurre la interacción cultural de diferentes tipos, entre diversas culturas y sus espacios culturales, dando lugar a la integración jerárquica de una cultura regional. Comunicación, actividades económicas y poder tienen una lógica espacial, se combinan y están comprometidas en esa interacción que deviene en cultura regional.<sup>272</sup>

Análisis de la región como:		
Construcción cultural		P
Relación de significaciones		O
Mecanismos de apropiación	Nombrar	D
		E
		R

CUADRO 11

<sup>272</sup> Hanono. *Op. cit.* pág. 301.

Regionalización como:			
Análisis de estructuras	C	E	P
Análisis de estratos	O	C	O
Prácticas políticas	M	O	D
Identificación de espacios culturales	U	N	E
Identificación de interacciones	N	O	R
Integración jerárquica	I	M	
	C	Í	
	A	A	
	C		
	I		
	Ó		
	N		

CUADRO 12

### Segunda instancia

En cuanto a lo postulado por la *segunda instancia*, se debe reconocer en las aproximaciones teóricas de la cultura, sobre todo las de la Antropología, un esfuerzo importante por empatar la idea de cultura con los análisis sobre las regiones en áreas como la Economía, la Sociología o las Ciencias Políticas. Siguiendo la interpretación de cultura como sistemas de símbolos y significados, la escuela antropológica ha desarrollado un acervo importante de conceptos y categorías tales como: *área cultural*, *área sociocultural*, *connotación geográfica*, *plaza central*, o *core área* entre otras. En opinión de Linda Hanono, la mirada culturalista trabajada desde la Antropología propone que una demarcación territorial es una unidad que resulta de un proceso de construcción y apropiación espacial que a su vez responde a criterios de la vida social, tales como los circuitos de intercambio de diferentes grupos culturales abarcando más de una región, la representación colectiva del territorio de frontera caracterizada por el fenómeno de la maquila, los cambiantes paisajes de la identidad grupal o *ethnoscapes*, o los procesos de apropiación cultural de lo local.<sup>273</sup> Con estos ejemplos y de la mano de la frase de Marc Augé: “la antropología siempre ha sido una antropología de un aquí y un ahora”, citado

<sup>273</sup> Hanono. *Op. cit.* pág. 290.

por nuestra autora, entenderemos que desde las ciencias de la cultura es posible iniciar una investigación holística sobre los temas de desarrollo regional. Los elementos metodológicos que se recuperarán para realizar una lectura desde la dimensión política del desarrollo regional en el marco de la teoría de la cultura serán:

<b>Normas</b>	<b>Sistemas legales y pactos formales e informales</b>
<b>Instituciones y organizaciones políticas y sociales</b>	Intervenciones en el espacio público local
<b>Símbolos</b>	Representaciones de las instituciones de poder
<b>Sistemas educativos</b>	Formales e informales
<b>Mecanismos de control político</b>	Medios de información, sistemas de elección política, toma de decisiones, acceso al poder político, etc.
<b>Rasgos generales sobre la geografía local</b>	Arquitectónica del paisaje
<b>Ideas, creencias y costumbres</b>	Visiones globales sobre la composición del mundo

CUADRO 13

### Tercera instancia

En lo que respecta a la *tercera instancia* del análisis de la cultura debemos hacer un comentario especial. Si bien las críticas realizadas por nuestros autores pueden hacer pensar que el proceso de formación de cultura en nuestro tiempo es fundamentalmente negativo, una aproximación más detallada a sus textos nos dará algunas pistas sobre la forma en la que la cultura puede ser redimensionada. Este ejercicio de cambio en la interpretación cultural será detallado en el último capítulo de esta tesis cuando se relacione tanto la cultura como la identidad desde la perspectiva que supone el espacio. Baste por ahora con mencionar algunos puntos en común de nuestros autores que sirvan para establecer una primera línea, una primera frontera, a partir de la cual la propia idea de cultura comienza a acusar resultados nocivos. Este límite lo podemos encontrar, en primer lugar, a partir de las narraciones

constitutivas de las cosmologías. Partiendo de las ideas desarrolladas desde el pensamiento de Sigmund Freud es menester realizar un ejercicio metodológico doble, a partir del reconocimiento de las necesidades que se identifican como base, y de los elementos que la niegan. La pregunta fundamental que el investigador ha de hacer es, bajo el contexto local de significación del mundo, ¿qué es específicamente lo que se quiere? Y paralelamente, ¿qué es lo que impide que se realice lo que se quiere? Con esta primera serie de preguntas se deberá abrir otra que interrogue, ¿cuál es la idea local del cuerpo?, ¿cuál es la de naturaleza? Y sobre todo, ¿cuál es la idea que se tiene sobre los otros seres humanos, sobre el estatus de su colectividad? Con estas series de cuestionamientos se podrá iniciar el proceso de reconstrucción del entramado cultural que develará importantes contenidos sobre la idea de naturaleza, felicidad, satisfacción, metas, objetivos, pero también de colectividad, conflicto, yo, otro, orden, etc. Elevando la complejidad del detalle en la investigación, se podrá echar mano de los planteamientos de Walter Benjamin procediendo con una serie más de cuestionamientos singularizados sobre las relaciones culturales. Esta segunda serie abre con la pregunta, ¿cuál es aquella instancia que ha respondido históricamente a las preguntas sobre la estructuración de la cultura?, ¿quiénes, qué personajes o instituciones han dado la lógica del sentido de los ejes que atraviesan de manera tan importante las conciencias individuales?, ¿a qué tipo de horizonte interpretativo ha recurrido éste legislador en su ordenamiento sobre la realidad?, ¿qué estratos han sido dejado de lado?, ¿quiénes no han sido históricamente escuchados?, ¿quiénes son sus ídolos?, ¿cómo ha sido transmitida su cultura?, ¿a partir de qué documentos? El segundo tramo de esta serie deberá interrogar sobre el tiempo, ¿cuál es la idea del tiempo en la región?, ¿obedece a una dinámica heterogénea, o qué incisiones presenta dentro de sus regularidades?, ¿cuáles son sus días o fechas significativas y qué representan?, ¿cuál es la idea de pasado que permea estos imaginarios?, ¿es este pasado constitutivo de la tradición o ha sido anclada a referentes distintos? En este sentido, ¿cuáles son sus tradiciones básicas?, ¿cuáles son sus símbolos más importantes y qué representan?, ¿cuáles han sido los costos históricos de su actuar en el mundo?, ¿cuál es su idea de futuro y qué relación tiene con el presente?, ¿cuál es su idea de progreso y cuál de desarrollo? La última serie de preguntas de investigación se desplegarán según la revisión crítica de Theodor Adorno. ¿Cuáles son las instituciones básicas que operan?, ¿cuál es la naturaleza de las normas que se derivan de la composición institucional local?, ¿en estas, cuál es la idea de violencia que conciben?, ¿qué régimen de administración ejecutan los individuos de la localidad? Siendo el desarrollo una idea tan cercana al progreso, ¿cuál es la idea de progreso y de desarrollo que

permea en el lugar?, ¿qué consecuencias ha tenido esta idea en el transcurrir de los años?, ¿cuáles con las mercancías principales en términos de producción y consumo? En el contexto de la globalización de la vida contemplativa, ¿cómo es que se entretienen?, ¿cuáles son los principales medios de comunicación y cuál es su tendencia ideológica?

#### SERIES CRÍTICAS

<b>Serie Freud</b> <i>Primera serie</i>
¿Qué es específicamente lo que se quiere?
¿Qué es lo que impide que se realice lo que se quiere?
<b>Segunda serie</b>
¿Cuál es la idea local del cuerpo?
¿Cuál es la idea de naturaleza?
¿Cuál es la idea que se tiene sobre los otros seres humanos?

<b>Serie Benjamin</b> <i>Primera serie</i>
¿Cuál es aquella instancia que ha respondido históricamente a las preguntas sobre la estructuración de la cultura?
¿Quiénes, qué personajes o instituciones han dado la lógica del sentido de los ejes que atraviesan de manera tan importante las conciencias individuales?
¿A qué tipo de horizonte interpretativo ha recurrido éste legislador en su ordenamiento sobre la realidad?
¿Qué estratos han sido dejados de lado?
¿Quiénes no han sido históricamente escuchados?
¿Quiénes son sus ídolos?
¿Cómo ha sido transmitida su cultura?
¿A partir de qué documentos?



<i>Segunda serie</i>
¿Cuál es la idea del tiempo en la región?
¿Obedece a una dinámica heterogénea, o qué incisiones presenta dentro de sus regularidades?
¿Cuáles son sus días o fechas significativas y qué representan?
¿Cuál es la idea de pasado que permea estos imaginarios?
¿Es este pasado constitutivo de la tradición o ha sido anclada a referentes distintos?
¿Cuáles son sus tradiciones básicas?
¿Cuáles son sus símbolos más importantes y qué representan?
¿Cuáles han sido los costos históricos de su actuar en el mundo?
¿Cuál es su idea de futuro y qué relación tiene con el presente?
¿Cuál es su idea de progreso y cuál de desarrollo?

Serie Adorno
¿Cuáles son las instituciones básicas que operan?
¿Cuál es la naturaleza de las normas que se derivan de la composición institucional local?
¿Cuál es la idea de violencia que conciben?
¿Qué régimen de administración ejecutan los individuos de la localidad?
¿Cuál es la idea de progreso y de desarrollo que permea en el lugar?
¿Qué consecuencias ha tenido esta idea en el transcurrir de los años?
¿Cuáles son las mercancías principales en términos de producción y consumo?
¿Cómo es que se entretienen?
¿Cuáles son los principales medios de comunicación y cuál es su tendencia ideológica?

CUADRO 14

Sin pretender ser extenuantes en la investigación de estas series de preguntas, es relevante hacer una pausa en el camino para reconocer estos entramados culturales si se desea ampliar la visión de los fenómenos regionales y proporcionar una tentativa de solución. Si bien el contexto cultural nos ha dado un panorama detallado de la composición del territorio, es momento de revisar a los portadores de la cultura a través de su composición más íntima, esto es, su identidad.



## CAPÍTULO III

### LA IDENTIDAD

Mujer del quinqué (María): Jano en el espejo. Varsovia.

*Pero tropezará el que camina en la noche, siendo hombre que no tiene luz adentro.*

Juan, 11

Una característica fundamental en la vida de Picasso, que tendrá repercusiones importantes en toda su obra, es el encuentro. A lo largo de su existencia el español conocerá y se relacionará con una serie de importantes personajes que dejarán una honda huella en sus trabajos. De Hemingway a Matisse, pasando por Camus y Sartre, nuestro autor encontrará en hombres de su tiempo lugares para construir una productiva complicidad. Uno de los encuentros más importantes del joven Picasso es sin duda el que tiene en 1899 en el café *Els Quatre Gats* en Barcelona. Rodeado de artistas e intelectuales de la época Picasso con apenas 18 años conoce a Carlos Casagemas, joven pintor con el que emprenderá una serie de proyectos artísticos. A lo largo de ese año y durante 1900 compartirán un taller e incluso exhibirán algunas obras en el lugar de su encuentro. Ambos, viajarán a París (este será el primer encuentro con París de Picasso) y de regreso a Barcelona y Málaga. Esta estrecha relación sufrirá un drástico giro cuando el 17 de febrero de 1901 el pintor se entere del suicidio de su muy querido amigo y compañero de viaje. A partir de este momento Picasso iniciará uno de sus períodos más importantes, reconocido por la tradición como el *periodo azul*. Lastimado enormemente por la pérdida de su fraternal colega, el español retratará en diversas composiciones el sentimiento abismal de la tristeza y la desolación. Para realizar esto utilizará no un referente figurativo, sino de manera más radical, un color. Para Picasso el azul será la representación de la pena y el dolor que embargan a los seres humanos que por algún motivo han caído bajo las ruedas de la fortuna. Poco a poco en los años que correrán de

1901 a 1904, la obra de nuestro autor será cada vez más y más monocroma al punto de abandonar el acento de la representación en las figuras y poner todo el énfasis en los matices del color designado. Esta tendencia de fijar en el azul la representación de la tristeza y la melancolía es utilizada a lo largo del siglo XX por varios artistas que van de la pintura a la literatura, pasando por la danza y el cine. Es en el cine donde a finales del siglo XX regresa el tema del azul cuestionando la supremacía de la identidad y los demás despliegues del “adentro”. En el filme de 1993, *Tres colores: Azul*, el polaco Krzysztof Kieslowski construye un mundo cuyo hilo conductor no es sino la posibilidad de escapar de una realidad dominada por el dolor y la pena. Siguiendo el camino de Picasso, Kieslowski nos invita a habitar el mundo de Julie, una hermosa mujer francesa que ha sufrido la terrible pérdida de su esposo y su hija. Tanto para Picasso como para la Julie de Kieslowski, la muerte de un ser querido los ha hundido en la desesperanza y el dolor. Ambos, de igual forma, se enfrentarán a esa extraña paradoja que ha acompañado al hombre desde su origen: el suicidio. Mientras Julie no puede ser capaz de darse la muerte, (recordando a la manera de Baudrillard, que la cultura Occidental, emanada de la Modernidad y el Siglo de las Luces, instauro el principio de exclusión de la muerte y cuyo ideal es “cero muertos”.<sup>274</sup>) Casagemas ha logrado exitosamente quitarse la vida víctima del dolor producido a su vez por otra pérdida.<sup>275</sup> Con estos referentes adversos, tanto el pintor como el cineasta nos invitarán a recorrer el camino del sufrimiento de la mano de dos documentos artísticos.

En el caso del español, la pintura con la que abre este periodo de reflexión metafísica es la titulada, *El entierro de Casagemas* de 1901. En esta pintura, la reflexión se centrará en dos ámbitos, por un lado la forma de escapar al dolor, y por otro, una vez establecidas ciertas coordenadas, la forma en la que se estructura la identidad, el yo (cuya estructura debe soportar el peso del duelo) y el adentro. Utilizando como guía el famoso *Entierro del Conde de Orgaz* de El Greco (estrategia que utilizaría más adelante con *Los horrores de la guerra* de Rubens para el *Guernica*) Picasso construye un andamiaje conceptual que ubica en dos planos: cielo y tierra, cuerpo y espíritu, adentro y afuera. En el caso del cuadro de

<sup>274</sup> Baudrillard, Jean. "El espíritu del terrorismo" en *Fractal* núm. 24. Enero-marzo. 2002. Año 6. Volumen VII, pág. 53-70.

<sup>275</sup> Carlos Casagemas se habría suicidado a causa del abandono de su mujer, una bailarina del Moulin Rouge de nombre Germaine.

1588 el pintor griego intentará representar la dualidad del hombre (evocando la figura divina y la terrenal), partiendo de una construcción identitaria de los personajes que habitan estos mundos. En el horizonte terrenal colocará figuras simbólicas de la cristiandad con la finalidad de marcar el referente de lo que se debe ser. Retratando personajes tales como San Agustín, San Esteban, Miguel de Cervantes, Santo Tomás, el alcalde de Toledo, e incluso a sí mismo, le pondrá un rostro, una identidad al plano sensible. Por su parte dejará los retratos de Jesucristo, San Juan, San Pedro, Marta, María, Magdalena y Lázaro, Santo Tomas, San Juan Bautista, Moisés, San Pedro y San Pablo para ejemplificar el plano divino, superior, celestial, relacionado en el alma y el espíritu que habita en cada uno de los cuerpos mundanos. Ángeles, santos y figura religiosas vigilarán desde instancias superiores (pero a la vez incrustadas en el propio cuerpo) la conducta del hombre que pasa por las cosas de este mundo. Por su parte Picasso, en abierta contraposición a esta lectura, decide ir un poco más allá. Descubriendo que quizá la condición de posibilidad de las afecciones negativas (en este caso la tristeza) radica en la propia estructura de cómo nos reflejamos en la tierra, los planos propuestos por Picasso serán radicalmente distintos. En el plano superior, celestial o divino, el pintor colocará un grupo de prostitutas despidiendo el alma cabalgante de su amigo Casagemas (de nuevo la figura del caballo como portador de referentes culturales), rodeadas de niños y mujeres desnudas. Por su parte, en el plano terrenal, los restos de su amigo son velados y llorados por una serie de figuras anónimas carentes de rostros particulares. Al entierro de Casagemas no asiste ningún personaje celebre de la literatura o la liturgia. El plano terrenal, el cuerpo, no es habitado ya por representaciones morales sino por sombras alargadas que se disuelven en un azul denso que por momentos recuerda más una pesadilla que una ascensión. La estructura de la identidad es cuestionada por un muy joven Picasso, poniendo el énfasis en la disolución del color y el anonimato de las figuras que se disuelven formando una composición total en la que poco deja a la subjetividad. En *El entierro de Casagemas* asistimos a un encuentro de afecciones que proporciona una lectura distinta del espacio y de la estructura de las relaciones humanas. Todos los personajes, incluido el cuerpo muerto, aparecen relacionados sin que medien jerarquías, aun cuando una de las pretensiones del cuadro sea cuestionar las jerarquías (este orden de planos quedará suspendido en obras posteriores tales como el propio *Guernica*). Picasso con esta reflexión sobre el mundo parece superponer a las figuras del pensamiento, un matiz superior fijado en lo inmanente de un color y sus matices.

El segundo documento a revisar es, como se mencionó anteriormente, la película *Tres colores: Azul* de Krzysztof Kieslowski. Para el polaco, al igual que para Picasso, el color azul representa la tristeza, la pena y el dolor. Sin embargo, más que contar la historia de una mujer, un individuo singular que sufre, Kieslowski utiliza esta excusa para realizar una crítica tanto a la Modernidad (de la que se distancia un poco dada su formación nacional y política) como a lo que le parece el último de sus esfuerzos: la unificación europea. *Azul* es un cuestionamiento al triunfo de la soledad y la entronización del individuo. Perdido en la construcción de su yo, los seres humanos representados por la Julie del polaco, se abandonarán a una cárcel de la que difícilmente podrán salir. Julie una mujer exitosa, de clase acomodada, representando de manera cabal a la burguesía típica de su época, sufrirá un revés que la pondrá en un lugar privilegiado, aunque incomodo para el desarrollo de su propia personalidad: el duelo. Al perder a su esposo y a su hija en un trágico accidente, esta mujer francesa de mediana edad tendrá que luchar y sufrir la primera derrota de quien nunca había ido a la guerra consigo misma, y por tanto de quien no calibraba adecuadamente sus propias armas y desconocía su propia realidad.<sup>276</sup> Su identidad, la constitución de su yo anclado al amor y la felicidad con su esposo y en su hogar, se ve cuestionada cuando las fuerzas del destino la arrastran. El amor, que antes fue el símbolo de su libertad, ahora es la cadena que la ata al sufrimiento. Ante este panorama Julie intentará tres estrategias emancipadoras, estrategias que Kieslowski lee políticamente de una manera maravillosa: el suicidio, el olvido y el reencuentro. En lo referente al suicidio, como dijimos anteriormente, le figura de Julie recupera el mandamiento de Occidente: no matarás, aun cuando el crimen sea contra ti mismo. En lo que toca al olvido, la protagonista intentará deshacerse de su pasado recurriendo a un sinfín de acciones: abandona su casa, vende sus posesiones, desmantela el “cuarto azul” (presumiblemente la habitación de su hija), e incluso se muda a París, centro y corazón de la civilización moderna. Huyendo, Julie será retratada por Kieslowski una y otra vez a partir de luces y reflejos de luces, que mostrarán de manera patente la violenta lucha que lleva a cabo en su interior, con su interior, en momentos que sólo el cine puede representar de manera afortunada. En esos momentos, el tiempo cobra un sentido dispar: objetivamente pueden suponer sólo unas decimas de segundo entre, por ejemplo, los “buenos días” de la

---

<sup>276</sup> Rodríguez Chico, Julio. *Azul, Blanco, Rojo. Kieslowski en busca de la libertad y el amor*. Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid. 2004. pág. 100.

periodista y su contestación, pero subjetivamente han supuesto todo un viaje a las profundidades de su alma y un regreso a su vida pasada, recorrido en el que la hemos acompañado, y sufrido con ella su soledad.<sup>277</sup> Con esta apuesta al olvido, la protagonista de *Azul* intentará renunciar infructuosamente a una identidad labrada sobre el pasado. Para ella, ella es, y no puede ser sino, su pasado, su historia, su narración en el mundo (de alguna manera, toda Europa habla en la voz de la protagonista). Ante esta tentación muy evidente en la cultura moderna, Kieslowski alzaré la voz y dejara clara su imposibilidad. En este juego, la memoria es parte esencial de individuo que configura su personalidad. El pasado no es una prenda de la que uno se pueda despojar con una decisión de la voluntad, sino que le conforma como tal o cual persona y es parte de él mismo.<sup>278</sup> El ser una persona, un individuo en la cultura, esta indisociado, encadenado, a la fabricación de una narración de sí mismo construido a partir de una lectura de las decisiones que se han tomado, de los caminos que se han recorrido, de los viajes que se han hecho. El pensamiento de tal o cual cosa, los valores, las ideologías, los puntos de vista, los referentes del mundo, originan relaciones entre los individuos que de cuando en cuando muestran su cara salvaje. En esta cultura y con base en las ideas centrales de la Modernidad (y sus periferias colonizadas) lo que Julie pide es un imposible, nadie puede renunciar a su pasado y seguir siendo uno mismo. Nadie puede jugar el juego del adentro y salir ileso. Para muchos autores, la crítica de corte personalista que hace Kieslowski tiene también un estrato político que ve con pesimismo la promesa de una Europa reconciliada con todo lo que no es ella. Kieslowski, que todo el tiempo porta la mirada crítica propia de un exiliado, confronta la idea de la unificación europea, del fin de las naciones y el nacionalismo, con una tristeza que pone el acento en la incapacidad del viejo centro para tender puentes que vayan más allá de su propia historia y su tradición. La construcción del “ellos” que hizo la inmemorable Europa, y que intenta disolverse, olvidarse en el proyecto pan-europeo, causa al menos sospecha en la mirada de este viajero camarada eslavo. El último momento de la estrategia emancipadora de Julie surge al experimentar una serie de encuentros o epifanías. Para tratar de despersonalizar a esta mujer burguesa y de clase social acomodada, Kieslowski recurre a un personaje antitético. Al igual que Picasso, el polaco recurre a la imagen de la prostituta como catalizador de la

---

<sup>277</sup> Rodríguez Chico. *Op. cit.* pág. 102.

<sup>278</sup> Rodríguez Chico. *Op. cit.* pág. 104.

relación interpersonal.<sup>279</sup> Lucille, vecina de Julie, será quien “saque” repentinamente de su marasmo existencial a la protagonista irrumpiendo en su departamento con toda la fuerza del pecador auto redimido por sus circunstancias. En esta relación, la personalidad de Julie, su interioridad, quedará mermada a partir de una serie de puentes afectivos que irá construyendo con la prostituta. En algún momento, ambas mujeres quedaran sumidas, entrecruzadas, en el inmenso mundo azul que el director ha propuesto. Otro encuentro importante para Julie es sin duda con Oliver. Este personaje, eterno enamorado de la francesa, representa en el filme la *metis* política y el instinto de sobrevivencia erótico. Al verse subvaluado, y de hecho utilizado por Julie, este compositor echará mano de astucias e instancias políticas para atraer la atención de la amada. Él es quien que pone en la mirada pública el *affaire* del esposo infiel, él es quien que obliga a la protagonista a enfrentar un destino que ignoraba, él es quien que recuerda que los versos de la unificación proceden del texto bíblico autoría del santo consagrado a la política.<sup>280</sup> Al conocer la traición de su marido, Julie encara a la amante y descubre que en esta peculiar

relación las luces que buscaba, la redención olvidada, puede aparecer irónicamente. Sólo abandonando su ser, su identidad, su yo, sólo despersonalizándose en otros territorios, podrá por fin encontrar cierta calma que el cineasta no se cansa de cuestionar.

Tanto Picasso como Kieslowski nos sitúan en diversos planos críticos de la interioridad. Mientras Kieslowski utiliza un intrincado sistema de espejos, cristales y reflejos, el Picasso de 1901 superpone un reino a otro, una ciudad a otra. Sin embargo, para 1937 la mirada del pintor es más delicada. El universo figurativo ha quedado atrás y el régimen de los volúmenes ha sido remplazado por el de los matices. Específicamente en la imagen de la mujer del quinqué, queda claro que la constelación de los matices ha sido liberada. Asustada, temerosa, una mujer (que es posible asociar con María, dentro de esta trilogía de mujeres bíblicas del sector derecho del Guernica) asoma el rostro por una ventana extendiendo su mano hacia la luz, portando, curiosamente, un poco de más luz. Si la referencia a la luz de la bombilla trabajada en el segundo capítulo nos colocaba directamente frente a la Modernidad y su imperio, el quinqué nos remite ya a cuestiones políticas concretas dentro de este juego de reflejos. La imagen de la mujer empuñando símbolos no es para nada nueva, tanto Delacroix como Frédéric Auguste Bartholdi (creado

<sup>279</sup> En una tradición en la que bien podemos encontrar a Flaubert, Baudelaire, Benjamin, Sartre, y un largo etcétera.

<sup>280</sup> Carta de San Pablo a los Corintios.



este último de la célebre Estatua de la Libertad), entre otros, han utilizado este recurso para ejemplificar guías y rutas en trazados comunitarios perfectos. Si el hombre debe moverse, deberá ser siguiendo la dirección de estas mujeres inmaculadas. Pero en el caso de Picasso cabe preguntarse, ¿qué ruta traza la mano de esta mujer? ¿A qué dirección apunta cuando está siendo sacrificada por el orden de la guerra? ¿Al toro? ¿Al caballo? ¿A la Piedad? ¿Qué nos querrá decir el pintor cuando abiertamente esta mujer está escapando de un edificio en llamas? Una posible interpretación es que más que señalar el destino, está poniendo el acento en el origen, en la casa en llamas, en esta interioridad que es necesario abandonar o cuestionar al menos. Si seguimos esta interpretación y acompañamos a esta mujer de la mano del amigo Casagemas y Kieslowski, quizá podamos entender la compleja estructura de la interioridad y desde ahí conducirnos a la superficie del adentro. Matiz sobre matiz, el *speculum* de la Modernidad refracta la luz en juegos de identidades duales que sólo pueden iluminar, curiosamente, la desgracia y el miedo de los rostros retratados en el Guernica. Espacio sobre espacio, el guerrero, el caballo herido y la mujer caminando parecen ser la imagen constitutiva del imperio de la identidad.

## ¿Qué es la identidad?

*¡Cada uno pasa por tantos cuerpos en su propio cuerpo!*

**Gilles Deleuze**

Una vez caracterizada la cultura y realizada la revisión de algunas críticas fundamentales al proceso que la misma constituye, es momento de recuperar una de las tesis planteadas al principio de este trabajo según la cual la manera fundamental en la que la cultura se presenta en los grupos humanos no es a partir de objetos privilegiados, sino de su apropiación por parte de los individuos.<sup>281</sup> A esta apropiación la denominaremos *identidad*. No será sino por medio de la identidad que los individuos realizarán actos en el colectivo portando un *sentido de pertenencia*, según el cual ejecutarán acciones de corte político. Para iniciar el desarrollo de esta tesis es necesario realizar en primera instancia una caracterización de lo que la identidad significa, así como un seguimiento a algunas disciplinas claves que han trabajado con este concepto.

En primera instancia, la identidad sugiere un acto de *distinción* entre un ente determinado y los demás entes que aparecen en su entorno inmediato. La identidad así nos remite a la idea de que: 1) algo es y 2) en tanto que es, es idéntico a sí mismo y posee un *ser en sí*.<sup>282</sup> Esta distinción tiende a formar un proceso que tradicionalmente denominamos *conciencia*, esto es, la capacidad de reconocimiento del mundo a partir de un punto privilegiado enmarcado en lo que también generalmente denominamos “yo”.<sup>283</sup> Esta distinción y esta capacidad producen un *doble movimiento*: por un lado determinan una representación de los individuos, de su lugar en el espacio social y su vínculo con los otros entes (individuos

<sup>281</sup> Cfr. Giménez. *Op. cit.* pág. 142.

<sup>282</sup> En el maravilloso estudio introductorio al libro *Identidad y diferencia*, Jaime Labastida nos recuerda que ante la tiranía de la tautología A=A, filósofos como Leibniz y Hegel se verán obligados a postular principios de movimiento que de alguna forma transgredan la identidad y pugnen por la multiplicidad aun de lo que parece fijo y constituyente. Labastida, Jaime. “Introducción”. En Labastida, Jaime y Aréchiga Violeta. Coord. *Identidad y diferencia*. AFM-Siglo XXI. México. 2010. pág. 11.

<sup>283</sup> Si bien tanto la *conciencia* como el *yo* son conceptos plenamente occidentales, es posible encontrar figuras similares en otros núcleos culturales.

y cosas) *en él mismo*, y por otra, determinan igualmente la posición de los otros entes en este espacio, pero con relación *a él mismo*. Este doble movimiento teje un gran espectro de significaciones sobre el mundo pues construye el universo del imaginario sobre lo que uno mismo es y representa, pero también construye el cosmos, de lo que los demás entes son, representan y significan. Estas construcciones casi infinitas han dado pie a que diversas disciplinas se enfoquen en el estudio de áreas determinadas en estos campos. Esto ha sido posible gracias a la identificación de consecuencias muy serias en términos personales, sociales y políticos de la adquisición de identidades. Porque si bien el proceso de construcción de identidades dota al individuo de un yo, un *adentro* y una conciencia, también estructura lo que será la diferencia personal en lo colectivo. Si bien las identidades tejen un yo que en lo colectivo aparece como un *nosotros*, también configuran un *ellos* que históricamente ha aparecido como peligroso. Si observamos detenidamente, otro espectro de dualidades se abre en la construcción de este *ellos*. En el terreno de lo individual, de la identidad individual, se puede tender a encontrar características esencialistas de corte metafísico que hagan del yo una estructura cerrada incapaz de establecer vínculos con otras individualidades que no estén constituidas de la misma esencialidad. Esto en lo colectivo, en términos de las identidades colectivas, se vuelve un problema mayor puesto que los símbolos o las unidades de constitución de la identidad generalmente suelen recortar al mundo de maneras arbitrarias. Así, es posible encontrar en las identidades elementos doctrinarios que producen arraigos nacionalistas, micro formaciones étnicas, ideologías, morales, patrias y demás símbolos/unidades de identificación que en el campo de lo colectivo producen conflictos, cuando no disputas, que han alcanzado grados de masacres, exilios, guerras y demás atrocidades. Dentro del tema de las identidades es muy fácil extraviarnos en los contenidos específicos que recortan al mundo en sistemas de pertenencias determinados. Es por esto que ha sido necesario un estudio multidisciplinario de estas desde distintos enfoques. La Psicología y la Filosofía, por ejemplo, estudiarán las significaciones del ente respecto a sí mismo, mientras que disciplinas como la Antropología, la Sociología y las Ciencias Políticas, estudiarán el universo que relaciona dichas significaciones otras en el marco de la construcción comunitaria. En este trabajo se recuperarán algunas líneas de trabajo de las ciencias antes mencionadas.

### La identidad en la Lógica

Para Aristóteles, padre de la Lógica, es necesario ubicar tres principios básicos que dotan de identidad a los entes en el mundo. El primero de ellos, denominado *Principio de identidad*, nos hace partícipes del hecho de que algo no puede ser y no ser. Si A es, A no puede no ser, al mismo tiempo y dentro de la misma relación.<sup>284</sup> El segundo principio, denominado de *No-contradicción*, señala que no es posible que un atributo pertenezca y no pertenezca al mismo ente. El tercer y último principio, *Del tercero excluido*, menciona por su parte que dos proposiciones contradictorias no pueden ser verdaderas ambas al mismo tiempo y en la misma relación. A partir de estas reglas la identidad logró incluir su programa de acción en toda forma correcta de caracterizar los objetos en la realidad. Sin el uso adecuado de estas es imposible, a decir de la Lógica, dar al mundo cualquier tipo de sentido<sup>285</sup>. Valga decir que estas reglas no están sujetas a las caracterizaciones históricas que de las cosas se haga, por lo que funcionan como una idea trascendental, esto es, necesaria en todo tiempo posible. Los entes por tanto contarían con una identidad esencial. Con esta orientación ontológica, el tema de la identidad se hizo partícipe en todos los discursos políticos como una variable universal que en sí misma contenía criterios de validez, diversificando sus intenciones. Además de la identidad accidental, nos dice Aristóteles en la *Metafísica*, existe la identidad esencial. Esta se aplica, como la unidad en sí, a las cosas cuya materia es una, sea por la forma, sea por el número, sea genéricamente, así como a aquellas cuya esencia es una. Se ve, pues, que la identidad es una especie de unidad de ser, unidad de muchos objetos, o de uno sólo tomado como muchos.<sup>286</sup> El principio de identidad en lógica nos condena a dar un orden esencial a las cosas del mundo, respetando en todo momento las condiciones derivativas que se siguen de su aplicación. Es por esto que si se desea intervenir en este tema, es necesario ir más allá, tratando de ubicar en otras disciplinas el uso que de ella se hace.

<sup>284</sup> Bustamante Zamudio, Guillermo. "Los tres principios de la lógica aristotélica: ¿son del mundo o del hablar?" En, Folios. Segunda época. No 27. Primer semestre de 2008. Universidad Pedagógica Nacional. pág. 25.

<sup>285</sup> Este concepto de "sentido" será analizado a lo largo del siglo XX como posibilidad fundante de una posible Lógica alternativa. Ver: Deleuze, Gilles. *La Lógica del sentido*. Paidós. 2006.

<sup>286</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Gredos. Madrid. 2002.

## La identidad en la Psicología

A pesar de que la identidad se ha trabajado desde hace siglos en el terreno de la Filosofía, es en el campo de la Psicología en el que este concepto tuvo en sus orígenes amplia relevancia epistemológica. Para la Psicología la idea del individuo (como unidad identitaria) y la forma en la que se relaciona en sociedad es un asunto de vital importancia. Señala Kenneth Gergen, en la cultura occidental, de antiguo el individuo ha ocupado un lugar de importancia abrumadora. Los intereses culturales prácticamente quedan absorbidos por la naturaleza de las mentes individuales: sus estados de bienestar, sus tendencias, sus capacidades y sus deficiencias. Las mentes individuales se han utilizado como el lugar de explicación, no sólo en Psicología sino en muchos sectores de la Filosofía, la Economía, la Sociología, la Antropología, la Historia, los estudios literarios y la Comunicación. Su *condición interior* de individuo sirve también como criterio prominente a la hora de determinar la política pública. Nuestras creencias acerca del individuo singular proporcionan la base lógica a la mayor parte de nuestras principales instituciones. Es el individuo quien adquiere conocimiento, y por consiguiente invertimos en instituciones educativas para formar y expandir la mente individual. Es el individuo quien abriga la capacidad de libre elección y sobre estos fundamentos erigimos tanto las prácticas informales de la responsabilidad moral y las entidades formales de la justicia. Y podemos depositar nuestra fe en las instituciones individuales porque el individuo tiene la capacidad de razonar y evaluar; creemos que el libre mercado puede prosperar porque el individuo está motivado a buscar el beneficio y minimizar las pérdidas; y las instituciones del matrimonio y de la familia pueden constituir las piedras sobre las que se asienta la comunidad porque los individuos abrigan la capacidad de amar y entregarse.<sup>287</sup> La Psicología, desde este ángulo, intentará proporcionar a la cultura intuiciones y conceptos útiles en los procesos de adquisición de conocimiento, para dotarla de los medios más efectivos a través de los cuales las personas pueden conseguir conocimiento de sus entornos, recoger y almacenar información, considerar detalladamente las contingencias, recordar los hechos necesarios, solucionar problemas, hacer planes racionales y poner esos planes en acción.<sup>288</sup> Para que este programa clínico obtenga el éxito deseado es

---

<sup>287</sup> Gergen, Kenneth J. *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Paidós. Barcelona. 1996. pág. 21

<sup>288</sup> Gergen. *Op. cit.* pág. 27.

necesario extraer del individuo aquellos elementos que lo hacen ser precisamente eso, una unidad psíquica dentro de la multiplicidad de personas que observa en el mundo. Estos elementos parten de la idea de un *yo* que ejecuta cotidianamente actos de conciencia y que lo inscriben dentro de una identidad. Para la escuela que Gergen representa, esta identidad puede ser accesible si se observa la manera en la que este *yo* se da una *auto narración* dentro del orden colectivo. La mayoría de nosotros iniciamos nuestros encuentros con los relatos en la infancia, señala Gergen. A través de los cuentos de hadas, los cuentos populares y los relatos de familia recibimos las primeras exposiciones organizadas de la acción humana. Los relatos siguen absorbiéndonos cuando leemos novelas, biografías e historia; nos ocupan cuando vemos películas, cuando acudimos al teatro y ante la pantalla de la televisión. Y posiblemente a causa de su familiaridad los relatos sirven también como medios críticos a través de los cuales nos hacemos inteligibles en el seno del mundo social. Contamos extensos relatos sobre nuestras infancias, nuestras relaciones con los miembros de nuestra familia, nuestros años en el colegio, nuestro primer lio amoroso, el desarrollo de nuestro pensamiento sobre un tema dado, y así sucesivamente. En cada caso utilizamos la forma del relato para identificarnos con otros y con nosotros mismos.<sup>289</sup> Soñamos narrando, nos ensoñamos narrando, recordamos, anticipamos, esperamos, desesperamos, creemos, dudamos, planeamos, revisamos, criticamos, construimos, charlamos, aprendemos, odiamos y amamos a través de la narración.<sup>290</sup> Desde el relato no sólo construimos el personaje en el que habremos de convertirnos y con el que, a la manera de Goffman, nos presentaremos en la vida cotidiana, sino con el que nos habremos de hacer inteligibles para con nosotros mismos. De éste tomaremos la forma de actuar en soledad y en compañía. De esta última característica es de donde deriva la importancia de la identidad en términos psicológicos-sociales. En esta estructura observamos precisamente lo que se mencionó al principio de este apartado, a entender que, no sólo se juega el *yo* para mí, sino el *yo* para los otros y los *yos* de los otros para mí, en una estrecha conexión. De mi narración saldrá el otro, y desde ésta se determinarán las relaciones posibles con todo lo que no me es propio. Todo este universo de relaciones configurará la cultura en el marco de la cultura misma. Si como afirmábamos anteriormente, existen estadios pre-comprensivos de la cultura, o lo que es lo

---

<sup>289</sup> Gergen. *Op. cit.* pág. 231.

<sup>290</sup> Gergen. *Op. cit.* pág. 232.

mismo, siempre se nace en una cultura, hay que poner especial atención en la forma en la que esta permea en los relatos individuales y cómo estos originan o reproducen consecuencias anteriores. El punto importante aquí es que, cuando estas consecuencias se realizan en la práctica, pasan a estar sujetas a apreciación social. En la medida en la que este tipo de acciones entran en conflicto, ponen en duda su validez y puede que el resultado que se obtenga sea la censura social. La auto narración así, establece la reputación y es la comunidad de reputaciones la que forma el núcleo de la tradición moral. A fin de sostener la identidad, se requiere la intervención de una fructífera negociación cada vez. Dicho más ampliamente, mantener la identidad es un desafío interminable.<sup>291</sup> En síntesis, para la Psicología, el establecimiento de un yo es de gran relevancia en tanto provee las posibilidades de un individuo de realizar una vida plena. De igual forma este yo determinará las relaciones colectivas al interior de una cultura por lo que es necesario analizar la forma en la que los individuos se dan a sí mismos su *ser-en-el-mundo* por medio de sus propias narraciones. Dichas narraciones entrarán en contacto con otras narraciones a la luz de una complejidad social que en todo momento entraña potencialmente el peligro de romper el orden cultural y desarticular la plenitud de sus miembros.

## La identidad en las Ciencias Sociales

### La identidad en Sociología

*En ningún momento ha podido el concepto de yo borrar de sí  
la mácula de su origen en el sistema de dominio social*

**Max Horkheimer**

---

<sup>291</sup> Gergen. *Op. cit.* pág. 256.

Para Jorge Larrain, cuando nos referimos al concepto de identidad desde la Sociología, no debemos confundirnos con una búsqueda de especies y géneros del alma, ni con la formación metafísica de esencias invariables e inmutables, sino a un proceso de construcción en la que los individuos se van definiendo a sí mismos en estrecha interacción con otras personas. A través de la habilidad del individuo para internalizar las actitudes y expectativas de otros, su *sí mismo* se convierte en el objeto de su propia reflexión. La identidad por lo tanto es la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto y en ese proceso ir construyendo una narrativa sobre sí mismo.<sup>292</sup> Una definición adecuada para el concepto de identidad puede partir de una cualidad o conjunto de cualidades con las que una persona o grupos de personas se ven íntimamente conectados. En este sentido la identidad tiene que ver con la manera en que individuos y grupos se definen a sí mismos al querer relacionarse y/o identificarse con ciertas características al punto de entender que incluso la relación de uno consigo mismo debe ser entendida como proceso intersubjetivo que supone una relación con otros.<sup>293</sup> Cultura e identidad son ■ indisociables en la propuesta de Larrain, pues mientras cultura sugiere la estructura de significados a través de los cuales los individuos se comunican, la identidad será la narrativa construida del sí mismo hecha a partir de la interacción con otros, en el marco de esta estructura. Mientras estudiar la cultura es estudiar las formas, analizar la identidad es investigar la manera en la que estas formas son movilizadas en la interacción para la construcción de una narrativa personal. Para nuestro autor, existen tres elementos constitutivos de la identidad, *el cultural, el material y el social*.

a) *El elemento cultural*. Dentro de este elemento podemos encontrar las categorías que los individuos comparten y cuyo contenido se encuentra previamente determinado. Ejemplos de estas categorías son la religión, el género, la clase, la profesión, la etnia, la sexualidad, la nacionalidad, etc. Este primer elemento enuncia la necesidad de toda identidad de inscribirse en un marco de categorías generales que configuren ya una estructura del mundo. Según Larrain (empatado de manera directa con Gergen), cuando una persona es interpelada con la pregunta por su identidad, esto es: ¿quién eres?, o incluso cuando el mismo individuo se interpela con el ¿quién soy?, la respuesta será un relato, una narración, a partir de una codificación previa del mundo, esto es, en un idioma

---

<sup>292</sup> Larrain, Jorge. *Identidad Chilena*. Editorial LOM. Santiago. 2001. pág. 32.

<sup>293</sup> Larrain, Jorge. *Op. cit.* pág.22.



determinado, utilizando conceptos compartidos desde la religión, el género, la nacionalidad, etc. Lo mismo pasaría con las identidades colectivas en tanto se agrupan también con categorías macro tales como: hispano/anglosajón, islámico/cristiano, desarrollado/subdesarrollado, etc. Como menciona Rafael Echeverri, la construcción de identidades se vale de la materia prima suministrada por la historia, geografía, biología, instituciones productivas y reproductivas, por la memoria colectiva y fantasías personales, por las pompas del poder y revelaciones de cuño religioso. Sin embargo, todos estos materiales son procesados por los individuos, grupos sociales y sociedades, que reorganizan su significado en función de tendencias sociales y proyectos culturales enraizados en su estructura social, así como en su visión de tiempo/espacio.<sup>294</sup>

b) *El elemento material*. El segundo elemento da cuenta de la relación identitaria del individuo con su contexto físico. En este contexto surge una idea muy relevante que es la identificación del *propio cuerpo* como un objeto privilegiado en el orden de los entes.<sup>295</sup> Larrain utiliza en su texto una cita de William James: Es claro que entre lo que un hombre llama *mí* y lo que simplemente llama *mío* la línea divisoria es difícil de trazar... En el sentido más amplio posible... el sí mismo de un hombre es la suma total de todo lo que él puede llamar suyo, no sólo su cuerpo y sus poderes psíquicos, sino sus ropas y su casa, su mujer y sus niños, sus ancestros y amigos, su reputación y trabajos, su tierra y sus caballos, su yate y su cuenta bancaria<sup>296</sup>. La idea es que al producir, poseer, adquirir o modelar cosas materiales los seres humanos proyectan su sí mismo, sus propias cualidades en ellas, se ven a sí mismos en ellas y las ven de acuerdo a su propia imagen.<sup>297</sup> Tomando esto en cuenta, la relación del individuo con los objetos determina la formación de su identidad y su estar en el mundo. Esto es de gran relevancia pues nos coloca de frente al fenómeno del consumo y de la cultura convertida en mercancía e industria. Como lo hemos visto ya con Adorno, la relación del individuo con los objetos lo coloca en una posición muy significativa. Cada compra, cada acto de consumo va más allá de la compra

<sup>294</sup> Echeverri, Rafael. *Identidad y territorio en Brasil*. IICA- Secretaría de Desarrollo territorial del Ministerio de Desarrollo Agrario de Brasil. Brasil. 2005.

<sup>295</sup> Cfr. Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1985.

<sup>296</sup> James, William. *The Principles of Psychology*. Vol I. Macmillan. London. 1890. P. 291. Citado en Larrain. *Op. cit.* pág. 33.

<sup>297</sup> Larrain. *Op. cit.* pág. 33.

misma pues dota a la persona de una fantasmagoría que le provee sensaciones y afectos. La pregunta por la interioridad va ya matizada desde este momento por su capacidad de adquirir bienes en un mercado global casi infinito. A partir de lo que se tiene, *se es* un mundo plagado de objetos cada vez más nuevos y sofisticados por la técnica. Las cosas materiales hacen un ser y un pertenecer desde lugar determinado en el conjunto de la sociedad. En otras palabras, el acceso a ciertos bienes materiales, el consumo de ciertas mercancías, puede también llegar a ser un medio de acceso a un grupo *imaginado* representado por esos bienes; puede llegar a ser una manera de obtener reconocimiento. Las cosas materiales hacen pertenecer o dan el sentido de pertenencia en una comunidad deseada. En esta medida ellas contribuyen a modelar las identidades personales al simbolizar una identidad colectiva o cultural a la cual se quiere acceder.<sup>298</sup>

c) *El elemento social*. La construcción de las identidades se enmarca igualmente en un proceso social que implica una referencia directa a los otros en dos sentidos, primero, los otros son aquellos cuyas opiniones acerca de nosotros internalizamos, cuyas expectativas se transforman en nuestras propias auto-expectativas. Pero también son aquellos con respecto a los cuales queremos diferenciarnos. Es este elemento quizá el más delicado, pues es en este contexto donde el problema de lo político se muestra plenamente: para que exista un yo, se requiere un ellos. El primer movimiento ha sido denominado por la Sociología contemporánea como el *otros significativos*. Estos *otros*, son los responsables de dictar las líneas generales para la construcción del yo. Estos serán los encargados de dar los elementos básicos de construcción del *mí mismo* a partir de sus dictados, que pueden aparecer como juicios epistémicos, estéticos y/o morales. Es en la voz del otro, en su encuentro cara a cara<sup>299</sup> donde se encuentran las conductas que se seguirán y que se entenderán como buenas/malas, bellas/feas y verdaderas/falsas. Sin embargo, también este *otros* puede tener un recorte, y una diferenciación entre: a) los otros cuya opinión importa y b) los otros cuya opinión aparece como una imposición. Sea como fuere, la identidad socialmente construida de una persona, por ser fruto de una gran cantidad de relaciones sociales, es inmensamente compleja y variable, pero al mismo tiempo *se supone* capaz de integrar la multiplicidad de expectativas en un sí mismo total coherente y consistente en sus actividades y tendencias. Por lo tanto, la identidad responde no tanto a

---

<sup>298</sup> Larrain. *Op. cit.* pág. 25.

<sup>299</sup> Cfr. Levinas, Emanuel. *Totalidad e infinito*. Sígueme. Barcelona. 2003

la pregunta ¿quién soy yo? o ¿qué quisiera ser yo? como a la pregunta: ¿quién soy yo a los ojos de los otros? o ¿qué me gustaría ser considerando en el juicio que los *otros significativos* tienen de mí? Sin embargo, también existe un segundo movimiento. Este segundo movimiento denominado *otros de diferenciación* presupone un mecanismo de definición del yo a partir de un acentuamiento *real o ficticio* de las diferencias con los otros. En la construcción de cualquier versión de identidad, la comparación con el otro y la utilización de mecanismos de diferenciación con el otro juegan un papel fundamental: algunos grupos, modos de vida o ideas se presentan como *fuera* de la comunidad. Así surge la idea del nosotros en cuanto distinto a ellos o a los otros. A veces, para definir lo que se considera propio se exageran las diferencias con los que están fuera y en estos casos el proceso de diferenciación se transforma en un proceso de abierta oposición y hostilidad al otro. Si bien la diferenciación es un proceso indispensable para la construcción de la identidad, la oposición hostil al otro no lo es, pero constituye un peligro de todo proceso identitario.<sup>300</sup>

Por su parte para Gilberto Giménez, la identidad es uno de esos conceptos “de encrucijada” que redimensionan la forma en la que podemos comprender los fenómenos sociales. La identidad para el sociólogo mexicano debe ser entendida como un elemento fundamental de la vida pública, hasta el punto en el que sin ella es imposible pensar las relaciones sociales así como el sentido de estas. Sin identidad, afirma Giménez, simplemente no habría sociedad. La identidad vista de este modo, tiene que ver con la idea que tenemos acerca de quiénes somos y quiénes son los otros, es decir, con la representación que tenemos de nosotros mismos en relación con los demás. Implica, por lo tanto, hacer comparaciones entre las gentes para encontrar semejanzas y diferencias entre las mismas.<sup>301</sup> Este encuentro o creación de semejanzas será inherente a la cultura pues sólo dentro de su marco encontrará los *ejes de pertenencia* que requiere. Sólo en el contexto de una cultura o una subcultura las identidades mostrarán la forma en la que se originan y se direccionan. Si bien la cultura influye de manera determinante en la formación de la identidad, es muy importante para nuestro autor dejar en claro que para que una identidad pueda surgir efecto, es necesario un sujeto individual con uso consciente de su

---

<sup>300</sup> Larrain. *Op. cit.* pág. 27.

<sup>301</sup> Giménez, Gilberto. *Op. cit.* pág. 60.

razón y con una psicología y conciencia propia.<sup>302</sup> Para justificar el hecho de que la identidad es uno de los factores determinantes que definen a los actores sociales, Giménez echa mano de un largo comentario de Jürgen Habermas: Si asumimos el punto de vista de los sujetos individuales, la identidad puede definirse como un proceso subjetivo (y frecuentemente autorreflexivo) por el que los sujetos definen su diferencia de otros sujetos (y de su entorno social) mediante la auto asignación de un repertorio de atributos culturales frecuentemente valorizados y relativamente estables en el tiempo. Pero debe añadirse de inmediato una precisión capital: la auto identificación del sujeto del modo susodicho requiere ser reconocida por los demás sujetos con quienes interactúa para que exista social y públicamente. Por eso decimos que la identidad del individuo no es simplemente numérica, sino también una identidad cualitativa que se forma, se mantiene y se manifiesta en y por los procesos de interacción y comunicación social.<sup>303</sup> Así, el sujeto fija su identidad a partir de una serie de procesos que tienen en común la realización de una *distinción* que construye la frontera entre lo que es y no es tanto con el mundo como en relación con los otros sujetos. Si aceptamos estos postulados, una pregunta que surgirá inmediatamente según Giménez, es aquella que tiene que ver con la naturaleza de los atributos que conformaran la estructura de la propia distinción, es decir, ¿a qué apela el individuo cuando establece los límites de su condición identitaria? Para nuestro autor la respuesta se basa en una doble serie de atributos: los *de pertenencia social*, que implicarían la identificación del individuo con diferentes categorías, grupos, y colectivos sociales; y atributos *particularizantes* que determinarían la unicidad idiosincrásica del sujeto en cuestión.<sup>304</sup> En el primer rubro, encontraríamos, según el consenso de los especialistas, asuntos tales como la clase social, la etnicidad, las colectividades territorializadas (localidad, región, nación), los grupos de edad y el género, etc. En el segundo se encontrarían fenómenos tales como los atributos caracterológicos (disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes, capacidades y lo relativo a la imagen del propio cuerpo), los relacionados con el estilo de vida reflejado principalmente en hábitos de consumo, los construidos a partir de sus redes personales de redes íntimas, los constituidos por el conjunto de objetos entrañables que poseen, y por último los atributos

<sup>302</sup> En este ámbito Giménez no se separa de la tradición Occidental que ve en toda comunidad la necesidad de un robusto sujeto trascendental.

<sup>303</sup> Giménez. *Op. cit.* pág. 61.

<sup>304</sup> Giménez. *Op. cit.* pág. 62.

resultado de su biografía personal incanjeable.<sup>305</sup> Si bien Giménez dedica buena parte de su esfuerzo en caracterizar a las identidades individuales, realizará un esfuerzo conceptual mayor cuando trace una línea analítica de estas con las identidades colectivas. Estas últimas, señala el sociólogo, tienen una formación similar a las primeras en tanto constituyen un esfuerzo por diferenciarse y distanciarse de un entorno al cual dibujan límites y fronteras, mientras establecen campos cronotópicos de distinción. Recurriendo a una topología del italiano Alberto Melucci, (basada en la Teoría de la acción colectiva), Giménez recupera cuatro características básicas de la identidad colectiva:

- Las identidades colectivas involucran simultáneamente a cierto número de individuos o en un nivel más complejo, de grupos.
- Exhiben características morfológicas similares en la contigüidad temporal y espacial.
- Implican un campo de relaciones sociales.
- Implican la capacidad de la gente para conferir un sentido a lo que está haciendo o va a hacer.<sup>306</sup>

Recuperando esta caracterización es posible afirmar que la identidad es un elemento fundamental para dar sentido a las acciones colectivas en tanto entendamos que dichas identidades son el resultado de procesos a través de los cuales los sujetos individuales *devienen* colectivos. Recurriendo de nueva cuenta a Merlucci nuestro autor recuerda que para que se pueda hablar de una identidad colectiva es necesario contar con la permanencia en el tiempo de un sujeto de acción concebido como una unidad con límites que lo distinguen de los demás sujetos, aunque también se requiere el reconocimiento de estos últimos. Todo se reduce entonces a identificar en qué radica la unidad distintiva de esos peculiares sujetos de acción que son los actores colectivos.<sup>307</sup> Hasta aquí hemos hablado de la identidad y sus características, sin embargo, para poder avanzar es necesario formular, según Giménez, una pregunta fundamental ¿cómo se forman y desarrollan las identidades colectivas y hasta qué punto está en nuestras manos configurarlas y plasmarlas? Para responder esta pregunta es necesario retomar el texto del año 2000 de la socióloga inglesa Kate Woodward. Para esta autora, representante de la llamada

---

<sup>305</sup> Giménez. *Op. cit.* pág. 64.

<sup>306</sup> Giménez. *Op. cit.* pág. 67.

<sup>307</sup> Giménez. *Op. cit.* pág. 69.

“sociología difusa”, la manera en la que se configuran las identidades colectivas es a partir de la interpelación. De esta manera una serie de símbolos e imágenes nos estarían invitando constantemente a identificarnos con un grupo determinado. Pero ante esta tesis aparecería una nueva pregunta, ¿cómo es que la gente puede reconocerse en ciertas imágenes y no en otras? Apelando al interaccionismo simbólico de Mead, a la teoría dramaturgica de Goffman así como a algunos postulados de la teoría psicoanalítica de Freud la autora concluirá que las identidades se aprenden en el complejo proceso de interacción social.<sup>308</sup> Ahora bien, en el campo de estudio de las identidades colectivas el cambio de escala es indispensable. A la par de la investigación de las identidades subjetivas es necesario analizar la interacción de fuerzas históricas y sociales que establecen mecanismos más complejos de adaptación a medios públicos diversos. Giménez concluye que con respecto a la formación de identidades colectivas sólo es posible formular consideraciones generales y por lo demás abstractas:

- 1) Su condición de posibilidad es la proximidad de los agentes individuales en el espacio social, es decir, en los diferentes campos que conforman la estructura social.
- 2) En el proceso de nuevas identidades grupales se reconoce siempre una fase inicial totalmente volcada a la construcción de la identidad considerada como valor en sí misma, al margen de toda búsqueda de reconocimiento exterior y de todo cálculo basado en intereses utilitarios.
- 3) Como la formación de una identidad grupal supone la definición interactiva de su “modelo cultural” propio, es decir, la definición de los fines, de los medios y del campo de acción, todo ello incorporado en prácticas rituales y símbolos que permitan a los individuos convocados vivirla como “valor” y asumirla con cierto grado de involucramiento emocional, este proceso supone el activismo y la militancia orientados a negociar la adhesión al “modelo cultural” en trance se der definido. Se trata de un aspecto esencial de lo que suele llamarse “micropolítica” o “Macropolítica de grupalización”.<sup>309</sup>

---

<sup>308</sup> Giménez. *Op. cit.* pág. 73.

<sup>309</sup> Giménez. *Op. cit.* pág. 75.

## La identidad en Política: la formación del discurso político en la Modernidad.

*El sentimiento de comunidad de las masas precisa para completarse,  
el odio contra una minoría extraña.*

**Sigmund Freud**

*L'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun,  
et aussi que tous aient oublié bien des choses.*

**Ernest Renan**

Si el concepto de identidad refiere a un conjunto de valores, tradiciones, símbolos, creencias y modos de comportamiento que funcionan como elementos cohesionadores dentro de una comunidad y que actúan como sustrato para que los individuos que lo forman puedan fundamentar su sentimiento de pertenencia, es necesario ubicar algunos elementos que sean particulares del estudio de la política. Una serie de elementos que formen una identidad dentro del propio proceso de lo que caracterizamos como político. Un elemento capital en la caracterización de la política que ha determinado la forma en la que las comunidades modernas se han construido (han formulado un yo colectivo) es el relativo a la *nación* y el *nacionalismo*.<sup>310</sup> Como veremos un poco más adelante, mientras el Estado intenta fijar sus componentes en sistemas territoriales y legales, será el concepto de nación el que recurra a procesos culturales para dar sentido y cohesión a un grupo determinado de personas con fines políticos. Quien ha trabajado estos temas con una gran dedicación es el historiador Eric Hobsbawm quien en su *texto Naciones y nacionalismos desde 1780* realiza una radiografía de estos conceptos y sus repercusiones en el mundo contemporáneo. En este texto Hobsbawm mantiene un dialogo constante con la idea de remitir directamente el término nación hacia componentes de corte cultural tales como la

---

<sup>310</sup> Para autores como Benedict Anderson estos conceptos son ante todo “artefactos culturales” resultado de un cruce complejo de fuerzas históricas, pero que una vez creados se volvieron “modulares”, capaces de ser trasplantados, con grandes variables de autoconciencia, a una gran diversidad de terrenos sociales, de mezclarse con una diversidad correspondientemente amplia de constelaciones políticas e ideológicas capaces de generar apegos muy profundos. Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México. 2007. pág. 21.

lengua, la etnicidad, la religión o incluso la conciencia de pertenencia a un grupo milenario. En un primer momento, nuestro autor reconoce el origen del término *nación* en un proyecto de corte liberal que nace casi al parejo de la Revolución Francesa y el pensamiento Ilustrado. Éste responde a la necesidad de los Estados de darse una serie de principios que de algún modo cohesionen una serie de diferencias que se daban al interior de las colectividades políticas de reciente formación. En este sentido el término nación nace con la idea de formar *imaginarios políticos* que rescaten al *pueblo* y constituyan las bases ideológicas de los Estados nacientes. En un segundo momento de esta primera etapa de construcción conceptual, Hobsbawm identifica la necesidad de la creación de la idea de nación con la economía y la potencia de construir un mercado cuyas unidades fueran las propias naciones en un sistema de mercado internacional. A diferencia de lo que sucederá en el siglo XX y XXI donde la empresa trasnacional es la unidad básica del mercado, será en esta etapa primigenia donde se requerirá que las naciones apoyen a las empresas en el juego del mercado conectado mundialmente. En este sentido el criterio de nacionalidad respondía a la capacidad de las colectividades de darse un desarrollo estable. La autodeterminación para las naciones sólo era aplicable a aquellas que se consideraban viables: cultural y desde luego, económicamente.<sup>311</sup> En este reacomodo territorial la nación principal podía proteger y fomentar los dialectos y las lenguas menores que había dentro de ella, las tradiciones históricas y folclóricas de las comunidades menores que contenía, aunque fuese solo como prueba de la gama de colores de su paleta macro nacional.<sup>312</sup> En resumen, había sólo tres criterios que permitían que un pueblo fuera clasificado como nación: su asociación histórica con un Estado que existiese en aquellos momentos con un pasado bastante largo y reciente, la existencia de una antigua elite cultural, poseedora de una lengua vernácula literaria y administrativa nacional y escrita, y una probada capacidad de conquista.<sup>313</sup> Sin embargo, Hobsbawm reconoce otras etapas posteriores a la formación nacional en el contexto de la naciente Ilustración. Una segunda etapa la denomina de *Protonacionalismo popular*. En ésta empieza a surgir una suerte de *imaginario colectivo* que nuestro autor recupera del concepto *comunidad imaginada* de

---

<sup>311</sup> Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica. Barcelona. 1998. pág.41.

<sup>312</sup> Hobsbawm. *Op.cit.* pág. 44.

<sup>313</sup> Hobsbawm. *Op.cit.* pág. 47.



Benedict Anderson.<sup>314</sup> Producto de esta comunidad imaginada, surgirá la idea de *patriotismo* asociada de forma directa a los contenidos ideológicos de la nación. Estos sentimientos de pertenencia colectiva serán los que darán paso a los lazos ideológicos que nuestro autor denomina protonacionales. Este protonacionalismo será de gran relevancia pues sustentaría de manera relativamente sencilla las causas de los Estados modernos. En la descripción de los sentimientos protonacionales Hobsbawm discute con la idea de lengua y etnicidad como componentes fundamentales de esta etapa del nacionalismo. Más allá de esta discusión, interesa mencionar que nuestro autor reconoce la importancia de estos temas y su constante mostración en el terreno de la construcción del nacionalismo. Antes de continuar en el seguimiento histórico de esta noción es importante mencionar su diferencia con el concepto de Estado, diferencia que el mismo Hobsbawm reconoce como importante en su texto. Para nuestro autor el Estado moderno es definido como un territorio (preferiblemente continuo e ininterrumpido) sobre la totalidad de cuyos habitantes gobernaba, y que contaba con límites y fronteras que lo separaban de otros. Contaba a su vez con una administración pública que administraba de manera directa a los habitantes sin la necesidad de estamentos intermedios, a partir de un cuerpo legal definido. Con esto podemos entender que para Hobsbawm el Estado es una forma institucional y legal de cierta forma neutra, que no contenía en sí la ideología nacionalista aunque la necesitaba para consolidarse. Estado y nación no son lo mismo. Por esto es factible identificar la problemática del Estado en dos vías, por un lado con la necesidad de contar con infraestructura técnica a cerca de cómo llevar a cabo la nueva forma de gobierno, y por otro con la necesidad de guardar lealtad por parte de los gobernados provocando la lealtad al Estado y al sistema gobernante y la identificación con ellos.<sup>315</sup> En esta identificación la idea de nación juega un papel fundamental. Para los gobernantes el reto no consistía en adquirir una nueva legitimidad sino en resolver el problema de que la identificación con un pueblo o nación fuese lo primero en el orden del día político, dice Hobsbawm. De esta identificación se adquirirá el término *soberanía* y *soberanía popular* ambos conceptos fundamentales en nuestro análisis de la identidad en política. El nacionalismo, de esta manera, se convertía en una *religión cívica* afirma Hobsbawm. Otra

---

<sup>314</sup> Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. Anderson. *Op. cit.* pág. 23.

<sup>315</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 94.

idea importante en la identidad denominada *política* es la de *ciudadanía*. En los tiempos en los que el nacionalismo surge, encontramos de igual forma el debate sobre esta. Después del triunfo de la Revolución Francesa, los individuos que en el Antiguo Régimen no se veían sino como súbditos, ahora se apropiarán de una nueva identidad cien por ciento política. Se apropiarán de un relato auto legitimador en el que aparecen ante sí mismos como ciudadanos. El acto mismo de democratizar la política, es decir de convertir a los súbditos en ciudadanos, tiende a producir una conciencia populista que es difícil de distinguir de un patriotismo nacional incluso chauvinista, porque si el país es de algún modo mío, entonces es más fácil considerarlo preferible a los países extranjeros.<sup>316</sup> En este contexto, nuestro autor identifica la conciencia de los participantes en la Primera Guerra Mundial como defensiva de los atributos cívicos ante las potencias extranjeras, que por lo demás estaban ya en el mismo canal político. Simplemente a fuerza de convertirse en un pueblo, los ciudadanos de un país pasaban a ser una especie de comunidad que aunque era una *comunidad imaginada*, los miembros de esta buscaban (y encontraban), cosas en común, lugares, costumbres, recuerdos, y símbolos. Otro factor de unidad era la *herencia*<sup>317</sup>, a partir de la cual los distintos territorios que conformaban la nación, como señala Renan, *olvidaban* sus diferencias históricas para dar paso a una reconciliación nacional. En este tenor, Benedict Anderson realiza una caracterización de la conciencia nacionalista estableciendo tres ejes: la nación se imagina *limitada* dado que aun la más grande de ellas tiene fronteras finitas y, aunque elásticas, constituye una diferenciación sobre otras naciones; se imaginan *soberanas* porque el concepto nació en una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico divinamente ordenado; y se imaginan como *comunidad* porque independientemente de la desigualdad y la explotación, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo horizontal. En última instancia menciona Anderson, es esta fraternidad la que ha permitido, durante los últimos dos siglos, que tantos millones de personas maten y sobre todo estén dispuestas a morir por imaginaciones tan limitadas.<sup>318</sup> La construcción de un discurso político tejía una diferenciación ya entre un nosotros y un ellos. Los Estados usarán la maquinaria que era cada vez más poderosa para comunicarse con sus habitantes

---

<sup>316</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 97.

<sup>317</sup> Cfr. La idea de *herencia* en Benjamin.

<sup>318</sup> Anderson. *Op. cit.* pág. 25.

sobre todo las escuelas primarias con objeto de propagar la imagen y la herencia de la nación e inculcar apego a ella y unirlo todo al país y la bandera a menudo *inventando* tradiciones para tal fin.<sup>319</sup> Esta invención de tradiciones se verá de manera clara en el tema de la lengua sobre la cual desde el poder se construirán relatos legitimadores de su pureza y su superioridad. Habría una siguiente etapa en el recorrido que realiza Hobsbawm por la historia del nacionalismo y tiene que ver con su derechización en los inicios del siglo XX. Para Hobsbawm, el nacionalismo de 1880-1914 tuvo tres características principales que diferían con el nacionalismo anterior. En primer lugar, en lo sucesivo, cualquier conjunto de personas que se consideraran como nación reivindicó el derecho a la autodeterminación que en último término significaba el derecho a un Estado aparte, soberano e independiente para su territorio. En segundo lugar y a consecuencia de esta manipulación de naciones no históricas en potencia, la etnicidad y la lengua se convirtieron en los criterios centrales, cada vez más decisivos o incluso únicos de la condición de nación en potencia. En tercer lugar un marcado desplazamiento hacia la derecha política de la nación y la bandera, para el cual se inventó el término *nacionalismo* en el último decenio del siglo XIX.<sup>320</sup> Para que estas características pudieran encontrar una base mítica, se tenía que echar mano de una interpretación purista e idílica del pueblo, generalmente ligado a relatos folklóricos que reivindicaban el papel noble e inmaculado del campesinado europeo y sus expresiones lingüísticas. Con este sustrato histórico, y dadas las condiciones sociales de la Europa de esos tiempos, no es difícil comprender que haya tenido la idea de nacionalismo un auge tan grande. Señala Hobsbawm, el nacionalismo interior también podía aparecer bajo la forma del auge de los movimientos derechistas para los cuales se acuñó el término nacionalismo en este periodo o de modo más general bajo la forma de xenofobia política que halló su expresión más deplorable aunque no única en el antisemitismo.<sup>321</sup> Existe para nuestro autor, otra línea de acción del nacionalismo que puede ser definida como *nacionalismo étnico*, y surge como resultado de los incesantes procesos de inmigración que se deban en la época. En este nacionalismo étnico, el concepto de raza es de vital importancia. Los vínculos entre racismo y el nacionalismo son obvios, la raza y la lengua se confundían fácilmente como en el caso de

---

<sup>319</sup> Hobsbawm. *Op.cit.* pág. 100.

<sup>320</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 112.

<sup>321</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 115.

los arios y los semitas. Hay también una analogía evidente entre la insistencia de los racistas en la importancia de la pureza social y los horrores de la mezcla de razas, y la insistencia de tantas formas de nacionalismo lingüístico en la necesidad de purificar la lengua nacional de elementos extranjeros, con todo, lo que acercaba la raza y la nación aun mas era la costumbre de utilizar ambas como sinónimos virtuales, generalizando de la misma forma descabellada acerca del carácter racial/nacional.<sup>322</sup> En resumen, señala Hobsbawm, desde el punto de vista social tres fenómenos aumentaron considerablemente las posibilidades de crear nuevas formas de inventar comunidades imaginadas o incluso reales, como nacionalidades: la resistencia de los grupos tradicionales que se veían amenazados por la embestida de la modernidad; las clases y estratos nuevos y no tradicionales que crecían rápidamente en las sociedades en vía de urbanización de los paises desarrollados; y las migraciones sin precedentes que distribuían una diáspora múltiple de pueblos por todo el globo, cada uno de ellos forastero para los nativos y otros grupos migrantes, y ninguno de ellos, todavía, con los hábitos y convenciones de la coexistencia.<sup>323</sup> Así, las condiciones para recortar a la sociedad europea estaban listas. La tendencia a formar círculos cerrados a partir de derechos históricos adquiridos según imaginarios colectivos sólo necesitaba un aparato refinado de difusión de ideas de cohesión social fundadas en la distinción identitaria con todo aquello que no formara parte de la raza, la lengua o el pasado común. Lo que el aparato estatal dará en este contexto es un proceso de legitimación que se elevará a rango cultural una vez normalizada la vida política post revolucionaria. Al igual que la idea de raza, para Hobsbawm es necesario analizar el tema de *la lengua* como elemento fundamental del nacionalismo y su creación de sentidos de pertenencia. Como mencionábamos antes, existió la necesidad de sustentar criterios nacionalistas y patrióticos a partir de la búsqueda de un origen mítico que en el caso de la lengua jugó un papel importante. Esta búsqueda, que nace en los ideólogos del nacionalismo y permea en las instituciones estatales, puede ser leída como un intento de legitimar los sentidos de pertenencia que no siempre coincidían con la realidad histórica. De hecho las lenguas se vuelven ejercicios más conscientes de “ingeniería social” de forma proporcionada en la medida en que su importancia simbólica predomina sobre su uso real, como atestiguan los diversos movimientos que pretenden indigenizar su vocabulario o

---

<sup>322</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 118.

<sup>323</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 119.

hacerlo más auténticamente nacional.<sup>324</sup> En América Latina, señala nuestro autor, los que presionan para que en la escuela se enseñe en alguna lengua vernácula de los indios, una lengua que no se escriba, no son los propios indios, sino los intelectuales indigenistas. Con esta defensa de la lengua, se dotaba a las colectividades de un eje común de aceptación simbólica de costumbres y tradiciones en las que de inmediato todos formaban parte en tanto hablantes de un determinado idioma o dialecto. Hobsbawm observa el problema de la identidad política de manera muy cercana: los hombres y las mujeres no escogían la identificación colectiva del mismo modo que escogían zapatos, a sabiendas de que sólo podían ponerse un par al mismo tiempo. Tenían y todavía tienen diversos apegos y lealtades simultáneos, incluyendo la nacionalidad y se ocupan simultáneamente de varios aspectos de la vida, cualquiera de los cuales, según la ocasión, puede ocupar el lugar más destacado en su pensamiento. Incluso durante largo tiempo estos apegos diferentes no exigían cosas incompatibles a una persona, por lo que esta podía sentirse al mismo tiempo, sin problema alguno, hijo de irlandés, esposo de una alemana, miembro de la comunidad minera, trabajador, hinchado del Barnsley Football Club, liberal, metodista primitivo, inglés patriótico, posiblemente republicano y partidario del imperio británico. Sólo cuando una de estas lealtades chocaba directamente con otra u otras se planteaba el problema de elegir entre ellas.<sup>325</sup> Es decir, la intervención del conflicto implicaba una crisis en el sistema de pertenencias de los individuos. El último corte histórico que realiza Hobsbawm es de 1918 a 1959, etapa que denomina *nacionalismo triunfante*. Esta época es reconocida como la más crítica del nacionalismo pues todas las semillas que fueron plantadas durante un par de siglos, explotarán de manera especialmente violenta cuando el nacionalismo ocupe el centro de la política civil y bélica en la Europa del siglo XX.<sup>326</sup> La cara más cruda de este nacionalismo triunfante se verá en la actitud de las nacionalidades y las comunidades para con los grupos minoritarios de extranjeros que poco a poco aumentaron su número en los Estados-Nacionales. Cuando se arriba por fin a un mundo recortado a partir de consideraciones étnicas, lingüísticas, religiosas, esto es, culturales, el extranjero, todo aquel que no forma parte de la misma cultura, pasará a ser dibujado

---

<sup>324</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 122.

<sup>325</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 133.

<sup>326</sup> Benedict Anderson nos recordará que incluso los movimientos “revolucionarios” tales como la República Popular China o la República Socialista de Vietnam, se han definido en términos nacionales, regresando así a un pasado prerrevolucionario. Anderson. *Op. cit.* pág. 18.

moral y legalmente como un bárbaro, un ser extraño distinto y diferente. Esta barbarización del otro terminará tarde o temprano con la barbarización de las culturas receptoras. Cuando el otro es diseñado como salvaje, no será difícil acceder a él por medio de actos de barbarie, los más de los casos, justificado desde la misma cultura. El nacionalismo entonces aparece como una ideología poderosísima capaz de dar un sentido a comunidades enteras a partir de imaginarios políticamente creados. Este nacionalismo llenaba el vacío que dejaban el fracaso, la impotencia y la aparente incapacidad de otras ideologías, otros proyectos y programas políticos, en lo que se refiere al cumplimiento de las esperanzas de los hombres. Era la utopía de los que habían perdido las viejas utopías de la Ilustración, el programa de los que habían perdido la fe en otros programas, el sostén de los que habían perdido el apoyo de certidumbres políticas y sociales más antiguas.<sup>327</sup> Cierra Hobsbawm su análisis con una serie de ideas que relacionan estos sentidos de pertenencia cultural con el presente. En primera instancia las ideas de nación y nacionalismo, así como sus relatos fundamentales (lengua, etnia, raza, etc.) han mostrado una mutación que va de lo revolucionario a lo abiertamente fascista y xenófobo. Sin embargo, han permanecido, y de hecho se han incrementado las tendencias que hacen recortes sociales a partir de estos relatos políticos. Los sentidos de pertenencia han conservado desde su origen intentos por construir arraigos de cara a los procesos de modernización histórica. Parece ser un elemento fundamental para el ejercicio de la *política de la diferencia* la construcción de un *ellos político* que rebasa al Estado, y se plasma en su revés ideológico, esto es la Nación (o la etnia, o el grupo, o la comunidad). A estos “ellos” se les puede, se les debe, culpar de todos los agravios. ¿Y quiénes son ellos? Obviamente y virtualmente por definición, los que no son nosotros, los extraños que son enemigos por su propia condición de extraños. Extraños presentes, extraños pasados, incluso extraños puramente hipotéticos. Si no existieran los extranjeros y sus viles trucos, habría que inventarlos. Pero a finales de nuestro milenio raramente tienen que inventarse: son universalmente presentes y reconocibles dentro de nuestras ciudades, como peligros públicos y agentes de contaminación, universalmente presentes, más allá de nuestras fronteras y nuestro control, pero odiando y conspirando contra nosotros. Los países más infelices son, y siempre han sido, nuestros vecinos, pero nuestra misma coexistencia con ellos merma ahora las certezas exclusivas de pertenecer a nuestro pueblo y nuestro

---

<sup>327</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 154.

país.<sup>328</sup> Sin embargo, observa nuestro autor, la llamada cultural de la etnicidad o de la lengua no proporciona absolutamente ninguna orientación de cara al futuro: es simplemente una protesta contra el *status quo* o para ser más exacto contra los otros que amenazan el grupo étnicamente definido. Porque a diferencia del fundamentalismo que por estrecha y sectaria que sea su atracción obtiene su fuerza de la pretensión de poseer la verdad universal, teóricamente aplicable a todos, el nacionalismo por definición excluye de su esfera a todos los que no pertenecen a su propia nación, es decir a la inmensa mayoría de la raza humana. Así el nacionalismo en sí mismo es hostil a las verdaderas costumbres del pasado o se alza sobre sus ruinas. Por otra parte el nacionalismo tiene otra ventaja frente al fundamentalismo. Su misma vaguedad y su falta de contenido programático le dan un apoyo potencialmente universal dentro de la propia comunidad.<sup>329</sup> Precisamente por ello la etnicidad puede movilizar a la inmensa mayoría de una comunidad siempre y cuando su atracción continúe siendo suficientemente vaga o ajena la cuestión de que se trate.<sup>330</sup> Termina Hobsbawm con una afirmación contundente, la angustia y la desorientación que se expresan por medio de esta *hambre de ser de un lugar* y por ende de la política de la identidad, no son más fuerza motriz de la historia de lo que es el *hambre de ley y orden* que constituyen una respuesta igualmente comprensible a otro aspecto de la desorganización social. Ambos son síntomas de enfermedad en lugar de diagnósticos y mucho menos terapia.

---

<sup>328</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 184.

<sup>329</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 186.

<sup>330</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 187.



**Mujer caminando (Marta):  
las figuras del exilio. Guanajuato.**

*Ahora el hidalgo anda por América,  
Don Quijote se encuentra en su casa.*

**Fernando Redondo**

Como habíamos mencionado al principio de este trabajo, la posición política de Picasso había sido, hasta antes del 37, ambigua. Aun cuando había simpatizado años atrás con algún grupo de anarquistas catalanes, su filiación ideológica parecía poco clara. Será hasta la coyuntura del Guernica y su invitación a participar en el pabellón español en la Exposición Internacional de París que el pintor dedicará sus esfuerzos al apoyo de la República española en contra de la tiranía en ciernes. Sin embargo, este apoyo no se reducirá únicamente a la creación del mural ni a la propaganda política. Si bien la obra de Picasso en estos rubros es de suma importancia, no lo es menos la ayuda prestada a diversas figuras desamparadas en el contexto del exilio. En su texto *Picasso y su ayuda a los artistas españoles de los campos de concentración franceses*, el profesor Miguel Cabañas Bravo documenta de manera fehaciente diversas áreas en las que el pintor español colabora intensamente. Una de ellas tiene que ver con el financiamiento directo para la compra de armas. Otra tendrá que ver con el apoyo para el mantenimiento de comedores infantiles en Madrid y Barcelona. Una tercera y quizá la más importante, es la relativa a la ayuda que prestará el autor del Guernica a los artistas españoles expulsados de su país al ser derrotado el bando republicano. Firmando peticiones, adscribiéndose a declaraciones a favor de la Republica, participando con intelectuales y artistas en diversas asociaciones<sup>331</sup>, colaborando en exposiciones antifranquistas<sup>332</sup> (entre las que vale la pena mencionar la realizada en julio del 39 en la galería J. Bucher-Myrbor con artistas como, Miró, Braque, Chagall, Dufy, Kandinsky, Leger, Matisse, Man Ray, Ernst, entre otros a favor

<sup>331</sup> Entre las que sobre sale el Comité de Ayuda a los Intelectuales Españoles en Francia, de la mano de Bergamín, Malraux, Tzara, y su inseparable camarada Louis Aragon.

<sup>332</sup> Con obras como, *Gato devorando a un pájaro* de 1939, *Pesca nocturna en Antibes* de 1939, *El hombre del cordero* de 1943-44, *El osario* de 1944-46, o el *Monumento a los españoles muertos por Francia* de 1945-47.



de los niños españoles), e incluso financiando directamente la salida de españoles de los campos de concentración, Picasso se convertirá en un “símbolo primordial” de la resistencia en el destierro. En los tiempos más crudos del exilio español, en los cuales sin distinción alguna los refugiados eran dirigidos a campos de concentración como el de Argelés-sur-Mer, o Saint Cyprien, Picasso se mantuvo en contacto directo con los familiares de los prisioneros tratando siempre de dar salida a sus peticiones, que iban desde la ayuda económica hasta el reencuentro con sus familias ya del otro lado de los Pirineos.<sup>333</sup> Documenta Mercedes Guillén, esposa del célebre escultor Baltasar Lobo, detenido en la frontera francesa: En la primavera de 1939, a la casa de Picasso, todavía en la Rue de la Boétie, frecuentada por los amigos habituales –pintores, poetas, editores, algún que otro *marchand*–, llegaban muchos españoles que en aquellos días esperaban la posibilidad de quedarse a trabajar en Francia. La casa se llenaba de compatriotas que llegaban a ella como a la tabla de salvación, en busca de una solución eficaz, en muchos casos la única que les quedaba. Picasso se desvivía por todos. Oía a uno tras otro, escribía en un trozo de papel o en la libreta más a mano una palabra, un número, un jeroglífico. Otras veces bastaba una mirada a su amigo Sabartés, casi siempre presente, para que éste comprendiera y apuntase una dirección, un nombre. Su intervención era siempre oportuna y justa: a cada uno lo suyo, lo que necesitase. No preguntaba nada –bastaba que fuera un exiliado español–, escuchaba, y encontraba inmediatamente la solución para cada caso. Interesaba a sus amigos para que colaborasen, ponía en juego su poderosa influencia sin el menor alarde, naturalmente, como si nada de aquello le costase esfuerzo alguno. Unas líneas para obtener un visado, una llamada telefónica para encontrar un trabajo o para organizar una exposición: otras veces se trataba de una recomendación para su propio médico, o para reclamar a un español –al que no conocía– de un campo de concentración, sin olvidar las idas a la prefectura para hacerse responsable, moral y materialmente, de artistas que necesitaban quedarse en París. Al darles el documento obtenido les decía: “Bueno, ahora no os metáis en líos, porque me fusilan a mí”. Y cuando un amigo le pedía una recomendación difícil: “Pero tú quién te crees que soy yo, si soy menos que un guardia

---

<sup>333</sup> Entre estos casos es importante mencionar el de Manuel Ángeles Ortiz a quien Picasso no sólo saca del campo sino que ayuda de manera directa con 1000 francos (ayuda similar había recibido Joseph Renau otrora Director de Bellas Artes y quien de hecho nombra a Picasso director del Museo del Prado, quien recibe 1500 francos durante sus primeros meses de estadia en Toulouse), reacondiciona su estudio parisino de la rue Vercingetorix, y recibe en la estación del tren la noche de su liberación.

civil.”<sup>334</sup> Uno de esos españoles que se encontraron bajo la protección de Picasso fue el pintor cordobés Antonio Rodríguez Luna. Alistado en el Departamento de Cartografía, después de culminar la tarea de defender el aeropuerto de la Ciudad de Condal de las fuerzas fascistas, Rodríguez Luna parte rumbo a Francia, presumiblemente por el paso del Perthus con buena parte del ejército republicano. En su paso por la frontera francesa estará confinado en por lo menos tres distintos campos de concentración: Saint Cyprien, Argelés-sur-Mer (donde compartirá su experiencia con Eulalio Ferrer, patrocinador del Museo Iconográfico del Quijote), y finalmente en Bram (donde será melancólicamente retratado por su amigo Enrique Climent). El destino de Rodríguez Luna es un poco diferente al de su esposa quien logra tomar una ruta distinta hasta llegar a Saint Quentin, pueblo socialista cercano a la frontera con Bélgica. Desde ahí, Teresa Serna buscará la intermediación de Picasso para, en primera instancia, encontrar a su esposo y posteriormente tramitar su libertad. El malagueño responde favorablemente a las peticiones y una vez encontrado Rodríguez Luna, realiza las gestiones necesarias por medio de la Alianza de Intelectuales de la que era presidente en ese momento para tramitar la salida del cordobés del campo de concentración. Asilado en la residencia de Castel Novel, recibirá asistencia y cobijo, y tendrá el ánimo suficiente para plasmar dicha experiencia en una serie de dibujos a pluma alguno de ellos fechado el 12 de abril del 39. Tan importantes como las gestiones de Picasso resulta la ayuda del pintor mexicano Fernando Gamboa quien personalmente se dedica a tramitar la salida de Francia del cordobés con destino a México. Gamboa quien en una por demás emotiva carta fechada el 30 de abril de 1939 avisa a Rodríguez Luna que esta ya, por fin, asegurada su vida, será el artífice del transterramiento del pintor que saliendo el 4 de mayo de París llegará sano y salvo a México pocas semanas después.

La experiencia del exilio y el testimonio del recorrido, que a la manera de la mujer caminante del Guernica, vive en carne propia Antonio Rodríguez Luna, queda plasmada en un singular mural de 1973 titulado *Don Quijote en el exilio*. Hospedado en el Museo

<sup>334</sup> Cabañas Bravo, Miguel. *Picasso y su ayuda a los artistas españoles de los campos de concentración franceses. Documentos del 36 Congreso internacional La Guerra Civil Española*. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales. pág. 7.

<<http://digital.csic.es/bitstream/10261/8367/1/Picasso%20y%20su%20ayuda%20a%20los%20artistas%20espa%20c3%b1oles%20de%20los%20campos%20de%20concentraci%20n.pdf>> Consultado el 1 de noviembre de 2011.

Iconográfico del Quijote en la ciudad de Guanajuato, mudo testigo del paso de tiempo y de las asombradas miradas que lo perciben, el mural nos hace partícipes del paso de un grupo de exiliados que bien podría ser un cortejo fúnebre. A la cabeza, presidiendo el movimiento del destierro encontramos a un erguido Don Quijote quien sobre los lomos de un Rocinante vendado de los ojos, dirige los pasos de un gran número de seres humanos.<sup>335</sup> Cansados, vencidos, errando sin rumbo fijo, con los hombros caídos y la mirada en el suelo, caminando sobre el horizonte de la desesperanza, esta comunidad representa no sólo la tragedia española sino el testimonio universal del hombre que errando va construyendo el mundo según penetra en el suelo la honda huella de sus pasos. Entre este grupo cabizbajo y abatido podemos encontrar los rostros familiares de León Felipe, Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez entre otros. Utilizando una técnica mixta con base en azules (de nuevo el azul como símbolo de la pena y el dolor) Rodríguez Luna parece recordarnos las bellas palabras de León Felipe:

Y yérquete... ¡yérquete!

Que tal vez el hombre de este tiempo

Es el hombre movable de la luz

Del éxodo y del viento.<sup>336</sup>

Caminando, habitando la tierra con sus pasos, será la forma en la que el hombre descubra que más allá de su casa, es posible encontrar el espacio donde por fin pueda encontrar la paz.

---

<sup>335</sup> El caballo vendado de los ojos como bien sabemos es una imagen fundamental en las corridas de toros.

<sup>336</sup> Redondo Benito, Fernando. *Don Quijote en el exilio. Un caballero trasterrado: Eulalio Ferrer Rodríguez*. Revista de Estudios Cervantinos. Núm. 12. Abril-mayo 2009. pág. 215.

## Más allá de la identidad

*Quien encuentre dulce su patria es todavía un tierno aprendiz;  
quien encuentre que todo suelo es como el nativo, es ya fuerte;  
pero perfecto es aquel para quien el mundo entero es un lugar extraño.  
El alma tierna fija su amor en un solo lugar en el mundo;  
la fuerte extiende su amor a todos los sitios;  
el hombre perfecto ha aniquilado el suyo.*

**Víctor Hugo**

Si bien cuando tocamos el tema de la cultura fue necesario realizar una crítica a lo que ésta sugiere, con el tema de la identidad debemos proceder de manera similar. Para poder entender la propuesta que se realizará a lo largo de los siguientes apartados es necesario detenernos a problematizar las identidades y establecer igualmente una caracterización crítica de las consecuencias de contar con un *yo definido*. Salvo en algunos casos muy específicos, es imposible entender el mundo desde una subjetividad sin construir desde ésta una *lógica del adentro*. Si recordamos lo visto con Aristóteles, a toda posibilidad de un adentro se sumaría una operación lógica que establece una *unidad estática de la interioridad* plasmada mayormente en el concepto de “mí mismo”. Este concepto inmediatamente comienza su recorrido de distinción estableciendo una frontera igualmente fija de lo que es su negación, esto es, todo aquello que no soy yo, pero a la vez me rodea. Desde aquí el despliegue de lo propio, lo mío, el arraigo y lo que soy, se desliza ya sin demasiados contratiempos. Sin embargo, como hemos revisado también, de forma paralela a este principio del yo, se forma otro principio, el principio del *no yo* caracterizado como un *ellos fundamental*. El problema con esta distinción es que de manera automática hacemos del mundo un lugar inhóspito sujeto al intercambio de significaciones que pueden ir de lo más sencillo a lo complejo.<sup>337</sup> En territorios de lo complejo será donde la distinción arribe al terreno de lo político. Cada yo, cada nosotros,

<sup>337</sup> En este sentido Amin Maalouf establecerá que la pregunta fundamental sobre el estudio de la identidad no es otra sino, ¿por qué tanta gente comete crímenes en nombre de su identidad religiosa, étnica, nacional o de otra naturaleza? Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*. Alianza Editorial. Madrid. 2009. pág. 17.

entraña necesariamente un ellos diferenciado que requiere un esfuerzo de comprensión tan grande que generalmente no es atrapado por la cotidianeidad más pura. Movernos en el *mundo del nosotros* nos atrapa en el *mundo del ellos* que generalmente no tenemos la capacidad de distinguir dadas las fronteras impuestas por la propia cultura. Desatar el mundo del *ellos diferenciado* abre el peligro de ejercer actos de violencia inusitada dada la estrecha relación de lo que identifico ser, con el plexo de símbolos que la propia cultura me indica que soy (en el contexto psíquico identificado ya por Freud). Tal vez el problema sea de corte cultural. Tal vez sea un problema innato en la construcción de la subjetividad colectiva. De cualquier manera es necesario observar que, parafraseando a Benjamin, todo documento de identidad es un documento de barbarie, en tanto barbariza al otro y al significarlo como diferente le niega la capacidad de pertenecer al mundo del adentro culturalmente diseñado. En términos éticos, nos ha dicho Freud, la culpa y la agresividad explotan. En términos colectivos, hemos visto con Hobsbawm, la violencia aparece de manera inmediata pues no hay forma de crear vínculos cuando lo que está en juego no son ideas y/o conceptos sino creencias adoptadas de manera casi ontológica desde el momento mismo de nacer. El problema de decir *yo soy X*, es que todo aquello que no es X aparece como una negación de mí y de mi mundo tanto interno como externo. Cada que aseveramos que formamos parte de algo o que *algo es mío*, nos *apropiamos* de una forma de ver al mundo que rivaliza con todo aquello que no podemos entender culturalmente, desde las vestimentas hasta las religiones, pasando por los mitos de corte nacional-étnico. Habría pues que analizar las identidades no ya desde el estudio antropológico que detalla usos y costumbres, sino desde un ámbito político que analiza el conflicto que se da cada que enunciamos la frase *yo soy X* y vivimos en un mundo plagado de *no-X*. Es quizá desde esta arista que podremos encontrar alternativas al yo, al nosotros, y buscar otras formas de establecer identidad a partir de coordenadas transversales a la cultura misma. El ejercicio de la identidad tradicional se presenta como un serio problema en momentos en los que asistimos a una coyuntura de formación de una globalidad nunca antes vista. Si el esfuerzo del siglo XIX fue por dar a los pueblos recortes territoriales a manera de naciones, en este siglo XXI, las naciones parecen dar de sí, formando regiones que se convierten a la religión del *yo soy* en tanto se miran al espejo de la multiculturalidad. Dialogar entre diferentes nunca ha sido negativo, pero ¿seremos capaces de entendernos de una forma más allá de los enunciados *yo soy X, tu eres Y*? ¿Podremos construir un mundo global a partir de regiones que encuentren multiplicidades más que unidades? ¿No

estamos en realidad con el multiculturalismo formando ejecitos de diferentes que en algún momento estallarán en guerras étnicas globales? En la respuesta a estas preguntas se juega el futuro próximo de nuestro planeta, pues es imposible ya revertir el declive del Estado-Nación como forma canónica de entender las relaciones entre culturas. ¿Podríamos entender la cultura de una forma que más que establecer fronteras étnicas o lingüísticas formen devenires comunitarios de frente a la caída de los grandes relatos legitimadores? Si la respuesta es remotamente afirmativa el esfuerzo por entender estos mundos posibles vale la pena ser realizado.

### La identidad y la desarticulación política: un análisis sobre *lo propio*

*No hay absolutamente ningún acto libre que nos sea permitido sino la destrucción del yo*

Simone Weil

El asunto de las identidades a la par de ser de extrema complejidad, sugiere un reto para la política y sus formas de operar a la luz de los fenómenos que vivimos actualmente. Es por esto que resulta fundamental buscar algunas líneas de pensamiento, algunos ejemplos de formas de construcción identitarias y culturales que pueden revertir la carga negativa que han tenido hasta nuestros días. En los apartados siguientes de este capítulo trataremos de esbozar los contenidos de algunas posibles alternativas. Sin embargo, por el momento podemos iniciar esta búsqueda retomando algunas reflexiones sobre el fenómeno de la identidad aplicado a un caso particular. Por medio del análisis del devenir histórico de una colectividad en particular, alcanzaremos a visualizar algunas posibles rupturas a lo que supone la tradición cultural-identitaria que hemos descrito y problematizado. El ejemplo que se ha elegido es el que el profesor Alberto Sucasas estudia en su texto “La identidad circuncisa”, contenido en su libro *Memoria de la ley*. Dentro de todo el universo de referencias que acarrea el concepto de identidad, señala nuestro autor, el más importante es el que denomina lo que entendemos como *lo propio*. En su planteamiento canónico, la cuestión de la identidad individual o colectiva: identidad de un yo o de un nosotros, se vincula estrechamente a la temática de lo propio. Y lo hace según una duplicidad

estratégica que introduce en el proceso de identificación dos movimientos, aunque complementarios, diferenciados: por un lado, la identidad como potenciación o reafirmación de una determinación inherente al sujeto que se identifica (cualidad que poseería como propia con anterioridad a la dinámica identificadora; esta no haría sino realzar algo ya presente y convertirlo en núcleo en torno al cual coagula el ser en cuestión); por otro, la identidad como resultado de la apropiación de algo extraño o exterior al sujeto, pero que este interioriza.<sup>338</sup> Para Sucasas es importante establecer la dinámica de la identidad en aspectos colectivos, sin embargo, no necesariamente se ampara en un concepto de orden “social”, sino que aun en su idea de colectivo, de identidades colectivas, incluye elementos antes identificados en este texto como políticos. De manera que para investigar las identidades colectivas, a partir del concepto de lo propio, es posible recuperar conceptos claramente de ámbito político. Así, recurre al término de *nacionalismo* (que estudiamos más arriba de la mano de Hobsbawm), para encontrar desde él tres ejes básicos de constitución de una identidad colectivo-política. Datando su análisis político-histórico en la misma temporalidad de Eric Hobsbawm, Sucasas nos remite a un origen *romántico* en la formulación de las ideas relativas al nosotros y la pertenencia. Será en el Romanticismo donde nazca una *triada* de conceptos que fundamentan la idea de lo propio en un contexto político. El *primer elemento* de esta triada es el de la *tierra*. Es imposible concebir la idea de pertenencia política de una comunidad si no se ancla a un territorio específico (entendido como contenedor), que la propia comunidad transforma en espacio cultural. Lo que en un principio no era sino topos in-humano deviene ahora en ámbito habitado, tierra cultivada o superficie administrada. La geología da paso a la geo-política: ningún *nosotros* en ausencia de un suelo reconocido como propio. La experiencia del arraigo, proclive a la mitologización de lo telúrico, promueve un imaginario social dominado por el nexo entre raíz y suelo, entre órgano y lugar de fijación. En tal medida, el sedentarismo constituye un a priori de la idea nacional, cuyo imperativo originario no es otro que el de echar raíces.<sup>339</sup> En la idea de tierra entonces, estarán contenidos diversos factores importantes. En primera instancia la *naturaleza* será entendida como un contenedor espacial dado el cual hay que dominar por

<sup>338</sup> Sucasas, Alberto. *Memoria de la Ley. Ensayos sobre pensamiento judío*. Altamira. Argentina. 2004. pág.21.

<sup>339</sup> Sucasas. *Op. cit.* pág. 23; Cfr. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-textos. Valencia. 2002, y Weil, Simone. *Echar raíces*. Trotta. Madrid. 1996.

medio de actos culturales de apropiación (un *nomos* de la tierra en palabras de Schmidt). En segunda instancia, esta idea de *tierra-naturaleza* vinculará el suelo con la idea de “sostén” sobre el cual el hombre realizará sus construcciones, pero también enterrará a sus muertos y regará de sudor en sus jornadas agrícolas cotidianas. Tierra es construir, trabajar, conquistar, y eventualmente morir. El *segundo elemento*, mencionado igualmente en la caracterización de la cultura y la identidad por Sucasas, es la *lengua*. No es suficiente contar con un territorio determinado para asegurar la idea de un *nosotros* y de *lo propio*. Es necesario ubicar un elemento más originario sobre el cual se funden las relaciones intersubjetivas. Sólo la palabra inaugura ese ámbito compartido que, como espacio público de interlocución, presupone el existir de un pueblo. La existencia de un nosotros acontece justamente allí donde una pluralidad de hombres, identificándose al proferirla, consigna este vocablo. La nación reclama por tanto una lengua compartida como foco de irradiación de la identidad colectiva. El idioma nacional configura el propio espíritu el *volksgeist* de la comunidad de sus hablantes, pues en sus palabras encarna toda la tradición cultural que los identifica: valores morales y estéticos, creencias religiosas, organización social, etc. Con anterioridad a cualquier discurso político-lingüista, el espacio político está ya atravesado por la cuestión de la lengua; toda política es en su origen, política de la lengua.<sup>340</sup> Así, este elemento se convierte no sólo en el medio por el cual los hombres se comunicarán, sino que también será la vía por la cual se conservarán las tradiciones y las herencias, y a la manera de Benjamin, se transmitirán todos los documentos de cultura. El *tercer elemento* es el Estado. Tanto el territorio como la lengua, una vez significados, requerirán un *aparato institucional* que les asegure su continuidad y los eleve al rango de necesidad en una comunidad política determinada. El territorio entonces aparece ya como un espacio estatalmente administrado objeto de una topología sometida a los imperativos del poder (divisiones administrativas, elección de una capital, vigilancia de fronteras...) y la lengua como lengua del Estado, en el doble sentido de recibir sanción estatal (sometiéndose a tutela institucional: política de la lengua) y de ser el medio lingüístico en que el Estado da a conocer su ley. El nosotros nacional alcanza en el fenómeno estatal, a la vez materialización del querer colectivo y aparato simbólico de su puesta en escena, su figura más elevada, la más efectiva y la más autoconsciente.<sup>341</sup> Con esta administración del

---

<sup>340</sup> Sucasas. *Op. cit.* pág. 24.

<sup>341</sup> Sucasas. *Op. cit.* pág. 24.



aparato cultural, el Estado se apropia del uso legítimo de los imaginarios colectivos, y los maneja a partir del principio de auto conservación que en nuestros días remite al concepto, por demás político, de *autodeterminación de los pueblos*. Territorio oficial, lengua oficial, y administración legitimada, sentarán las bases de entendimiento de lo propio en la política. Para Sucasas esta trinidad representa las tres matrices de la *identidad comunitaria*, esto es, la triple esencia del nosotros. Territorio propio, lengua propia y Estado propio; la voluntad de identificación responde a la lógica de la apropiación. Sin embargo, muy Walter Benjamin, nuestro autor perfila un cuarto elemento que tiene que ver de manera evidente con el uso y el manejo del tiempo en la apropiación cultural de la realidad. Apropiarse del espacio es apropiarse del tiempo en el que el relato del mismo espacio acontece. Es, de igual forma, buscar momentos originarios, esencializarlos y dotarles de un contenido mágico que apele a la sensibilidad del espíritu de dos formas, o bien como momento fundacional del existir comunitario, o bien como reducción de la diacronía histórica a duración o perseverancia de una esencia, de una sustancia, ya constituida. En esa medida, todo nacionalismo es en el fondo esencialista y por ello enemigo de la historia, el relato histórico siempre subordina la voluntad de verdad a la autoafirmación del grupo, la objetividad del saber a la apología del nosotros.<sup>342</sup> El resultado de esta apropiación, de esta supremacía de lo propio, concluye nuestro autor, no es otro que la violencia. Si la identidad es apropiación de mundo y éste no es pertenencia de una sola colectividad unificada (es decir, hay más territorios que el de uno, más lenguas que la de uno y más formas de expresión política que la de uno), la aparición de un *otros*, significará una pugna constante por la tenencia legítima de lo que consideramos nuestro. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, una vez formado un nosotros, la aparición de un ellos dentro de la tendencia a la autoafirmación cultural, exige una respuesta que desde los elementos que nos aporta la propia cultura (sentidos de pertenencia, yos, arraigo, esencias, etc.) se revela de forma violenta. Así, conservar un nosotros legitimado por la tradición, nos coloca directamente en una posición bélica ante los culturalmente otros. En otras palabras, la afirmación de lo propio incorpora, inevitablemente, una dimensión polémica y beligerante, de oposición o enfrentamiento con el otro, el extraño o extranjero, el diferente. Esa negación trabaja, en su núcleo más íntimo, la afirmación de una identidad empeñada en ser ella misma (*identitas: idem-entitas*), en preservar su mismidad y

---

<sup>342</sup> Sucasas. *Op. cit.* pág. 25.

autonomía; la alteridad representa, por el contrario, la amenaza de alienación y heteronomía. Como si decir nosotros equivaliese a decir no-otros; de hecho la etimología nos lo recuerda, el vocablo nos-otros tuvo originalmente una función enfatizadora de la oposición entre el oyente y el grupo del que forma parte el hablante. Violencia pragmática del pronombre personal que expresa, metonímicamente, la violencia inherente a toda forma colectiva de identificación.<sup>343</sup> Sin embargo, Sucasas no se detiene en las consideraciones negativas de la innegable violencia que entraña toda identidad. Por el contrario, plantea un caso paradigmático en el que el proceso de formación de identidad recorre de manera negativa, a contrapelo, los elementos antes descritos, dándonos un primer ejemplo de alguna posible alternativa u otro posible rumbo de las identidades en el contexto político antes mencionado. El ejemplo es el de la formación de la identidad en el pueblo judío. Para hacer su argumentación, nuestro autor recurre a la desarticulación de los referentes conceptuales descritos anteriormente, la tierra, la lengua y el Estado. En lo que tiene que ver con la *tierra*, Sucasas nos recuerda que para el pueblo judío, la tierra de Israel no les es dada en términos de propiedad sino en un régimen de arrendamiento. La posesión original de la tierra no le pertenece sino a Dios, quien en un acto de bondad cede a su pueblo el derecho de usufructuarla temporalmente, a cambio de hacer de esta el escenario ideal para el cumplimiento de la Ley. En lo referente a la *lengua*, nadie como el pueblo judío ha cuidado de ser riguroso con el uso de las palabras, incluso las letras, en tanto reconocen el lenguaje y sus signos como de titularidad divina. Por vivir su lengua como lengua de Yahvé, como don divino, el israelita no puede considerarla la propia, es su hablante, su usuario, pero no el propietario de un idioma cuya lógica última se le escapa. El habla (humana) se sabe desbordada por el misterio de la lengua (divina).<sup>344</sup> Sobre el *Estado* podemos recordar que aun en los escasos momentos en los que el pueblo de Israel ha tenido una formación política a la manera de los estados modernos (esto es, en la llamada época de la Monarquía) ha sido objeto de críticas muy fuertes. En la propia Biblia existiría una tensión constante hacia la figura monárquica, postulando a veces su desafortunada necesidad, y a veces el hecho de que este régimen puede viciar el comportamiento de los hombres hacia Dios. A lo largo del texto podríamos encontrar una sospecha constante hacia esta forma de gobierno que, mal entendida, puede tender al

---

<sup>343</sup> Sucasas. *Op. cit.* pág. 26.

<sup>344</sup> Sucasas. *Op. cit.* pág. 29.

autoritarismo despótico. Para Sucasas, a cada figura del sentido cultural tradicional se opone un dinamismo *expropiador* de raíz religiosa, dado el misterio de una trascendencia inapreciable. Si la lógica de lo propio domina el modelo canónico de construcción de la identidad colectiva, la identificación judía configura un paradigma alternativo nucleado en torno a la *des-construcción* de la identidad. No sin más su supresión o tachadura, sino la presencia constante de una alteridad que inquieta la identidad, impidiendo su cierre o clausura en la auto-afirmación implacable del nosotros satisfecho.<sup>345</sup> Des-construcción de la tierra desde un principio de extraterritorialidad, hostile al imperativo del arraigo en un territorio propio: “Vete de tu país, de tu patria, y de tu casa paterna, al país que yo te mostraré”.<sup>346</sup> Dios concediendo al hombre el movimiento político que hará de él un viajante, un nómada cuyo espacio estará siempre sujeto a construcción. Más que el Dios de la sangre, el Dios de las líneas de fuga. *U-topía* de Israel y *a-topía* del desierto, no-lugar que excluye cualquier forma de apropiación y que no obstante se convierte en escenario de la teofanía sinaítica. La experiencia judía del lugar oscila entre el *todavía no* de la promesa y en el *ya no* del exilio, entre la esperanza y la nostalgia. En ambos casos se impone una lógica extraña al lugar propio, al sedentarismo de una comunidad arraigada. Judío errante: experiencia de múltiples lugares sin que sea posible echar raíces en ninguno de ellos.<sup>347</sup> Des-construcción de la lengua desde ningún lugar posible, tantas lenguas como territorios. A partir de la expresión en un habla prestada por Dios y la necesidad de la comunicación en una diáspora interminable, el judío tendrá que saber todas las lenguas, del antiguo arameo al cosmopolita inglés, en otro exilio surgido desde la aparición babélica de las lenguas. Se produce así el cruce entre un mono-lingüismo sacro y el multi-lingüismo asociado a una existencia nómada o exílica. La mezcla de tantas lenguas pondrá en tela de juicio la pureza de cualquier mito étnico-lingüístico que se ponga en su paso.<sup>348</sup> El resultado es que el judío nunca habla una lengua propia: o bien por utilizar la lengua de los otros (comunidades que lo acogen en su perenne deambular) o bien por utilizar la lengua del Otro (Dios). Si la experiencia de la promesa y el exilio interrumpía la continuidad geo-política, la lógica poliglota se opone al monolitismo de cualquier política

<sup>345</sup> Sucasas. *Op. cit.* pág. 31.

<sup>346</sup> Génesis. 12, 1. Citado en Sucasas. *Op. cit.* pág. 32.

<sup>347</sup> Sucasas. *Op. cit.* pág. 33.

<sup>348</sup> Por ejemplo la construcción histórica del Yidish, o el Ladino.

de la lengua.<sup>349</sup> La traducción como viaje entre lenguas. Des-construcción igualmente de las formas políticas. Pareciera qué, más allá de los escasos momentos en los cuales los judíos han tenido acceso a lo que podría considerarse un Estado en términos modernos, este pueblo desempeña sus actividades políticas al margen de una concentración de poder tan significativa como es el Estado. Esta comunidad situaría su acción política en un espacio situado más acá o más allá de lo político: nosotros pre político de la comunidad intertribal, nosotros meta-político de la redención mesiánica. Ese deseo de una forma no-política de comunidad discurre paralelo al rechazo de la violencia inherente al ejercicio del poder, inaugura en oposición a la pulsión etnocéntrica y xenófoba que articula la identificación fuerte de un cuerpo político, una ética de la hospitalidad, introductora de la extranjería en el corazón de la identidad anulando con ello los prestigios de la autoctonía: “No vejarás al extranjero, pues vosotros conocéis el estado de ánimo del extranjero, ya que extranjero fuisteis en el país de Egipto”.<sup>350</sup> El proceso de construcción de *lo judío* consta entonces de una serie de movimientos de desarticulación que dan un dinamismo importante a la idea de identidad. Más que poner el acento en el arraigo mítico de un pasado immaculado, de una lengua pura, o de una cultura folklórica, contempla la sorpresa y el asombro por lo aun no realizado. Desarticulación de la esencia, desarticulación de la tradición, desarticulación de la herencia y por tanto desarticulación del nosotros esencial de las colectividades humanas. Como hacíamos notar en Benjamin, al aislamiento centrípeto del nosotros se contraponen el dinamismo centrífugo del universalismo profético y mesiánico. Ante la pregunta por ¿quiénes somos?, la respuesta ya no será desde el anquilosado universo de la cultura sino desde el nomadismo y la carencia de respuestas. Para el judío, remata Sucasas, la única respuesta posible reside en mantener abierto el espacio franqueado por el signo de interrogación.

### Identidad y autonomía: relación y límites.

Antes de continuar con la descripción de las posibles zonas áureas en el tema de la construcción de identidades, es necesario esbozar una breve nota sobre las condiciones en las que nos encontramos actualmente. Esta radiografía es necesaria en tanto este trabajo

<sup>349</sup> Sucasas. *Op. cit.* pág. 35.

<sup>350</sup> Sucasas. *Op. cit.* pág. 36.

de investigación parte del supuesto que indica que aunque vivimos en un mundo con una amplia pluralidad de formas de entenderlo, estas esferas no son grupos cerrados que requieran una intercomunicación cultural, sino una serie de planos superpuestos que deben ser entendidos a la luz de los puntos de encuentro fácticos en los que entrecruzan sus líneas de fuga identitarias. Un segundo supuesto, complementario al primero, es que la ruptura de estas esferas culturales se da a través de la constante movilidad de millones de seres humanos que atraviesan las fronteras políticas y culturales, y que en este camino redimensionan lo propio (como en el ejemplo judío) formando otra idea de lo que la cultura significa para sus propias identidades.

Según el Banco Mundial, cerca de doscientos millones de personas, esto es, tres por ciento de la población total mundial viven en un país distinto del que nacieron.<sup>351</sup> La lista de refugiados por su parte asciende a 13.5 millones de personas, la inmensa mayoría provenientes de países pobres o con conflictos políticos importantes, guerras, genocidios, luchas étnicas, etc. Dentro del proceso que hemos denominado *globalización*, una de las características más importantes constituye el flujo de personas que se trasladan de un territorio a otro en el marco de fenómenos tales como el crecimiento de las economías nacionales, los tratados de libre comercio, el notorio progreso industrial de zonas particularmente localizadas, pero también por ser víctimas, como señalábamos antes, de conflictos de orden cultural en sus propias localidades. Este desplazamiento sin duda constituye un reto de corte político para la humanidad entera pues se da en un momento en el que el sistema de división territorial mundial tradicional, el Estado-Nación, parece estar dando paso a nuevas formas de entender tanto lo propio como lo local. Los movimientos de migración adoptan muchas formas: las personas emigran como obreros, especialistas altamente calificados, empresarios, refugiados o como parientes de migrantes previos. Independientemente de si la intención original es un movimiento temporal o permanente, muchos se establecen de manera definitiva. Se crean redes de migrantes que vinculan las aéreas de origen y destino y ayudan a impulsar importantes cambios en las dos. Las migraciones pueden cambiar las estructuras demográficas, económicas, y sociales y conllevar una nueva diversidad cultural, lo que con frecuencia cuestiona su identidad

---

<sup>351</sup> Este dato por supuesto excluye el número de residentes ilegales que por su propio estatus no están sujetos a censo. World Bank. *Migration And Remittances. Factbook 2008*. World Bank. Washington. 2008. pág. 10.

nacional.<sup>352</sup> Si bien la migración no es un fenómeno propio del siglo XX (desde que se tiene registro del hombre ha tendido a desplazarse), a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial se ha observado una fuerte tendencia de las personas a cambiar su lugar de residencia que parece ser una constante en la experiencia de vivir en nuestros tiempos. Hay varias razones para esperar que se prolongue lo que llamamos *la era de la migración*: las crecientes desigualdades de riqueza entre el norte y el sur tal vez impulsarán a un número creciente de personas a moverse en busca de mejores condiciones de vida; las presiones políticas, ecológicas y demográficas pueden forzar a muchos otros a buscar refugio fuera de sus propios países; el creciente conflicto político o *étnico* en gran cantidad de regiones puede llevar a futuros traslados masivos; y la creación de nuevas aéreas de libre comercio causará movimientos de mano de obra, sea o no que esto se halle en las intenciones de los gobiernos involucrados. Los Estados en el mundo entero se verán cada vez más afectados por la migración internacional, sea como sociedades receptoras, como países de emigración o las dos cosas.<sup>353</sup> La experiencia de la migración se ha convertido verdaderamente en un fenómeno universal al punto de tocar ya sea por conocimiento directo o referencia a todas las familias del mundo. Si ponemos atención al mapa mundial, rápidamente observaremos que todas las regiones se tiñen de exilio, aun las que encontramos como históricamente poderosas.<sup>354</sup> Para Castles y Miller es posible identificar ciertas tendencias en estos procesos de movilización colectiva:

---

<sup>352</sup> Castles, Stephen y Miller Mark J. *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. Miguel Ángel Porrúa. México. 2004. pág.14.

<sup>353</sup> Castles y Miller. *Op. cit.* pág. 15.

<sup>354</sup> Prácticamente todo el norte y oeste de Europa se convirtieron en aéreas de inmigración laboral y de subsecuente asentamiento desde 1945. Desde los años ochenta los estados del sur de Europa como Grecia, Italia y España que durante tanto tiempo fueron zonas de emigración, se han convertido en aéreas de inmigración. En la actualidad los Estados del centro y del este europeo, en particular Hungría, Polonia y la República Checa se están tornando países de inmigración. La región árabe y el medio oriente están afectados por complejos movimientos de población. Algunos países como Turquía, Jordán y Marruecos, son importantes fuentes de mano de obra migrante. Los Estados del golfo del petróleo experimentan flujos masivos de ingreso temporal por parte de los obreros. El desorden político de la región ha llevado flujos masivos de refugiados. En años recientes, Afganistán ha sido la principal fuente de refugiados, mientras que Irán y Pakistán han sido los principales países receptores. En África, el colonialismo y los asentamientos de blancos condujeron al establecimiento de sistemas de mano de obra migrante para las plantaciones y las minas. La descolonización desde los años cincuenta ha conservado patrones migratorios antiguos, como el flujo de mineros de África del

- La globalización de la migración.
- La aceleración de la migración.
- La diferenciación de la migración.
- La feminización de la migración.
- La creciente politización de la migración.

Aunado al reto de integración de estas personas en la dinámica de los Estados nacionales, se encuentra el problema de la creciente diversidad étnica en las sociedades de los países de inmigración. Quienes llegan a establecerse, con frecuencia son diferentes a las poblaciones receptoras: pueden venir de diversos tipos de sociedades (por ejemplo, de agrarias-rurales en vez de urbanas-industriales) con otra clase de tradiciones, religiones e instituciones políticas. Muchas veces hablan otra lengua y siguen prácticas culturales distintas. Pueden ser visiblemente desiguales por su apariencia física (color de piel, rasgos, tipo de pelo) o por su estilo de vestir. Algunos grupos migrantes se concentran en ciertos tipos de trabajos (por lo general de bajo status social) y viven sus vidas segregados en áreas de residencia de bajos ingresos. La posición de los inmigrantes con frecuencia está marcada por una condición legal específica: la del extranjero o no ciudadano. Las diversidades con frecuencia se sintetizan en los conceptos de “etnicidad” o raza. En muchos casos la inmigración complica los conflictos o divisiones existentes en sociedades con minorías étnicas de larga data.<sup>355</sup> Cuando un grupo poblacional arriba a un territorio distinto por lo general tienden a conservar sus características culturales superponiendo un plano a otro ya existente en la región. Esta superposición tiene matices tan sutiles que pudiera parecer superficialmente que nada cambia, que existe una esfera separada de otra esfera, sin embargo, con el paso del tiempo ambas áreas llegan a encontrarse a tal punto que más allá de su denominación política de minoría, transforman los contenidos culturales formando otro plano del todo innovador. Esto es un reto para las nacionalidades y los grupos étnicos existentes en la región receptora, pues como hemos visto su lucha específica ha sido por la unidad cultural dentro de la diferencia en el orbe. La migración es

---

sur, y ha comenzado otros nuevos, como los movimientos a Libia, Gabón y Nigeria. África tiene más refugiados y PID en proporción con su población que cualquier otra región del mundo. El cuadro es similar en otros lugares. Asia y América Latina tienen complicados patrones migratorios dentro de la región, al igual que flujos crecientes hacia el resto del mundo. Castles y Miller. *Op. cit.* pág. 18.

<sup>355</sup> Castles y Miller. *Op. cit.* pág. 24.

un reto constante para la idea de etnicidad. Los orígenes de la etnicidad se puede explicar como un apego primordial que resulta de haber nacido en una comunidad religiosa particular, hablar un idioma particular, o incluso un dialecto de un idioma y seguir prácticas sociales particulares. Estas congruencias de sangre, habla, costumbre y demás, se ven como si tuvieran por sí mismas una capacidad de coerción inefable y a veces apabullante, esto es, como fronteras étnicas. Las marcas escogidas para las fronteras también son variables y por lo general enfatizan las características culturales tales como el idioma, la historia las costumbres y la religión compartidas, pero a veces incluyen características físicas.<sup>356</sup> La etnicidad funciona entonces como un arma de dos filos excesivamente peligrosa, dada su composición se presenta siempre resistiendo a la alteridad sin importar si se presenta en grupos receptores de migrantes o en grupos migrantes que llegan a otros territorios. De esta naturaleza de resistencia surge el malentendido sobre la necesidad de un dialogo entre esferas distintas. Posiblemente este dialogo sea necesario, pero siempre y cuando se dimensione de manera clara la existencia de una superposición cultural mayor que rebasa las implicaciones que la misma idea de etnicidad contiene (esta esfera de superposición será analizada más adelante en este trabajo). En el contexto de la globalización, la cultura, la identidad y la comunidad con frecuencia sirven como foco de resistencia a las fuerzas centralizadoras y homogeneizadoras. Estos se han tornado temas centrales en los debates de las nuevas minorías étnicas. En primer lugar, como se esbozo ya, la diferencia cultural sirve como una marca de las fronteras étnicas. En segundo, las culturas étnicas desempeñan un papel central en la formación de comunidades. Cuando los grupos étnicos se concentran, establecen sus propios barrios marcados por el uso distintivo de los espacios públicos y privados. En tercero, los barrios étnicos son percibidos por algunos miembros del grupo mayoritario como la confirmación de sus temores a la invasión de los extranjeros. Las comunidades étnicas son vistas como una amenaza a la cultura dominante y a la identidad nacional. En cuarto lugar, los grupos dominantes pueden ver a las culturas migrantes como primordiales, estáticas y regresivas. La conservación lingüística y cultural se considera prueba de la incapacidad para adaptarse a una sociedad industrial avanzada.<sup>357</sup> Pero las minorías étnicas no pueden mantener una configuración cultural estática, tanto

---

<sup>356</sup> Castles y Miller. *Op. cit.* pág. 48.

<sup>357</sup> Castles y Miller. *Op. cit.* pág. 54.



las culturas migrantes como las que reciben la migración son recreadas constantemente sobre la base de las necesidades y experiencias del grupo y su interacción con el ambiente social real. Es necesario entender el desarrollo de las culturas étnicas, la estabilización de las identidades personales y de grupo y la formación de comunidades étnicas como facetas de un sólo proceso. Este no se encuentra auto contenido: depende de una constante interacción del Estado, las diversas instituciones y grupos en el país de inmigración, al igual que con la sociedad del país de origen. Los inmigrantes y sus descendientes no tienen una identidad étnica estática, cerrada y homogénea, sino que poseen, en cambio, identidades múltiples, influidas por una variedad de factores culturales, sociales y de otros tipos. El concepto de cultura e identidades nacionales se ha vuelto dudoso. La creciente integración económica y cultural lleva a la *homogeneización y fragmentación simultáneas* de la cultura.<sup>358</sup> La cultura se politiza cada vez más en todos los países de inmigración. A medida que las ideas de superioridad racial pierden su fuerza ideológica, las prácticas de exclusión contra las minorías se enfocan cada vez más en los temas de la diferencia cultural. Al mismo tiempo la política de resistencia de las minorías cristaliza más y más en torno a los símbolos culturales. No obstante, estos símbolos se basan sólo parcialmente en formas importadas de etnicidad: su principal poder como definidores de la comunidad y la identidad, proviene de la incorporación de nuevas experiencias de grupos étnicos minoritarios en el país de inmigración.<sup>359</sup> Identidad sobre identidad. Sobre los planos mencionados aparece otro más, la ciudadanía. Los Estados de los países de inmigración han tenido que establecer una gama de políticas e instituciones para responder a los problemas de una creciente diversidad étnica. Estos se relacionan con ciertos temas centrales: definir quién es ciudadano, cómo los recién llegados pueden convertirse en ciudadanos, y qué significa la ciudadanía. En principio, el Estado-Nación permite sólo una membresía única, pero los inmigrantes y sus descendientes tienen relación con más de un Estado. Pueden ser ciudadanos de uno o dos Estados y vivir en otro. Estas situaciones pueden conducir a lealtades divididas y debilitar la homogeneidad cultural que establece el ideal nacionalista. De ahí el establecimiento a gran escala lleva inevitablemente a un debate sobre la ciudadanía.<sup>360</sup> Si entendemos la ciudadanía como la igualdad de derechos

---

<sup>358</sup> Castles y Miller. *Op. cit.* pág. 55.

<sup>359</sup> Castles y Miller. *Op. cit.* pág. 55.

<sup>360</sup> Castles y Miller. *Op. cit.* pág. 59.

y obligaciones de los individuos ante un orden legal, podremos apreciar que este estrato político que se superpone establece otro intento más de formar identidad sobre capas ya existentes de diferenciación cultural. Sin pretender inocentemente que un orden legal internacional puede disolver las diferencias étnicas, sólo se desea llamar la atención sobre la multiplicidad de factores que *abren* los procesos de apropiación cultural de los individuos en el exilio. En resumen, los movimientos migratorios constituyen una realidad que toca todas las regiones del mundo y establece sobre ellas una gran influencia. La migración de igual forma nos da datos importantes sobre el desarrollo de una cultura, sus fisuras y la forma en la que ésta se redimensiona en la experiencia de la *desterritorialización* de sus miembros. Aun cuando el movimiento poblacional transporta *bloques* de cultura que *chocan* contra otros bloques establecidos en las comunidades receptoras, el resultado de este choque produce un movimiento sísmico en el interior de las formaciones culturales y étnicas dotándolas de una multiplicidad importante que las cuestiona a profundidad. Para que este ejemplo de desarticulación de bloques culturales cerrados en el marco de una estratificación cultural resulte más claro desarrollaremos el caso del multilingüismo. Como lo vimos con Hobsbawm y Sucasas (y como habíamos planteado a partir de nuestra revisión fenomenológica de la cultura) la idea de la lengua es importantísima para la construcción cultural de un nosotros. Para fines prácticos, el multilingüismo es inevitable en la mayoría de los Estados actuales ya sea porque la migración llena virtualmente todas las ciudades occidentales de colonias étnicas, o porque la mayoría de los Estados nuevos hoy contienen un número tan elevado de lenguas habladas que no se entienden mutuamente que son indispensables medios de intercomunicación nacional (y hoy en día preferentemente internacional) sin contar lenguas francas más modestas.<sup>361</sup> Tradicionalmente la lengua determina quienes somos, nuestra pertenencia a un grupo y la apropiación de un sentido del mundo a partir de una gramática construida históricamente. Pero qué pasa cuando, dada la necesidad de abandonar nuestro lugar de origen, accedemos a otro universo lingüístico que nos aparece como necesario. Para el filósofo Gerardo de la Fuente Lora, el devenir de las lenguas nos coloca en una *disputa por Babel*. Producto de la migración, existe hoy un multilingüismo de abajo, de resistencia, plebeyo, nómada, astuto, aventurero, sagaz, creativo, productivo. Se trata de la experiencia poético-lingüística del sobrevivir de los árabes que atraviesan el

---

<sup>361</sup> Hobsbawm. *Op. cit.* pág. 170.

mediterráneo *braudeliano* para sostener a las ciudades europeas; de los rarámuri que cruzan el Río Bravo y aprenden el inglés (y se ponen diferentes nombres a lo largo de su vida, en diversos idiomas, sin que nunca nos dejen saber su apelativo originario, maternal). Es también la creación intelectual de los poblanos en Nueva York, la de los vietnamitas en Pekín, de los tzeltales en San Cristóbal: es el esfuerzo de los roqueros de Neza o Senegal que cantan las canciones de U2 o de los luchadores altermundistas que responden a las preguntas de la prensa de todo el mundo; es, en fin, el empeño consciente, festivo y denunciador de Manu Chao o del poeta ghanés Kofi Anyidoho.<sup>362</sup> Este multilingüismo abre mundo e incorpora la diversidad en habilidades de competencia lingüístico-cognitiva de alto nivel como resultado de un distanciamiento geográfico de los individuos de sus propios referentes culturales. Aun así, del empeño por la supervivencia, del afán *spinoziano* por perseverar en el Ser de quienes han sido destinados, aparentemente, a permanecer sin historia, derivan algunas de las creaciones culturales más importantes de nuestro tiempo: el blues, el jazz, la literatura hispanoamericana, por ejemplo.<sup>363</sup> Cultura sobre cultura, en una estratificación geológica que determina desde el movimiento otras formas de *ser-en-la-cultura* y de identificación con las cosmologías del mundo. De la Fuente Lora se pregunta: ¿sería algo la filosofía francesa sin argelinos como Albert Camus o Jacques Derrida? ¿Habría algo que decir hoy, en inglés, en relación con la dignidad humana sin los hindúes Amartya Sen y Salman Rushdie?<sup>364</sup> Desde el desarraigo, desde la experiencia del exilio o el refugio, desde el estado de excepción, se forman reterritorializaciones identitarias en las vivencias cotidianas de traperos arrancados de su capacidad de apropiación. No hablamos aquí, señala nuestro autor, de un avatar personal, de la contingencia singular de un destino individual, sino a la vez de un suceder social, en este caso el desarraigo “común” a todos los refugiados, cuya vivencia general Edward Said describe en los siguientes términos: la desolación de carecer de un país al que volver, de no estar protegido por ninguna autoridad ni institución nacional y de no ser capaz de entender el pasado salvo mediante un remordimiento amargo e impotente, ni tampoco el presente, con las colas diarias, la búsqueda angustiosa de empleo, la pobreza, el hambre y

<sup>362</sup> De la Fuente Lora, Gerardo. *La disputa por Babel. Multilingüismo y resistencia*. Revista Memoria. CEMOS. Núm. 179. Enero 2004.

<sup>363</sup> De la Fuente Lora. *Op. cit.*

<sup>364</sup> De la Fuente Lora. *Op. cit.*

las humillaciones.<sup>365</sup> Tal y como Benjamin lo señalaba, aquellos individuos que se encuentran en el margen de la cultura, podrán atestiguar las consecuencias reales de las culturas y describir en todas las lenguas la experiencia de sobrevivir sobre los estratos establecidos. Imaginemos por un momento a un indígena tzetzal quien para poder comunicarse fuera de su etnia necesita conocer la lengua de las etnias vecinas. Este tzetzal, hablante igualmente del vecino tzotzil, dadas sus condiciones de dispersión territorial, deberá caminar algunos kilómetros para vender sus productos en un centro de mercado en el cual el lenguaje de intercambio es el de la República, esto es el castellano. Este tzetzal trilingüe al vivir la experiencia de la marginación extrema decidirá viajar a Estados Unidos en la búsqueda de mejores condiciones de vida por lo que requerirá aprender inglés. Pero aun ahí, su lugar de habitación será un barrio étnico igualmente singular, digamos, el barrio chino. En este ejemplo podemos apreciar lo que De la Fuente denomina habilidades lingüísticas avanzadas<sup>366</sup>. ¿Cuál es su verdadera lengua? ¿Necesita establecer un diálogo intercultural en sí mismo para determinar a qué grupo pertenece y cómo habrá de tender puentes con otro sector de su ser? O más bien la pertinencia de su pregunta tiene que ver con la forma en la que *funciona* y realiza multiplicidades en su realidad. Traspasar fronteras, entonar muchos lenguajes, no atarse uno mismo ni siquiera al habla materna<sup>367</sup>, conectarse con las demás personas, reflejarse en el espejo, acudir a una cita con un mundo que cambia de naturaleza según cambia de estrato, todas estas son habilidades que dan luz sobre el proceso de migración física y cultural. Resulta paradójica la reflexión de De la Fuente Lora, es el migrante dotado de estas habilidades plurilingüísticas quien al final del día devuelve la lengua al de casa. En el mismo sentido Franz Rosenzweig propone como alternativa estas dos proposiciones: que todos tenemos una casa, es decir, que todos venimos al mundo en el seno de la tradición que nos presta su lengua y valores; pero también que todos somos más que la casa, es decir, podemos irnos de esa casa, conocer otras lenguas, y otros valores que nos sacan del provincianismo que tanto teme, justificadamente, la razón ilustrada del hombre moderno.<sup>368</sup> La cultura para poder ponerse a contraluz necesita desarticularse en la mirada de aquel cuyo sentido de pertenencia ha

<sup>365</sup> De la Fuente Lora. *Op. cit.*

<sup>366</sup> Este ejemplo es extraído de las notas de su seminario de Filosofía de las Ciencias Sociales en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

<sup>367</sup> De la Fuente Lora. *Op. cit.*

<sup>368</sup> Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 99.

sido destruido por su propio movimiento en el mundo. Nuestro autor nos recuerda una frase de Víctor Hugo: Quien encuentre dulce su patria es todavía un tierno aprendiz; quien encuentre que todo suelo es como el nativo, es ya fuerte; pero perfecto es aquel para quien el mundo entero es un lugar extraño. El alma tierna fija su amor en un solo lugar en el mundo; la fuerte extiende su amor a todos los sitios; el hombre perfecto ha aniquilado el suyo.



**Mujer en llamas (Magdalena):  
la ruta del laberinto. Dublín.**

*Ce qu'apportent les yeux n'est rien.  
J'ai cent mondes a créer, je n'en perds qu'un.*

**James Joyce**

*Todo debería sonar en forma simultánea.  
Uno debería poder oír los mugidos del ganado,  
los suspiros de los amantes y la retórica de los funcionarios.*

*Todo al mismo tiempo.*

**Gustave Flaubert**

La trilogía de figuras femeninas que Picasso incorpora en el sector derecho del Guernica se cierra con la imagen de una mujer que siendo abrazada por el fuego levanta las manos al cielo con una expresión de desesperación y miedo. Recurriendo a una disposición parecida a la utilizada en *El entierro de Casagemas*, el pintor traza una línea en la que dos realidades quedan plasmadas, la terrenal que es representada con llamas y destrucción, y la supra terrestre que en este caso no es más que el lamento al infinito de la mujer cuya vida ha sido destrozada, al igual que su pueblo, por las bombas del ejército fascista. Con este sistema pictórico Picasso da cuenta de un orden del mundo a partir de *coordenadas graficas* que relacionan referentes y estructuran un sistema de identificación dual. Cielo y tierra parecen estar divididos por la experiencia brutal que tiene lugar en la vida de una mujer que en su desesperada expresión abre los ojos inusitadamente dejando un rastro de sombras y amargura. La expresión de los ojos en todo el *Guernica* será un elemento clave para entender el significado de las diversas figuras que componen el cuadro.<sup>369</sup> El tema de la vista, sus posibilidades, y en mayor medida, su ausencia, es recurrente en la obra del malagueño. Para James G. Ravin y Jonathan Perkins, el llamado *Periodo Azul* de Picasso no es sino una extensa meditación

<sup>369</sup> Así, mientras los ojos del toro aparecen fuertemente humanizados, los del caballo en contraposición aparecerán pequeños y vacíos, mientras que el niño de La Piedad carece de ellos.

sobre la ceguera a partir de las posibilidades expresivas de una reducción total a un color.<sup>370</sup> En obras de este periodo como *La Celestina* de 1904, *El viejo guitarrista ciego* de 1903 y sobre todo en *La comida del ciego* de 1903, Picasso cuestiona de manera directa las posibilidades de la visión “tradicional” postulando la posibilidad de encontrar otras formas de la percepción. Oscureciendo la visión tradicional (estrategia que recurrirá en algunas escenas de *Tres colores: Azul* el propio Kieslowski), Picasso rodeaba el ambiente con un sombrío velo azul y empleaba fondos planos y simplificados.<sup>371</sup> Al investigar la ceguera, señalan nuestros autores, el español escogió un estilo que desenfatisa la visión “objetiva” a favor de una más profunda. Esta visión, como es posible observar tanto en *El viejo guitarrista* como en *La comida del ciego*, pone el acento en la posibilidad de extrapolar la experiencia estética a otros sentidos tales como el oído y el tacto. Con estas imágenes lo que el pintor pretende es cambiar el eje de la percepción y postular nuevas formas de identificarnos con el mundo, más allá de la tradicional empatía dada por el juicio de gusto visual. Fuertemente influenciado por el problema de la vista que padecía su padre, a quien de hecho visitó en Barcelona durante esos años, Picasso encontrará en la falta de la vista una nueva forma de habitar el espacio y formular nuevas formas de comprensión de la realidad en su conjunto.

De la misma manera que la invidencia acompañará a Picasso, lo hará el escritor irlandés James Joyce. Joyce que hará de la ceguera una trinchera en la batalla de la existencia, tendrá una biografía muy parecida a la del pintor malagueño. Ambos, desde su ámbito de trabajo, conspirarán para crear la revolución artística más importante en la estética occidental. Ambos, católicos, con apenas cuatro meses de diferencia en su nacimiento arribarán a París el mismo año con una visión radical de lo que habría de ser el programa del arte para todo el siglo XX. Ambos, tachados de indecentes, desviados, depravados y nómadas, encontrarán en la mitología griega un referente para exponer el que será el tema principal de sus obras: la brutalidad y el exceso del mundo que desafiaba directamente las grandes expectativas del agonizante siglo XIX. Tanto Picasso con su alegoría del Minotauro, como Joyce con su fascinación por el creador del laberinto que habría de encerrar a esta bestia mitad toro, mitad

---

<sup>370</sup> Ravin, James G and Perkins, Jonathan. *Representations of Blindness in Picasso's Blue Period*. Archives of Ophthalmology. Vol. 122. No. 4. Abril 2004. <<http://archophth.ama-assn.org/cgi/content/full/122/4/636>> Consultado el 2 de noviembre de 2011.

<sup>371</sup> Ravin and Perkins. *Op. cit.*

hombre, establecerán la ruta por la que habrá de pasar toda su obra.<sup>372</sup> En realidad estamos asistiendo a un mundo nuevo: tras burlar una tradición artística (tanto en la novela como en la pintura) de por lo menos quinientos años, nuestros autores reconocerán las voces disidentes de su tiempo y las integrarán en una nueva idea del espacio y del tiempo. Retomando a Darwin y su crítica al tiempo lineal histórico, a Freud y el descubrimiento del espacio fragmentado en el mundo de los sueños, y a Einstein y su reclamo a la ciencia tradicional sobre la necesidad de crear múltiples percepciones a partir de múltiples puntos de vista, tanto Joyce como Picasso iniciarán en las postrimerías de 1907 su campaña de deconstrucción del mundo: el cubismo y el *Ulises*. Si para la tradición el referente indispensable del mundo recaía en un espacio profundo y en un tiempo lineal, para la dupla Picasso-Joyce, el espacio estallará en la *fragmentación* y el tiempo en la *simultaneidad*.<sup>373</sup> Partiendo de las ideas vanguardistas de esta época representadas en el París de principios de siglo por Henri Bergson, tanto Picasso en su etapa cubista, como Joyce en el *Ulises*, dislocarán el sentido de los referentes universales para entrar en unas coordenadas cronotópicas distintas. Un ejemplo de esta nueva forma de construir la identificación arte-mundo se encuentra en el capítulo décimo del *Ulises* denominado *Las rocas errantes*.<sup>374</sup> En este apartado podemos observar como distintos personajes (el padre Conmee, Stephen y Dilly Dedalus, Leopold Bloom, etc.) vagan por las calles de Dublín como si estuvieran presos en un laberinto, entrando y saliendo todo el tiempo, *pero de manera simultánea*. La narración no se detiene en presentar un tiempo narrativo continuo, sino que por el contrario, “desarma” el flujo del tiempo, fundiendo varios planos que desarticulan la unidad del sistema de lenguaje.<sup>375</sup> De manera análoga a lo que hará Picasso en

<sup>372</sup> Scholes, Robert. *In the Brothel of Modernism: Picasso and Joyce*. Brown University. Providence, Rhode Island. 2003. <[http://www.brown.edu/Departments/MCM/people/scholes/Pic\\_Joy/Part\\_1\\_340.html](http://www.brown.edu/Departments/MCM/people/scholes/Pic_Joy/Part_1_340.html)> Consultado el 2 de noviembre de 2011.

<sup>373</sup> Doss, Joy M. *Aesthetic Revolutionaries: Picasso and Joyce*. Marshall University. Huntington WV. 2003. pág. 5. <<http://www.marshall.edu/etd/masters/doss-joy-2003-ma.pdf>> Consultado el 2 de noviembre de 2011.

<sup>374</sup> Las calles/3 p.m./la sangre/el arte de la mecánica/la técnica laberíntica. Joyce, James. *Ulises*. Planeta. Barcelona. 1999. pág. 218.

<sup>375</sup> Es, pues, esta forma de yuxtaposición un *montaje espacio-temporal* que significa la simultaneidad de las acciones en espacios diegéticos *no contiguos*. La falsa ilusión de contigüidad *espacial* (diegética) se deriva solamente de la contigüidad *textual*. Así, la distancia que separa los espacios diegéticos frente a la contigüidad de los espacios textuales subraya la simultaneidad pero crea una ambigüedad espacio-temporal. Pimentel, Luz Aurora. *Las rutas de la culpa y de la seducción en el Ulises de James Joyce*.

<<http://www.lpimentel.filos.unam.mx/sites/default/files/textos/rutas.pdf>>



el arte pictórico con cuadros como *El guitarrista* de 1910, *Violín, copa, pipa y tintero* de 1912, o *El poeta* también de 1912, en la etapa cubista, Joyce ensambla planos sobre planos, fragmentos sobre fragmentos, siempre acompañado de la sombra de la ceguera, en textos que nada deben ya a la tradición heredada. Los personajes de Joyce, así como las imágenes de Picasso, serán los primeros antihéroes de la literatura contemporánea que habrán de habitar un laberinto (el laberinto de la identidad, de la sujeción, de lo propio) y habrán de buscar igualmente la forma de salir victoriosos ante un mundo que se desmorona. La fragmentación y la simultaneidad no serán sino las alas del nuevo Ícaro entusiasmado con salir del imperio del mundo y acceder a formas distintas de ser y habitar la realidad. Ciegos, abandonados, pero aun así poseedores de una experiencia estética diferente, las nuevas figuras en llamas, las figuras de Picasso y Joyce, entenderán, ya desde la pequeña Dublín, o el breve espacio de los cuadros del periodo azul<sup>376</sup>, que la ceguera da un estado de excepción en el cual un punto de vista distinto surge para abrir el mundo de otras maneras: estar ahí, relacionarte con, ser parte de, habitar un mundo. Todo el entramado de relaciones comunes puede variar si por un momento se cierran los ojos y se abandona a la idea de que otra forma de vivir el mundo puede existir.

---

<sup>376</sup> El volumen es creado mediante la contraposición de diversos tonos del mismo color base, aplicados en superficies ordenadas de forma puramente gráfica. La sensación de espacio no es transmitida mediante una construcción en perspectiva, sino que surge vagamente de la intersección de las formas. La pérdida de una clara estructuración espacial, con la consiguiente renuncia a una construcción exacta desde el punto de vista de la perspectiva, es el aspecto que salta inmediatamente a la vista, y debe ser vinculado con la acentuación de los elementos básicos de la composición: plenitud, y vacío, densidad y pesadez, acentuación y desaliño. Warncke y Walther. *Op. cit.* pág. 92.

## Desarrollo e identidad: la búsqueda del trabajo común.

### Economía y coordenadas de identificación

*La aportación del yo y del principio de autoconservación como tal culminan en la más extrema inseguridad del individuo, en su plena negación.*

**Max Horkheimer**

Pensar el mundo actual constituye un reto singular, pues mientras la estructuración del orbe en la denominada *globalización* tiende hacia una homogeneización de las variables sociales, políticas, económicas y sobre todo culturales, al interior de las colectividades podemos encontrar un esfuerzo inusitado de identificación local. Esta tensión tendrá como resultado una forma particular de crear relaciones colectivas que se manifestará en muchos aspectos de la vida pública. En este contexto, la investigación sobre *escalas locales* resulta provechoso, en tanto, desde estas es posible realizar un recorte analítico que permita entender de mejor manera fenómenos como, la composición identitaria local, las correlaciones de fuerzas políticas regionales, la vocación económica del lugar, etc. Estudiar lo local como parte del entramado global permitirá ubicar de manera concreta las interacciones económicas en el marco de las composiciones identitarias y políticas de los lugares. La tesis es sencilla: ubicando (y diseñando) regiones clave podemos acceder a una comprensión detallada de las mismas, desde el postulado que nos indica que en la formación identitaria se libran importantes batallas que resultarán en el beneficio o perjuicio de la población ahí asentada. Así, resulta preciso reconocer que la construcción de la identidad y de la cultura son procesos que adquieren una relevancia inusitada en el fomento del desarrollo de las regiones. Más allá de las dimensiones económicas y materiales del desarrollo, el reconocimiento de las expresiones simbólico/culturales, en el diseño y ejercicio de las políticas públicas, es fundamental para detonar procesos complejos de mayor alcance, que tomen en cuenta las especificidades y particularidades de las comunidades y que revertan el distanciamiento tradicional que prevaleció entre la

cultura y el desarrollo económico y social.<sup>377</sup> Pensar la identidad entonces no es ya un asunto meramente contemplativo que dé cuenta del orden cosmológico de una sociedad en un territorio sino que, por el contrario, constituirá un ejercicio de aproximación instrumental a metodologías de intervención en los lugares. Es posible que la identidad regional sea reivindicada, revitalizada, fortalecida y promovida desde las políticas públicas, con la finalidad de delimitar diferencias y, en el caso de los procesos económicos, las ventajas comparativas y competitivas ante un contexto nacional y mundial que incide cada vez más con mayor intensidad en las escalas locales y en la configuración socioterritorial. De ahí la importancia, en cuanto al desarrollo económico regional, de la gestión y facilitación, emprendida por los gobiernos locales y estatales para la atracción de los flujos de inversión privada nacional y extranjera, así como para la exportación de insumos manufacturados y el establecimiento de eslabones estratégicos de las cadenas productivas, de los sistemas internacionales de producción integrada y de los encadenamientos mercantiles globales.<sup>378</sup> El estudio de las identidades para el desarrollo abre una amplia gama de posibilidades analíticas que hasta hace un tiempo eran completamente ignoradas. Poner atención en el movimiento fino de las formaciones identitarias, da luz a la investigación económica pues pone sobre la mesa la posibilidad de construir estructuras regionales más dinámicas que cohesionen a los individuos a partir de interacciones novedosas dada la naturaleza *volátil* de las identidades. Si bien, como ha quedado aclarado en apartados anteriores, la identidad tiende a anquilosarse y formar sistemas monolíticos de apropiación del mundo, también desde ella se pueden hacer juegos múltiples fomentando *coordinadas de identificación* no tradicionales en el marco de lo que la tensión global-local significa (las posibilidades de *apertura* de la identidad serán analizadas en el último capítulo de esta investigación). Uno de estos es sin duda el reconocimiento de lo común resultado de años de convivencia. Pero también podemos encontrar otros a partir de formas distintas de interrelación. Es decir, es posible ir más allá de la tradición y la herencia en las formas de hacer comunidad, de vivir juntos, para aislar temas determinados que incentiven a los ciudadanos a participar de formas novedosas en el espacio público. Esto es lo que denominaremos *coordinadas de identificación*. Estas

---

<sup>377</sup> Torres, Felipe, Delgadillo, Javier, Gasca, José y Enríquez, Isaac. *Formaciones regionales comparadas: los casos de México, España e Italia*. UNAM-IIIEC. El Colegio de Tlaxcala. México. 2009. pág. 54.

<sup>378</sup> Torres. *Op. cit.* pág. 59.

coordinadas, a la manera de la geometría analítica, darían cuenta de movimientos *anómalos*<sup>379</sup> de los individuos en su tradición. Así, si en la literatura clásica la identidad y la cultura nos indican un *yo soy* determinado, ubicando las coordenadas de identificación podemos acceder a un movimiento distinto de estos sentidos de pertenencia. Siguiendo las líneas de las coyunturas económicas, políticas o sociales, podemos observar que hay momentos decisivos en los cuales aun a pesar de su sentido de arraigo, los hombres deciden ampliar sus miras y tender puentes con tradiciones, ideas y costumbres que le son ajenas. Una analogía a la que es posible recurrir para explicar estas coordenadas es la de los ciegos y su habitar el mundo. A pesar de contar con un sistema cardinal fijo (norte, sur, este, oeste), las personas con debilidad visual devienen de formas distintas según los espacios que ocupan. Para una persona con una capacidad visual óptima, es claro que los ciegos siguen rutas y patrones “tradicionales”, sin embargo, con un poco de familiaridad, se puede entender que las relaciones cardinales son sólo presupuestos de partida sin ninguna otra intención. El sólo hecho de entrar en contacto físico con un objeto externo (pensemos nuevamente en *La comida del ciego*), rompe las determinaciones físicas que lo separan de él, mientras promueve una relación en la que de alguna manera se es *con* el objeto dentro de un mundo guiado por un sistema de movimientos. La clave del asunto es poder ser, pertenecer, confabular, etc., con una presentación del mundo, pero inmediatamente moverse a otra. *El movimiento como criterio de pertenencia*. Este devenir basado en coordenadas de identificación extrae del núcleo de las identidades y la cultura, la posibilidad de ser un *yo* distinto en relación con las cosas y con los otros seres humanos, preocupación que ha recorrido este trabajo, de Hannah Arendt a Max Horkheimer, pasando por Gilberto Giménez y Jaime Labastida.

Un ejemplo que trabaja Felipe Torres da cuenta de esta forma de actuar. La idea de capital social<sup>380</sup> tiene a la base características no heredadas de acción pública. En su célebre texto *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Robert Putnam menciona una serie de ejemplos que desarticulan en buena medida la idea de identidad tradicional. Lo que Putnam pone en el centro del debate es la capacidad *voluntaria* de los ciudadanos de participar en comunidades cuyo reflejo último es hacer una aportación de corte *cívico*. Civilidad, ciudadanía, ciudad, son términos que como hemos visto con

<sup>379</sup> La anomalía ha sido ya caracterizada en el Capítulo I como precursora del acontecer político.

<sup>380</sup> Referida en Torres. *Op. cit.* pág. 65.

Hobsbawm obedecen a una dinámica móvil de caracterización de la realidad. La elección, en el ejemplo de Putnam, de compañeros de bolos puede obedecer a decisiones heredadas por la cultura, pero también puede no obedecer a este criterio. Participar en una actividad de voluntariado, que implica en sí misma un ceder tiempo libre, se realiza a partir de identificaciones relativamente libres de los ciudadanos. Como veremos más adelante en la obra de Yi-Fu Tuan, las acciones voluntarias significan un rompimiento diametral con la idea de lugar, hogar y cultura, pues son símbolos de una manifestación cosmopolita e integral de apropiación de la realidad, entendida esta ya no como lugar sino como espacio. En síntesis, las claves que aporta el estudio de la identidad son de gran relevancia pues implican áreas de estudio olvidadas por la economía clásica. Sin embargo, el análisis de las identidades puede conducirnos por un camino dual, por un lado la ruta del análisis de la composición habitual del yo, pero por otro la posibilidad de construir identidades diferenciadas desde coordenadas de identificación que formalicen relaciones distintas de acción política.

Otra aportación significativa en este ámbito la podemos encontrar en el texto *Nuevas realidades territoriales para el siglo XXI. Desarrollo local, identidad territorial y ciudad difusa* de Andrés Precado Ledo. En este texto, el autor sostiene la necesidad de pensar las relaciones económicas globales a partir de un “Desarrollo Territorial Integrado”. Este concepto se basa fundamentalmente en la idea de cambiar el eje de la reflexión económica hacia un enfoque territorial que redimensione la idea general del desarrollo y la coloque cada vez más cerca de los territorios. Para que este cambio pueda operar es necesario fortalecer mecanismos de identificación basados *en* el territorio y formulados *desde* el territorio. Apelar a este tipo de identificación centrado ya no en las variables culturales sino en el propio espacio político promoverá ventajas como:

- El reforzamiento de los lazos de *solidaridad* y *colectividad*, dado el factor de identificación del individuo para con su territorio.
- El reforzamiento de la *participación* de los habitantes de un territorio con los proyectos de desarrollo acrecentando el sentido del *lugar*.
- La participación activa de la población convertida en el motor del cambio estructural.
- El fortalecimiento de las estrategias de desarrollo a partir del dimensionamiento de este como un valor atemporal, es decir, con un sentido de continuidad en el tiempo

que permitirá encajar todos los programas y políticas sectoriales en una operación continua sin estar sometido a límites cronológicos de carácter burocrático o político.<sup>381</sup>

### Categorías de análisis identitario

Hemos llegado a un punto en el que las cosas parecen ser más claras. Contamos ya con una dimensión política del desarrollo regional, de igual forma hemos obtenido líneas generales de identificación territorial de elementos culturales, y por último hemos hecho una radiografía detallada de la constitución y la forma en la que operan las identidades. Tenemos principio, líneas de investigación y recorridos histórico-políticos que nos permitirán caracterizar con cierta holgura cómo las identidades influyen en los procesos de desarrollo regional, cuáles son las inercias que acarrearán y cómo es posible intervenir en ellas. Es momento de iniciar esta reconstrucción.

Las regiones son producto de la interacción humana en un despliegue de subjetividad doble, por un lado con el territorio “natural” espacializado desde una tradición histórica determinada, y por otro con los demás agentes colectivos que encuentra a su paso. Naturaleza y hombre, entendido éste como “otro”, son los ejes principales en la estructuración de un lugar que aparece en primera instancia como un *habitus*, un hogar, una casa donde morar. Si bien no todas las regiones posibles obedecen a este criterio, es cierto que el *pertenecer* ocupa un lugar preponderante en la territorialización de los lugares. Identidad y región, *yo* y *aquí*, constituyen una unidad variable sólo en la medida en la que el propio yo configure sus “*aquis*” *significantes*. En términos de una posible reconstrucción de la identidad regional para el desarrollo en términos políticos, esta serie de *aquis*, de lugares privilegiados por la propia experiencia humana, alcanzan una lectura óptima cuando se accede a conceptos tales como nación, etnia, tierra, lengua, Estado, etc. Por esta razón y tratando de abonar sobre los ejercicios metodológicos planteados a lo largo de los últimos capítulos, la pregunta por estos conceptos resulta indispensable, por lo cual serán a partir de ellos que se iniciará el recorrido por el análisis de una *región-identidad*.

---

<sup>381</sup> Precedo Ledo, Andrés. *Nuevas realidades territoriales para el siglo XXI. Desarrollo local, identidad territorial y ciudad difusa*. Editorial Síntesis. Madrid. 2004. pág. 85.

## Criterios instrumentales para el análisis de la región identidad

### Elementos políticos básicos para el análisis de la región-identidad

Tomando en consideración la orientación de este trabajo de investigación, un primer grupo de conceptos para trabajar en la búsqueda de información para las acciones de desarrollo, girará en torno a un eje político. Estos conceptos deberán trabajarse de manera comparada con una serie de subconceptos derivados que se despliegan de forma lógica. La intención es agrupar en líneas temáticas características políticas encontradas a lo largo de las investigaciones. El esquema metodológico que se propone es el siguiente:

Conceptos	Subconceptos
Lo propio	Etnia, tierra, lengua, Estado
Imaginario colectivo	Cosmología, patrones de preferencia
Nación	Nacionalismo, comunidad, sociedad
Multiculturalismo	Diversidad cultural
Ciudadanía	Soberanía, patriotismo
Extranjería	Políticas de la diferencia, migración
Discurso político	Educación pública
Autodeterminación	Fronteras, límites espaciales
Ingeniería política	Movimientos políticos
Resistencia	Dominación
Hegemonías locales	Grupos de poder

CUADRO 15

### Elementos sociales básicos para el análisis de la región-identidad

Un segundo grupo de conceptos tendrá como objetivo investigar variables de corte social:

<b>Elemento cultural</b>	Religión
	Genero
	Clase
	Profesión, etnia, sexualidad
<b>Elemento material</b>	Contexto físico
	Propio cuerpo
	Propiedades
	Consumo
<b>Elemento social</b>	Opiniones sobre el yo
	Opiniones sobre los otros
	Opiniones de los otros sobre mí creativa o destructiva
	Otros significativo
	Otros de diferenciación

<b>Elementos secundarios</b>	Narración y auto narración
	Cuentos populares
	Leyendas
	Novelas
	Historia local
	Historia de vida

CUADRO 16

Desplegando estos conceptos, el tema de la identidad podrá ser trabajado con un orden tematizado, orientado hacia el análisis de la composición identitaria de procesos políticos que intervienen de manera directa en las acciones de desarrollo.



Si bien se ha establecido la necesidad de estudiar el tema de las identidades, es necesario considerar cuales son las condiciones de posibilidad para que estas puedan operar de maneras distintas a las derivadas del análisis de lo propio. Un área de contraste que resultara productiva es aquella que investiga el *espacio*. El espacio para las identidades intentará redimensionar las formas en las que se puede trabajar en sociedades complejas como las que actualmente existen. El siguiente capítulo dará cuenta de qué es lo que esto significa y su importancia para el estudio de la realidad política.



## CAPÍTULO IV

# ESPACIO E IDENTIDAD

La puerta: Los caminos de la percepción. Beijing.

*I don't think (after station) there's any station.*

Patti Smith

Hemos hablado ya de violencia y de terror, de luz y esperanza, de exilios y laberintos, de sombras y ceguera. Hemos recorrido de la mano de Picasso buena parte de las rutas que la política, la identidad y la cultura han trazado en el último siglo. Sin embargo, aun es necesaria una última mirada al *Guernica* para entender la posición exacta que hace de esta obra un documento paradigmático en la historia del pensamiento universal. Esta mirada debe ser de cierta forma fragmentaria, dada la composición propia del cuadro, pero también debe tender a cierto holismo que nos haga comprender el propósito general de los elementos que la componen. Debe, en última instancia, colocarnos en una posición que cuestione radicalmente la forma en la que hemos aprendido a ver un cuadro, o por qué no, cualquier cosa. El reto es mayúsculo máxime si logramos por un momento aprehender la paradoja fundamental que se encuentra incrustada en el cuadro: *adentro es afuera*. Como hemos mencionado anteriormente, el acento fundamental del *Guernica* radica en su contraposición fundamental a situarse en un espacio entendido a la manera de la tradición. Si bien la historia, la filosofía, la ciencia, y el sentido común emanado de estas, indicaban la necesidad lógica de que todo cuanto existe debe estar forzosamente adentro o afuera de algo (y que el espacio no era sino su *contenedor*), el cuadro de 1937 parece desafiar estas interpretaciones y colocarnos en un espacio diferente, fragmentado, compuesto de partes extra partes que diseñan más que un calco del arte anterior, un mapa en el cual diversas

capas se superponen formando figuras sólo por analogía. Vemos un caballo, un toro, una mujer, una casa, sólo porque la mirada está acostumbrada a ver figuras y relacionar objetos dada una percepción. Adentro y afuera se convierten en el *Guernica* en convenciones olvidadas que crean una atmosfera de vaciamiento aterrador. Reconocer que puede existir una instancia en la cual los referentes espaciales tradicionales estén ausentes parece un ejercicio de comprensión literalmente abismal, tanto en el fondo como en la forma. Para 1937 el borramiento del mundo ya no se da en escalas de azules, sino a partir del más brutal blanco y negro, así como de una incesante gama de transparencias grises. Parece ser una expresión de todo o nada, de surgimiento de algo nuevo al tiempo que algo viejo desaparece frente a nuestros ojos. Ante la dicotomía del adentro y el afuera, de lo profundo y la superficie, Picasso diseña un “ningún lado” en el que las figuras se entrelazan en planos y confrontan, de nueva cuenta, lo estático versus el movimiento: el toro cubriendo a la madre, las mujeres escapando del desastre, la paloma a punto de soltar el vuelo, el caballo en plena caída. En este *no-espacio*, en este *espacio alterado*, la única certeza que tenemos es que las figuras se mueven. Tal y como podemos observar en algunas expresiones artísticas chinas<sup>382</sup>, el sentido se forma con la yuxtaposición de planos que azarosamente se encuentran en caprichosos y rizomáticos devenires. Más que asistir a una lucha entre lo uno y lo múltiple, encontramos en el espacio propuesto por Picasso esto que más adelante Deleuze y Guattari llamarán *multiplicidad*. Si bien hemos hablado un poco de esta fragmentación del espacio, acompañados del español y de James Joyce, en nuestro tiempo podemos encontrar este juego de planos y agenciamientos múltiples en la obra de Paul Auster. Publicada en 1985, *La Ciudad de Cristal* es la primera novela que conforma la llamada *Trilogía de Nueva York*. En esta novela corta el estadounidense relata una serie de encuentros fortuitos que harán del protagonista un ente extraño capaz de irrumpir en diversos planos espaciales guiado por el acontecer de una serie de afecciones que lo habitan. Quinn es un personaje cuyo pasado ha hecho de él una figura sin volumen. A partir de la reciente muerte de su esposa y de su hijo, el vaciamiento del mundo parece ser la constante en su vida: posee un austero y modesto departamento en Nueva York, escribe novelas de misterio sin más ambición que tener el mínimo ingreso para subsistir, y sobre todo, vaga inexorablemente por las calles de ésta ciudad. Escribe Paul Auster: Nueva York era un espacio inagotable, un laberinto de interminables pasos, y por muy

---

<sup>382</sup> Por lo general suele llamarse a esta técnica pictórica china, *Xieyi*.

lejos que fuera, por muy bien que llegase a conocer sus barrios y calles, siempre le dejaba la sensación de estar perdido. Perdido no sólo en la ciudad sino también dentro de sí mismo.<sup>383</sup> Abandonado a su vagar, errante, este hijo predilecto de la estirpe de los *flâneurs*, encontrará en el movimiento una forma vital de encontrarse con el mundo: al tiempo que las cosas surgen, ellas mismas desaparecen; al tiempo en que de hecho se está en un sitio, se deja de estar por completo. El espacio desde esta perspectiva posibilita, tanto su propio morar, como su natural renunciación. La característica fundamental del espacio es que éste se mueve, parece indicarnos Auster. De la misma manera en la que Quinn desarticula la ciudad, desarma su propia identidad. Después de establecer el ritmo de sus travesías, decide apagar su “adentro” creando un seudónimo, William Wilson, con el que escribe sus textos literarios. Dichos textos a su vez serán narrados por un personaje llamado Max Work, detective sagaz que a lo largo de varias entregas constituirá un *alter-alter ego* del propio Quinn. En este juego de espejos podemos encontrar ya una deconstrucción de las identidades, merced a un acomodo de reflejos en el mundo.

Mientras Quinn tiene una relación de necesidad con Wilson (autor ficticio carente de todo dato biográfico), con Work estrechará sus vínculos afectivos al punto de recorrer sus pasos laborales. Por si no fuera suficiente esta triada especular de aristas, el escritor decide incorporar un estrato, un fragmento más, a este mapa de territorialización existencial: él mismo.<sup>384</sup> Una noche cualquiera Quinn recibe una llamada telefónica en la que su interlocutor pregunta ni más ni menos que por Paul Auster. Confundido Quinn con Wilson, Wilson con Work, Work con Quinn y todos ellos con Auster, la voz que resulta del protagonista, eventualmente acepta un trabajo en el que todos los nombres están involucrados. El caso es sencillo, hay que proteger a un hijo de la amenaza de su padre. Para esto Quinn-Wilson-Work-Auster (¡cada uno pasa por tantos cuerpos en su propio cuerpo!, dirá Gilles Deleuze) deberá darle un constante seguimiento al padre que resulta ser un filósofo, enfermo mental, que otrora habría escrito un libro fascinado por el mito de la Torre de Babel.<sup>385</sup> En este texto, lleno de pliegues y puertas falsas, de teorías filosóficas analíticas y vagos rumores, no sólo se ensalzará la imagen seductora de las mil lenguas,

<sup>383</sup> Auster, Paul. “La Ciudad de Cristal”. En *La trilogía de Nueva York*. Anagrama. Barcelona. 1996. pág. 10.

<sup>384</sup> En realidad a esta superposición de estratos habría que añadir una quinta capa, la del narrador, que no se presenta en el texto como Paul Auster.

<sup>385</sup> Mito que hemos utilizado ya para explicar el fenómeno destructor del multilingüismo.

sino que de igual forma se teorizaría sobre la identificación del Nuevo Mundo con el paraíso perdido resultado de la caída del primer hombre (América, específicamente Norteamérica sería ese lugar divino en el cual el espacio habría de recorrerse de forma distinta, divina, profética; sería la última oportunidad del hombre para desarrollarse a cabalidad). Armado de este conocimiento, Auster-Wilson-Quinn-Work, iniciará el seguimiento puntual del sospechoso. Después de una serie de jornadas de cobertura, nuestro protagonista de los mil rostros, descubrirá dos cosas esenciales, primera, que el oficio del ex-filósofo no es otra que el de un trapero y segunda, que está escribiendo con sus propios pasos. *Flâneur* sobre *flâneur*, la mirada del perseguidor encontrará en el perseguido el hábito de levantar y examinar detenidamente trozos de basura. Cartografía sobre cartografía, Work-Auster-Wilson-Quinn descubrirá que la ciudad está diseñada para abandonar el rostro, para devenir imperceptible y que el grado máximo de esa desaparición consiste en hacer del espacio un texto condenado a desaparecer, escribir para no ser leído. El vagabundo, de hecho escribe, de hecho espacializa con sus huellas frases enteras que referencian un mundo, su mundo. La fragmentación de la realidad del presunto criminal, sólo podría combatirse con la unidad de lo diverso, con la multiplicidad, y en última instancia, con el movimiento. A lo largo de la novela el protagonista tiene una serie de encuentros con el sospechoso en los cuales nunca se presenta como él mismo (suponiendo que a estas alturas hubiera algo como un “él mismo”). Cada vez que enfrenta al presunto culpable porta una identidad que redimensiona el sentido de ambos personajes, así como del texto en su totalidad. Un momento singular de la novela se da cuando, presa de la desesperación, Quinn-Auster-Work-Wilson acude a la casa del mismísimo Paul Auster. Éste, haciendo gala de una prosa maravillosa y de un estilo literario soberbio, logra incluirse en el texto colocando un hecho autobiográfico real, es decir, hay un momento en este juego de fragmentos, planos y capas, que la ficción se “mueve”, se rebela contra el espacio de la novela y transgrede la situación hasta alcanzar la realidad misma. Es ahí donde Auster toca la mano de Picasso: la ciudad de cristal, los trozos inenarrables que dan sustento a la “realidad” son acomodados no por otra cosa sino por la percepción que, a la manera de William Shakespeare o José Luis Pardo, se ha salido de sus goznes. No hay lugar ya en el mundo que no esté escrito con los pasos de protagonistas anónimos que en su ser les va su no-ser (la casa nunca es la casa, el cosmos es siempre hogar), que en su movimiento desarticulan el espacio tradicional territorializando y desterritorializándolo según fragmentan, unen y desunen, todo aquello

que les aparece como cierto. Ciudad de cristal, *Guernica* de cristal, personajes de cristal, todo el universo se atraviesa, a la manera de Henry Miller (o quizá de Duchamp), a nado. Toda posibilidad de encontrar algo, de situar algo, de afirmar que algo es o está, no será sino el intento siempre fugaz de abrir algo donde no estaba, de hacer acontecer una vida, por demás vedada a la vida. La metáfora del cristal parece encontrarse hoy, como en los días de Rubens, entre las manos del pequeño eros, descansando a los pies de la puerta.

## ¿Qué es el espacio?

*Ni flores ni jardines suntuosos;  
tan sólo el espacio inmenso donde están el vacío y la luz,  
se hizo de súbito presente y colmó el corazón,  
lavando los ojos casi ciegos por el polvo.*

**Simone Weil**

### Por otra idea del habitar

Según Martin Heidegger, algunos de los elementos más comunes que constituyen la cotidianeidad, son precisamente aquellos sobre los que menos nos interrogamos. Con el *espacio* sucede algo parecido. Originalmente creado a manera de concepto unificador, esta idea sobrevino el tiempo como un acuerdo necesario que regulaba las relaciones individuales y sociales en el marco de una epistemología que ubicaba y situaba necesariamente a los sujetos, los objetos y sus relaciones en un sitio destinado a contenerlos y dimensionarlos. El espacio como este *contenedor* atravesó la historia de Occidente y fue capaz de establecer toda una dinámica de ordenamiento de la vida de los individuos y sus sociedades. Sin embargo, con el paso del tiempo se hizo necesaria una revisión de este concepto, que trajo consigo un cambio radical en la forma en la que se entendía y las consecuencias que tenía. Hoy en día sabemos que el concepto de espacio es multívoco. Al referirnos a éste vienen a la mente varias formas posibles de comprenderlo, desde interpretaciones filosóficas hasta aquellas relacionadas con la Física. Como se ha mencionado, la forma más común de referirnos al espacio es haciendo de este un concepto contenedor de la realidad, es decir, tomamos por lo general al espacio como un *lugar vacío* que debe estar ocupado por algún ente o algún grupo de ellos, desde personas u objetos, hasta relaciones políticas o culturales. Esta concepción tradicional y cotidiana del espacio tiene graves riesgos cuando se lleva al estudio de la situación política, dado que cuando enunciamos así al espacio corremos el riesgo de darle una existencia propia fuera de la realidad, o peor aún, fuera del mundo en el que las relaciones se dan. Esta conceptualización rebatida por el filósofo alemán Immanuel Kant en el siglo XVIII, remite a

un mundo externo difícil de aprehender. El espacio nos reitera Juan José Palacios<sup>386</sup>, no existe por sí mismo como algo distinto de lo corpóreo real, es más bien una condición necesaria de lo real. Al igual que el tiempo, constituye una dimensión de las cosas y de los procesos que se dan en el mundo. De esta forma el hombre es el que *representa* la realidad del espacio. Los seres humanos transforman su naturaleza adaptando al territorio según sus motivaciones. La superficie terrestre en este sentido, no es un espacio sin más, sino un objeto con las dimensiones de cualquier otro objeto: la temporal y la espacial.<sup>387</sup> Así, todo hecho social y político tiene lugar sobre la base de fenómenos de una existencia determinada. Estos no salen de la realidad pues se desarrollan dentro del espacio en constante definición. El espacio es pues una *dimensión*. Pero de qué clase de dimensión hablamos, y sobre todo, cuáles son las posibles consecuencias que esta idea encierra. Efectivamente, Immanuel Kant en los primeros párrafos de la *Crítica de la Razón Pura*<sup>388</sup> nos aclara de manera suficiente que el espacio no puede ser un concepto empírico extraído de la experiencia. El espacio para que puede operar tal y como lo conocemos debe ser una representación necesariamente a priori que sirva de base, como condición de posibilidad, a todas las intuiciones externas. Por lo tanto, siguiendo a Kant, el espacio no es más que la forma de todos los fenómenos de los sentidos externos. La condición subjetiva de la sensibilidad.<sup>389</sup> Pero si el espacio no representa ninguna propiedad de las cosas ni en sí mismas ni en sus relaciones mutuas, es decir, ninguna propiedad inherente a los objetos mismos, entonces, ¿qué es lo que dimensiona? Siguiendo con esta aproximación analítica, es posible traer al análisis algunos trazos de las consideraciones hechas sobre el tema por Martin Heidegger. Heidegger en su obra de 1927 *El Ser y el Tiempo*<sup>390</sup>, a partir del párrafo 22, empieza a tratar el tema del *mundo* y la *espacialidad* para el *ser-ahí* ("concepto" *heideggeriano* para aproximarse a lo que tradicionalmente hemos denominado como *hombre*). Según este autor, la idea de rechazar al espacio como un contenedor favorece nuevas formas de entenderlo, sobre todo, como algo constitutivo del ser del

<sup>386</sup> Palacios, Juan José. "El concepto de región: la dimensión espacial de los procesos sociales". En *Revista Interamericana de Planeación*. Vol. XVII. No.66. México. Junio. 1983.

<sup>387</sup> Palacios. *Op. cit.* pág. 103.

<sup>388</sup> Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 20ª. Ed. Pról., trad. y notas de Pedro Rivas. Alfaguara. España. 2002.

<sup>389</sup> Kant. *Op. cit.* pág. 71.

<sup>390</sup> Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. 9ª Reimp. Trad. José Gaos. FCE. México. 2000.



hombre. El *ser-ahí* mantiene una cercanía con el mundo que no se fija de manera original midiendo distancias. El hombre que se encuentra en este va diseñándolo poco a poco (sus cercanías y sus lejanías) a partir fundamentalmente de la idea que de él se apropia e identifica como la mejor para sí mismo. En este sentido, las cosas de las que se va rodeando están en relación con él, siempre y en cada momento, *situadas*. Las cosas, las personas, sus filias y fobias, sus seres queridos, lo que considera valioso o indigno, los lugares favoritos, los paisajes más amados, los grandes horizontes para mirar a lo lejos, todo aquello que extraña, todo lo que le falta, lo que no tiene, la ciudad en la que le gustaría caminar, la ciudad a la que nunca quiere volver, la casa a habitar, en general, los útiles, tienen siempre su sitio, *están ahí*, estableciendo con esto una diferencia con el puro *estar en cualquier lugar* del espacio-contenedor. Todo sitio y todo elemento situado es ya un *para algo* que determina las relaciones con las demás cosas puestas en el mundo. El sitio y el conjunto de determinaciones que conlleva no son un *dónde* cualquiera, sino siempre algo ya habitado, descubierto, o significado por el hombre. Todos los horizontes posibles, arriba, abajo, el cielo estrellado o el mar, son develados por el hombre, y no medidos teóricamente, métricamente, según la extensión del espacio tradicional. Señala Heidegger, la casa tiene su fachada al medio día y su fachada al norte; por respecto a ellas está orientada la distribución de los “espacios”; y dentro de estos, a su vez, el “arreglo” de los enseres domésticos según el correspondiente carácter de útiles. Iglesias y sepulcros, por ejemplo, están plantados según la salida y puesta del sol, los parajes de vida y muerte en vista de los cuales está determinado el “ser-ahí” mismo en lo que se refiere a sus más peculiares posibilidades de ser en el mundo.<sup>391</sup> El hombre va descubriendo escenarios en los cuales se conforma y conforma al mundo que da lugar al espacio<sup>392</sup>. El “mundo circundante” no se dispone en un espacio previamente dado, sino que su específica mundanidad articula en su significatividad el plexo de conformidad de una correspondiente totalidad de sitios.<sup>393</sup> Así nos acercamos y nos alejamos de las cosas que

---

<sup>391</sup> Heidegger. *Op. cit.* pág. 119.

<sup>392</sup> Existe de igual forma el ejemplo de algunas catedrales medievales europeas en las que en el umbral interior de la entrada principal, se han colocado esculturas o pinturas que figuran las fauces feroces de un demonio, significando con esto que *dentro*, en la iglesia, es el único *sitio* en el que los hombres están realmente a salvo, a contraposición del mundo *externo* que configura el lugar propio del mal y sus acciones.

<sup>393</sup> Heidegger. *Op. cit.* pág. 119.

significan nuestro mundo. Recorrer un espacio, tejer relaciones sociales con el otro que está en otro lugar, emprender un proyecto que mejore las condiciones de vida de la población, distribuir un producto, acceder a un beneficio público, no es un simple recorrer kilómetros. Es, en cada caso, un *hacer algo frente y en* el mundo que construimos todos los hombres. El hombre va procurando cosas y así va haciendo su espacio, que paulatinamente se va convirtiendo en su mundo. Aunque sepamos teóricamente, de antemano, la extensión vectorial de la distancia que nos separa de algo, esta distancia puede no significar nada. Traer algo a cercanía no significa que esté a una distancia métrica cómoda. Estas distancias suelen negar algo más íntimo. La menor cercanía en kilómetros no indica una lejanía menor. El acercamiento no se orienta por las cosas solas, sino por el hombre descubriéndose y haciendo el mundo que le gustaría habitar. El hombre es espacial porque descubre el espacio, esto es, es relativamente a los entes que le aparecen, y les hace frente. La pertenencia se determina por la significatividad constitutiva del mundo y articula dentro del posible adonde, al aquí y el allí.<sup>394</sup> En síntesis, según los planteamientos tardo modernos de Martin Heidegger que tratan de aportar luz sobre la constitución del hombre y el espacio, nada se encuentra *simplemente ahí*. La forma en la que acomodamos las cosas (entes y relaciones) en el espacio, refleja la forma en la que queremos que sea nuestro mundo. De alguna manera, siempre estamos orientados hacia algo. Siempre, en tanto seres humanos, tenemos una *direccionalidad* que nos lleva a algo, ya sea de forma consciente o inconsciente, y esta puede ser transformada. El espacio vital para el hombre no parece medirse en kilómetros sino expectativas más esenciales. Así, es el hombre el que abre el espacio para darse su mundo, un mundo que no está en el espacio sino al revés: haciendo espacio hacemos nuestro mundo. Para que exista espacio debe haber un hombre que realice su proyecto. El *aquí* y el *allí* únicamente son posibles si hay un ser humano creando mundo de por medio. De esta manera, hacer espacio es hacer habitable un lugar, es darle libertad al mundo para que corresponda con las expectativas y los deseos tanto en lo individual como en lo colectivo. Nada está simplemente ahí. La forma en que acomodamos las cosas en el espacio, refleja el proyecto del *ser en el mundo* que deseamos. La arquitectura de lo que somos abre el espacio y su construcción. Este construir no es sino un *habitar*, un hacer habitable un lugar para poder vivir plenamente y a cabalidad todo aquello que ha deseado para sí. Habitar es hacer que algo sea libre, es dar

---

<sup>394</sup> Heidegger. *Op. cit.* pág. 126.

la posibilidad de llevar a cabo todos los sueños y expectativas que ha tenido el hombre desde que se reconoce como hombre, habitar en paz, en armonía, evitando la guerra y el conflicto proveído por la misma naturaleza. Sólo entendiendo así la dimensión espacial, se puede conceder la posibilidad de la cercanía, de los límites, las distancias y las magnitudes. Sólo así puede, en efecto, llegar a ser lo que es. A partir del reconocimiento de que como hombres creamos el espacio, éste puede darnos todo aquello que le solicitamos. Así entendido el espacio, es posible buscar formas distintas de lectura de lo que significa o puede significar una dinámica política específica en la constitución de una dimensión política en los temas de desarrollo de cara a los problemas planteados por la cultura y la identidad.

### **Algunos apuntes sobre la Geografía actual**

Para poder iniciar un análisis que profundice en estas reflexiones, es necesario en primera instancia poner atención a los postulados teóricos de la disciplina que por excelencia se ha dedicado a investigar el espacio, sus características, y sus problemáticas: la Geografía. Sin embargo, antes de iniciar un análisis sobre este campo del conocimiento y algunas de sus corrientes, es necesario partir de la idea de que la propia Geografía ha formulado un debate en su interior que tiende a reformular las distintas visiones que sobre el espacio se tenían. Así, de ser una disciplina centrada mayormente en la investigación de aspectos físicos (suelos, relieves, climas, vegetación, etc.), ha pasado a redimensionar el papel del hombre en los territorios como variable central de su estudio. Una muestra de este “giro humanístico” en el análisis espacial es el texto *La producción del espacio* del pensador francés Henri Lefebvre. Esta obra, caracterizada por Edward Soja como el libro más importante jamás escrito acerca del significado social e histórico de la espacialidad humana y en particular de los poderes de la imaginación espacial, ha tenido una gran influencia en la Geografía contemporánea. Para Lefebvre, maestro de buena parte de la generación intelectual francesa apostada en el denominado *deconstructivismo*, el espacio cuenta con una pesada carga de la tradición. Producto privilegiado del pensamiento *descartiano*, el concepto de espacio ha recorrido un camino muy cercano a la tradición de la Física y de diversos análisis que lo sitúan como un ente con vida propia sobre el cual se desarrolla la vida social de las comunidades. Sobre este espacio, de características

fundamentalmente *extensas*, se han desarrollado una serie de investigaciones que le han dotado de autonomía ontológica, una autonomía que resulta peligrosa máxime cuando se trata de intervenir en él. La autonomía del espacio ha producido a su vez una *codificación* perversa en tanto se ha convertido en un vehículo de ideologización hegemónica que somete toda tentativa de pensar diferente. El mejor ejemplo de esta perversión lo podemos encontrar cuando, al tratar de formular un manejo subjetivo del mismo, las escuelas de pensamiento no han podido sino elaborar un *meta-espacio* que se distribuye únicamente a través de lo mental. Así, el *espacio mental* configura, a decir de Lefebvre, una estructura que se aparta sustancialmente de la vivencia humana. A decir de Daniel Hiernaux-Nicolas, la intención de esta lectura del espacio dividido por parte de Lefebvre, intenta subrayar que, tanto en el Renacimiento como en la época anterior a las revoluciones burguesas del siglo XIX, existía una visión común y cotidiana del espacio inteligible para todas las clases sociales. Dicha idea permitía hacer una lectura y por ende una producción del espacio que a su vez generaba representaciones y formas de vida claras.<sup>395</sup> Sin embargo, con la entrada de la Modernidad tardía, se han roto esta unión de códigos, formando con esto una fragmentación que instaura una lógica fundamentada tanto en la técnica, como en las formas de saberes sistematizados. De esta manera tendríamos por lo menos tres planos espaciales autónomos que no sólo no se tocarían, sino que dejarían de lado lo que en realidad les da base, a entender, los movimientos de lo social. En esta fragmentación del espacio, la vida cotidiana estaría siendo desplazada por un sistema de *configuraciones codificadas* que en todo caso responderían a un desarrollo determinado de las fuerzas hegemónicas. Para tratar de resolver este complicado problema, Lefebvre intenta postular una teoría *unificada* del espacio que buscaría (muy a la manera de Deleuze y Guattari) una *sobre-codificación* a partir de diversos elementos interrelacionados. El resultado de esta reflexión no propondrá en sí un nuevo objeto de estudio, sino un *discurso* que permita abordar desde distintos puntos de vista los problemas referidos a la espacialidad y sus consecuencias.<sup>396</sup> Nuestro autor considera que, de esta manera, se podrá analizar el espacio real, aquel de las prácticas sociales y no quedarse en el espacio ideal de las categorías mentales. Por ello se requiere pasar de una teoría de los *productos* a una teoría

<sup>395</sup> A esta coyuntura histórica regresarán geógrafos como David Harvey y Edward Soja.

<sup>396</sup> Soja, Edward. *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Blackwell Publishers. Cambridge. 1996. pág. 58.

de la *producción del espacio*.<sup>397</sup> En necesario ir más allá de la fragmentación tradicional del espacio para poder comprenderlo como un fenómeno global (que no homogéneo) que reivindique la idea de que las prácticas sociales, las representaciones emanadas de ellas, y la vida cotidiana, se entrelazan en un enfoque holístico de lo que es y significa. Si bien el espacio fue entendido desde las teorías extensivas como un contenedor dado de facto, es necesario recuperar la acción de los individuos como materia prima de la construcción espacial. La *espaciología*, como él le denomina, debe partir de que el espacio, en todo momento, es algo que se produce.

Para Lefebvre, esta construcción unificada o unitaria debe recorrer tres ejes fundamentales. Señala nuestro autor, los campos que nos preocupan son, primero el *físico*, la naturaleza, el Cosmos; segundo, el *mental*, incluidas las abstracciones lógicas y formales; y tercero, el *social*. En otras palabras, nos preocupan el espacio lógico-epistemológico, el espacio de la práctica social, y el espacio ocupado por los fenómenos sensoriales, incluyendo los productos de la imaginación tales como proyectos y proyecciones, símbolos y utopías.<sup>398</sup>

#### LA TRIALÉCTICA DEL ESPACIO



CUADRO 17 (FUENTE: SOJA, 1996.)

<sup>397</sup> Hiernaux-Nicolas, Daniel. "Henri Lefebvre: del espacio absoluto al espacio diferencial". En *Revista Veredas*. Núm. 8. Primer semestre. UAM-X. México. 2004. pág. 15.

<sup>398</sup> Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Basil Blackwell. Oxford. 1991.

Por campo físico nuestro autor entenderá todas aquellas *prácticas* que una sociedad genera. Muy cercano a la idea de *percepción*, Lefebvre intenta caracterizar este campo como aquel conjunto de acciones a partir de las cuales un espacio se define en estricta correspondencia a la forma en la que los pobladores se perciben. La producción e incluso la reproducción de lugares, sitios y jerarquías configuran órdenes sociales específicos que requieren en todo momento un desciframiento por parte del investigador. La importancia de poner atención en este campo radica en que a partir de las prácticas humanas se pueden detectar las relaciones de cohesión que delimitan a una comunidad sobre las otras. Más que ser vehículos de identidad, las prácticas sociales son *radares de codificación* que permiten tejer una base mínima de intencionalidad social y por ende política. En el campo mental, empatado ya no con las precepciones sino con las *concepciones*, se situarán todas aquellas representaciones que podemos encontrar subyacentes a las prácticas sociales. En el terreno de las *representaciones del espacio* se encontrarán los discursos, las ideas, las creencias, los códigos y demás signos que un colectivo emite con la finalidad de reconocer un espacio determinado. En este ámbito sobresalen los discursos relacionados con las formas mismas de concebir el espacio. Utilizando una idea más o menos corriente de representación, Lefebvre intenta dotar a este campo de la posibilidad de configurar contenidos mentales que intervienen de manera directa con las prácticas que ejercita una comunidad. De nueva cuenta, discursos, ideas, creencias, cosmologías y cosmogonías se ven directamente ligadas con la producción de prácticas y en general con la producción del espacio. El tercer campo señalado por nuestro autor consiste en lo social, concepto que empata con el de *lo vivido*. La idea de vivencia aquí se encuentra muy relacionada con los postulados de Walter Benjamin. Vivencias son los espacios de representación que se generan a partir de las relaciones al interior de una sociedad. Son productos de naturaleza veloz que recuperan el movimiento de los actores colectivos e integran su potencial de *descodificación* o *sobre-codificación* por sobre los códigos hegemónicos ya estructurados. La apuesta de los espacios de representación es que, a partir de la pluralidad de contenidos en las vivencias humanas, se puedan generar alternativas de resistencia a un sistema homogéneo espacial que en todo caso (y como lo ha mencionado el mismo Benjamin) vacía la experiencia humana. Actos como la territorialización o la desterritorialización, de los que más tarde nos hablarán Deleuze y Guattari, sólo pueden ser posibles porque existe este tercer campo de producción del espacio. David Harvey nos

propone el siguiente esquema para un mejor entendimiento de la producción del espacio en Lefebvre.

Trialéctica del espacio	Accesibilidad y distanciamiento	Apropiación y uso del espacio	Dominación y control del espacio	Producción del espacio
<i>Prácticas materiales espaciales</i>	Flujos de bienes, dinero, personas, fuerza de trabajo, información, etc.; sistemas de transporte y comunicaciones; jerarquías urbanas y de mercado; aglomeración.	Usos de la tierra y ambientes construidos; espacios sociales y otras designaciones de «territorios»; redes sociales de comunicación y ayuda mutua.	Propiedad privada de la tierra; divisiones estatales y administrativas del espacio; comunidades y vecindarios exclusivos; zonificación excluyente y otras formas de control social (control policial y vigilancia).	Producción de infraestructuras físicas (transporte y comunicaciones; ambientes construidos; renovación urbana, etc.); organización territorial de infraestructuras sociales (formales e informales).
<i>Representaciones del espacio</i>	Medidas de distancia social, psicológica y física; trazado de mapas; teoría de la “fricción por distancia” (principio del menor esfuerzo, física social, clasificación de un lugar central bueno y otras formas de teoría de la localización).	Espacio personal: mapas mentales de un espacio ocupado; jerarquías espaciales: representación simbólica de espacios: “discursos” espaciales.	Espacios prohibidos; “imperativos territoriales”: comunidad; cultura regional; nacionalismo; geopolítica; jerarquías.	Sistemas nuevos de trazado de mapas, representación visual, comunicación, etc.: nuevos “discursos” artísticos y arquitectónicos: semiótica.

<i>Espacios de representación</i>	Atracción/repulsión; distancia/deseo; acceso/ rechazo; trascendencia: "el medio es el mensaje".	Familiaridad; el hogar y la casa; lugares abiertos: lugares de espectáculo popular (calle, plazas, mercados); iconografía y grafiti; publicidad.	No familiaridad; espacios temidos; propiedad y posesión; monumentalismo y espacios de ritual construidos; barreras simbólicas y capital simbólico; construcción de una "tradición": espacios de represión.	Proyectos utópicos; paisajes imaginarios; ontologías y espacios de la ciencia ficción: dibujos de artistas; mitologías del espacio y el lugar; poética del espacio, espacios del deseo.
-----------------------------------	---	--	--	---

CUADRO 18 (FUENTE: HARVEY, 2004.)

Para que este programa de investigación pueda llevarse a cabo, es necesario hacer una segunda tipología del espacio, pero ahora desde una dimensión temporal. Emulando en buena manera a Hegel, y con un enfoque plenamente histórico, Lefebvre realiza una profunda consideración sobre la posibilidad de releer distintas etapas históricas teniendo al espacio como actor fundamental.<sup>399</sup> En un primer momento, señala nuestro autor, existió un espacio denominado *absoluto*. El espacio absoluto, primitivo y de raigambre nómada, apunta directamente a la naturaleza y ve en ella la posibilidad de su realización. Constituido a partir de fragmentos de la misma, se le depositan a éstos fuerzas religiosas y políticas. Cavernas, cimas de montañas, ríos, etc., son escogidos dadas sus propiedades, para representar cualidades espaciales que significaban el acontecer humano. Generalmente, afirma Lefebvre, la arquitectura escogió un sitio en la naturaleza y lo transfirió al reino de lo político por medio de la mediación simbólica. A la vez civil y religioso, el espacio absoluto preservó e incorporó de esta forma el linaje, la familia, las relaciones sin intermediario, pero los traspuso a la ciudad, al estado político fundado en la ciudad.<sup>400</sup> Por su parte el espacio *histórico* es aquel que recoge la dialéctica interna de lo

<sup>399</sup> Movimiento similar realizará Yi-Fu Tuan más adelante.

<sup>400</sup> Lefebvre. *Op. cit.* pág. 48.



absoluto (vacío y lleno, homogéneo y pleno) e incorpora las fuerzas de la dimensión histórica. Por medio de un proceso de acumulación extenso, atribuido en primera instancia a los primeros déspotas, el espacio histórico se configura como territorios ciudadanizados a partir de la sedentarización de poblaciones enteras. Este espacio historizado inicia una tradición vinculada al trabajo y a la explotación en una etapa incipiente. Será necesario el arribo del capitalismo para pasar a otra idea de espacio. Esta tercera concepción del espacio es denominada *abstracta*. El espacio abstracto, propio de la Modernidad y de nuestros tiempos, implica una necesaria represión de la experiencia y de la vivencia a partir de códigos abstractos, incomprensibles y deshumanizados que se plasman en el uso caótico, por ejemplo, de la planificación urbana. Al ser básicamente una potencia de alta negatividad, impone una razón instrumental, a la manera de Horkheimer, que disminuye la posibilidad de crear prácticas y representaciones espaciales alternativas. Bajo el yugo del capitalismo, explica Lefebvre, el espacio se vuelve demente y se subsume a ejes de opresión que van de lo social a lo libidinal. Incluso el espacio más próximo, el espacio del cuerpo, sufre una transformación al punto de hacerse prácticamente irreconocible. Un ejemplo que entrelaza a Lefebvre con Franz Kafka es el del espacio burocrático. En él la subjetividad queda por completo resumida a un conjunto de operaciones y procedimientos en los cuales es negada cualquier posibilidad de disentir, y por ende, de crear prácticas y representaciones distintas. La diferencia queda subsumida por una serie de espacializaciones ajenas y abstractas que distribuyen las fuerzas de represión a lo largo de una cadena de mando por lo demás incomprensible. Para salir de esta espacialidad abstracta y contradictoria, nuestro autor propone otra distinta a la que denomina *de diferenciación*. Muy consecuente con su método dialéctico, nuestro autor reconoce que el propio espacio abstracto lleva consigo la semilla de un nuevo tipo de espacio.<sup>401</sup> El espacio puede ser diferencial porque a pesar de que en su versión abstracta tiende a la homogeneidad y a la eliminación de las diferencias o particularidades existentes, estas diferencias son las que pueden contener no sólo el germen de la destrucción de su abstracto, sino la posibilidad de crear un espacio nuevo. Partiendo de manera similar al Benjamin de las *Tesis sobre el concepto de historia*, Lefebvre diagnostica los peligros de un espacio vacío y homogéneo que traiciona y deja de lado la vivencia cotidiana, así como las prácticas sociales que se espacializan. Rescatando el espíritu de la época que se vive en

---

<sup>401</sup> Lefebvre. *Op. cit.* pág. 50.

Europa mientras redacta el texto, nuestro autor coloca en el centro del problema del espacio abstracto el tema fundamental de las paradojas. En todo caso, el mundo que nos ha tocado vivir es uno atado ya no a la interpretación lineal del tiempo y del espacio, sino abandonado al mundo de las paradojas y las contradicciones. Es tal el movimiento de estas dos, que es prácticamente imposible, aún para el capitalismo y sus incesantes flujos, dar homogeneidad a los procesos humanos, sean estos sociales, políticos, religiosos o de todo orden. Así, el espacio de diferenciación deberá en todo momento rescatar la *trialectica* de la producción del espacio antes mencionada, pero también deberá poner atención a la ruptura epistémica consolidada en el capitalismo tardo moderno, así como al plano estético del que parte no sólo la percepción sino las prácticas sociales y los modelos de representación vivencial.<sup>402</sup> Abriendo el mundo de las paradojas, sobre-codificando el espacio tradicional y sobre todo, accediendo a *distintos planos* de lo espacial, es como podemos iniciar una reflexión sobre el campo geográfico y las preguntas intempestivas sobre el espacio y su investigación. Con las reflexiones de Lefebvre, afirma Soja, los seres humanos acceden a un vértigo producto del movimiento de lo absoluto, lo abstracto, lo apropiado, lo arquitectónico, lo arquitectual, lo conductual, lo corpóreo, lo capitalista, lo concreto, lo contradictorio, lo cultural, lo diferenciado, lo dominado, lo dramatizado, lo epistémico, lo familiar, lo fragmentado, lo nuevo, lo geométrico, lo global, lo jerárquico, lo histórico, lo homogéneo, lo ideológico, lo imaginado, lo imposible, lo institucional, lo instrumental, lo placentero, lo vivido, lo masculino, lo mental, lo natural, lo neutral, lo novedoso, lo opaco, lo orgánico, lo original, lo percibido, lo físico, lo plural, lo político, lo posible, lo puro, lo real, lo representativo, lo represivo, lo sensorial, lo social, lo socialista, lo socializado, lo estatal, lo tradicional, lo transparente, lo verdadero, lo urbano, lo utópico, así como lo femenino, siempre y en todo caso espacializado.<sup>403</sup> Por esta razón es necesario continuar lo que estas reflexiones inician.

---

<sup>402</sup> El concepto *trialectica* aunque no aparece originalmente en el texto de Lefebvre, es incorporado a la discusión espacial a partir de la revisión que sobre el francés realiza Edward Soja. Ver. Soja. *Op. cit.*

<sup>403</sup> Soja. *Op. cit.* pág. 59.

### *Thirdspace*

Alumno destacado de la corriente geográfica iniciada por Henri Lefebvre, Edward Soja, profesor de la University of California, Los Ángeles, elabora un estudio pormenorizado de las consecuencias de los postulados de Lefebvre, así como los posibles caminos que se pueden tomar a partir de ellas. En el ya clásico *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*, Soja intentará, redimensionar la idea de espacio partiendo de los componentes más cercanos a la cotidianeidad humana. Lugar, localidad, paisaje, ambiente, hogar, ciudad, región, territorio, son ejemplos de estos componentes fácticos. Siguiendo la senda trazada por las reflexiones de Martin Heidegger, la intención fundamental de Soja será no tanto hacer un estudio sobre el espacio en sí, sino sobre la espacialidad, y marcadamente sobre la espacialización. Al igual que Lefebvre, Soja reconoce que en el espacio existe una vitalidad y una velocidad tan acelerada que es virtualmente imposible acceder a ella a partir de las categorías heredadas por la tradición geográfica. Así tanto la Física y la Geometría, como la Psicología y el historicismo, constituyen aproximaciones que si bien son necesarias, resultan insuficientes. Por esta razón es necesario ir más allá de estas disciplinas y plantear un campo de análisis plural y multirreferencial que encuentra buena cabida en el orden analítico de la llamada posmodernidad.<sup>404</sup> Partiendo de la división propuesta por Lefebvre en *La producción del espacio*, Soja retoma las primeras características (prácticas espaciales y representaciones espaciales) y las lleva a un lugar distinto del de su maestro. Enemigo del binarismo propio de la civilización occidental, Soja propone un tercer elemento, que no cumple exactamente con las características de los espacios de representación, sino que va más allá. El *thirdspace* aparece entonces como otro modo de pensar el espacio que si bien recurre a los aspectos materiales y mentales del dualismo tradicional, se extiende mucho más allá de ellos en su alcance, substancia y significado.<sup>405</sup> Este *thirdspace* contendrá esencialmente aquellos contenidos cognoscibles a partir de los métodos científicos de la Modernidad, pero de igual manera tomará en cuenta aquellos elementos que no pasan por este tamiz. De igual forma dará cuenta del extenso mundo de las experiencias vitales sean estas reales o imaginarias. Las emociones, los acontecimientos, las elecciones políticas, la relación

<sup>404</sup> En un libro anterior a *Thirdspace*, el mismo Soja analiza la relación entre la posmodernidad y la Geografía. Ver. Soja, Edward. *Postmodern Geographies*. Verso. London. 1989.

<sup>405</sup> Soja. *Op. cit.* pág. 11.

entre los centros y las periferias, lo abstracto y lo concreto, los apasionados espacios tanto de lo conceptual como de lo vivido, las transformaciones espaciales convertidas en acción espacial, el poder, todos estos elementos formarán parte de este espacio ampliado que prolonga su ámbito de acción más allá de los rígidos criterios de la pura forma.<sup>406</sup> Para ilustrar este ambicioso concepto, nuestro autor echa mano de una figura por demás hermosa, el relato de Jorge Luis Borges llamado el *Aleph*. Como podemos recordar, en este maravilloso cuento el escritor argentino narra el descubrimiento de un objeto extraordinario en el cual se pueden observar todas las cosas desde todos los puntos de vista. Recordemos aquí las líneas más significativas: En la parte inferior del escalón, hacia la derecha, vi una pequeña esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor. Al principio la creí giratoria; luego comprendí que ese movimiento era una ilusión producida por los vertiginosos espectáculos que encerraba. El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo. Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó, vi en un traspatio de la calle Soler las mismas baldosas que hace treinta años vi en el zaguán de una casa en Frey Bentos, vi racimos, nieve, tabaco, vetas de metal, vapor de agua, vi convexos desiertos ecuatoriales y cada uno de sus granos de arena, vi en Inverness a una mujer que no olvidaré, vi la violenta cabellera, el altivo cuerpo, vi un cáncer de pecho, vi un círculo de tierra seca en una vereda, donde antes hubo un árbol, vi una quinta de Adrogué, un ejemplar de la primera versión inglesa de Plinio, la de Philemont Holland, vi a un tiempo cada letra de cada página (de chico yo solía maravillarme de que las letras de un volumen cerrado no se mezclaran y perdieran en el decurso de la noche), vi la noche y el día contemporáneo, vi tu cuerpo desnudo en Querétaro que parecía reflejar el color de una rosa en Bengala, vi mi dormitorio sin nadie, vi en un gabinete de Alkmaar un globo terráqueo entre dos espejos que lo multiplicaban sin fin, vi caballos de crin arremolinada, en una playa del Mar Caspio en el alba, vi la delicada osadura de una mano, vi a los sobrevivientes de una batalla, enviando tarjetas postales, vi en un escaparate de Mirzapur una baraja española, vi las

---

<sup>406</sup> Soja. *Op. cit.* pág. 31.

sombras oblicuas de unos helechos en el suelo de un invernáculo, vi tigres, émbolos, bisontes, marejadas y ejércitos, vi todas las hormigas que hay en la tierra, vi un astrolabio persa, vi en un cajón del escritorio (y la letra me hizo temblar) cartas obscenas, increíbles, precisas, que Beatriz había dirigido a Carlos Argentino, vi un adorado monumento en la Chacarita, vi la reliquia atroz de lo que deliciosamente había sido Beatriz Viterbo, vi la circulación de mi propia sangre, vi el engranaje del amor y la modificación de la muerte, vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha mirado: el inconcebible universo.<sup>407</sup>

Tanto Borges como Soja (y en cierta medida Lefebvre) postulan un espacio simultáneo que superpone capas en subtextos cartográficos que, como Picasso logrará en el *Guernica*, al mismo tiempo que ejecutan un híper-mundo, lo vacían totalmente de contenido. Ese y no otro es el objeto de la espacialización desde el *thirdspace*. Todo aparece junto en esta visión del espacio: subjetividad y objetividad, abstracción y concreción, realidad e imaginación, conocimiento e imaginación, repetición y diferencia, estructura y agenciamiento, mente y cuerpo, consciencia e inconsciencia, disciplina y transdisciplina, la vida cotidiana y la eterna historia.<sup>408</sup> Todo lo que fragmenta esta experiencia en parcelas conceptuales, disciplinares o jerárquicas, aun cuando sea bajo el pretexto de la manipulación “viable y coherente” de la razón instrumental, destruye su significado y su potencial de apertura. Esta visión reivindica la necesidad conceptual de un pensamiento integral, pero rechaza una totalización que ponga en riesgo la producción del espacio sujetándola a esquemas, sistemas o estructuras pre-dadas de cualquier tipo.<sup>409</sup> Tanto para Lefebvre como para Borges, señala Soja (y aquí podríamos sumar la larga lista de nuestros compañeros de viaje: Picasso, Benjamin, Auster, Deleuze, Maquiavelo, Joyce, etc.), el conocimiento espacial, en tanto hilo conductor de la complejidad del mundo actual, es sólo

<sup>407</sup> Borges, Jorge Luis. *El Aleph*. Alianza Editorial. Madrid. 2003.

<sup>408</sup> Soja. *Op. cit.* pág. 56.

<sup>409</sup> En este sentido la crítica a cualquier metafísica (sea esta religiosa, idealista o materialista), es una condición necesaria para el entendimiento y la creación del espacio.

alcanzable mediante *aproximaciones*. Esto es, a partir de una constante búsqueda de materias móviles.<sup>410</sup>

Detrás de esta *tercerización* del espacio podemos encontrar un elemento clave para la dialéctica Lefebvre-Soja, a entender, la incorporación de la *alteridad* en el discurso espacial. De nueva cuenta, oponiéndose al binarismo e incluso al sistema dialéctico tradicional afirmación-negación-negación de la negación, Soja plantea la necesidad de incorporar otras voces, las voces que han quedado al margen, para rearmar la nueva interpretación del espacio. De lo que se trata no es de derivar o agregar un elemento más a la suma dialéctica, sino de incorporar un desorden, una deconstrucción así como una tentativa, siempre parcial, de reconstrucción de lo que se presumía una totalidad. La tercerización recompone la dialéctica al incluir elementos de disrupción en la dinámica binaria clásica. Produce lo que puede ser llamada una *acumulación de dialécticas* que se abren radicalmente a la otredad y expanden continuamente el conocimiento espacial y el espacio mismo.

#### LA TRIALÉCTICA DEL SER



CUADRO 19 (FUENTE: SOJA, 1996)

Para exponer de manera más clara el objetivo, tanto de la tercerización como del *thirdspace* en su totalidad, Soja recurre al concepto de *heterotopía* de Michel Foucault. Las *heterotopías*, a decir del francés, son esos lugares, o mejor dicho *meta-lugares*, *post-*

<sup>410</sup> Soja. *Op. cit.* 57.

*lugares*, capaces de yuxtaponer en un lugar diversos espacios. Así, esta figura de análisis espacial se conforma por núcleos no centralizados (ni centrales) de agenciamiento espacial definidos por la relación de proximidad (o lejanía) con otros elementos igualmente volátiles. En todo caso estos post-lugares se conforman a manera de *series*, *redes*, o *mallas*, cuya principal característica es ya no los atributos, sino las relaciones que portan (real o potencialmente).<sup>411</sup> Así, el universo de las *heterotopías* se abre a manera de constelaciones que se superponen, se acercan y se alejan según el ritmo y las velocidades de los agentes espacializados. En el quinto principio de las *heterotopías*, señala Soja, Foucault define la estructura espacial que se genera de ellas. Muy cercano a lo que más tarde Deleuze denominará *Principio de conexión y heterogeneidad*, Foucault define al campo *heterótopo* como abierto a todo tipo de penetraciones e interconexiones. Esta propuesta de espacio es, fundamentalmente, un plano abierto al ensamble de cualquier idea, creencia, postulado, política, etc., que desee ser parte del entramado espacial. La entrada y salida no obedecerán a una membresía cultural ni identitaria, sino únicamente a los deseos de alianza de los distintos agentes espaciales. Así las cosas, es posible entender que el campo que abren tanto Lefebvre como Soja, posibilita pensar de maneras renovadas el campo de la Geografía y el espacio a partir de los movimientos humanos que se dan en el espacio.

### La Geografía de la percepción y sus métodos

Dado el “giro humanista” caracterizado anteriormente, podemos concluir que nuevas formas de entender el espacio se están dando cita en los aparatos críticos de los geógrafos actuales. Para efectos de este trabajo hemos decidido recuperar este giro poniendo especial énfasis en la llamada geografía de la percepción. Para Antoine Bailly, la Geografía es una disciplina que forma parte de un entramado de esfuerzos humanos cuya finalidad radica en la representación del mundo por medio de descripciones, explicaciones, interpretaciones y justificaciones de las prácticas espaciales. Para poder llevar a cabo este programa integral de caracterización de la realidad el geógrafo tendría que echar mano de cuatro grandes preguntas: a) sobre la naturaleza del sistema fisio-socio-económico, b) sobre su coherencia espacial (parcial y total), c) sobre su inserción en el tiempo, y d) sobre

---

<sup>411</sup> La importancia de la relación sobre los atributos había sido mencionada ya por Carl Schmitt en el Capítulo I.

el sentido de las prácticas y las vivencias de los hombres. En este sentido, todo estudio geográfico consiste en una *representación del mundo, en cuanto representación mental abstracta que adquiere sentido propio dentro del marco de una ideología y de una problemática*.<sup>412</sup> Dando este giro hacia una orientación *comprensiva*, la geografía de las representaciones encontraría una axiomática en tres puntos fundamentales: 1) la realidad objetiva no existe fuera de nuestras construcciones, 2) nuestras construcciones constituyen una imagen parcial de la realidad tal como la modelamos, y 3) la geografía es a la vez ideología e *imagen*. Con esta primera serie de postulados podemos entender que en todo caso esta disciplina consiste en un ejercicio de *representación* tanto de objetos y prácticas (a la manera de Lefebvre), como de procesos espaciales a partir de conceptos definidos desde un marco analítico propio. Debido a esto, señala Bailly, el estudio de la Geografía no es sino el estudio de una serie de *transposiciones, de imágenes* de estos objetos, prácticas y procesos. Es decir, el conocimiento geográfico comienza en la *subjetividad*, que es lo único que permite la selección de determinados elementos, caracteres, etc., con el fin de construir descripciones, explicaciones, e interpretaciones.<sup>413</sup>

Para poder construir y analizar estas transposiciones, estas imágenes, el geógrafo debe tener claro cinco principios elementales: 1) el principio existencial: los geógrafos centran su interés en los hombres en sociedad, pero ellos a su vez forman parte de sociedades cuyas ideologías son el reflejo. De ahí la necesidad de la explicitación de las ideologías y de los conceptos con los que se explora el conocimiento, 2) El principio de representación: el espacio no constituye el objeto de estudio, ya que la realidad objetiva no existe fuera de nuestras construcciones. El conocimiento geográfico se basa en la representación de fenómenos a partir de conceptos; la Geografía no puede por lo tanto ser la ciencia de los paisajes, sino más bien de los signos que ella interpreta, 3) El principio imaginario: toda proposición geográfica es una imagen, es decir, un modelo simplificado del mundo o de una parte del mundo (regional o temático), 4) El principio de creación: la representación es una creación de un esquema pertinente, pero parcial, de un proceso o de un espacio que nos remite a nuestras ideologías y la manera de estructurarlas y 5) El principio de retroacción: las representaciones se alimentan de las prácticas y a la inversa. Así una

---

<sup>412</sup> Bailly, Antoine. "La geografía, imagen del mundo", en García Ballesteros, Aurora (Comp.) *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*. Oikos-Tau. Vilassar del Mar. 1998. pág. 26.

<sup>413</sup> Bailly. *Op. cit.* pág. 28.



sociedad que crea su medio de vida no lo hace únicamente a través de sus relaciones de producción, sino gracias a las representaciones (ideología, valores) de esa sociedad.<sup>414</sup> A partir de estos principios, esta escuela pretende rebatir las conceptualizaciones tradicionales que la situaban como una ciencia del espacio físico sin más, para llevar el debate a un lugar en el que la representación y la organización del espacio y sus prácticas dicten la ruta del trabajo a seguir. Bajo estos principios, el trabajo de aquel que investigue el espacio deberá pasar necesariamente por el ejercicio *creativo* de una metodología que involucre criterios cuantitativos, pero de igual manera métodos de intervención cualitativos. Como bien recuerda John Eyles, como resultado de un creciente malestar en los enfoques positivistas “objetivos” (que tenían como premisas básicas el fenomenalismo, es decir, la importancia de la experiencia directa, inmediata y comprobable), el empirismo (basado fundamentalmente en la importancia de un tipo de observación), la libertad de valoración, la aplicación de un único método de comprobación e hipótesis y la construcción formal de teorías y leyes, se ha desarrollado una serie de concepciones nuevas que apuntan a la valoración y análisis de la realidad espacial a partir de métodos comprensivos teóricamente auspiciados desde escuelas del pensamiento tales como la *fenomenología* y el *existencialismo*.<sup>415</sup> La entrada de estas orientaciones claramente filosóficas en el ámbito de la Geografía sugiere una bocanada de aire fresco que renueva y da nuevos ímpetus al análisis espacial y territorial. Si bien en el ámbito de las Ciencias Sociales se ha insistido desde mediados del siglo XIX en la imperiosa necesidad de recurrir a indicadores numéricos, cuantitativos, para fundamentar los resultados obtenidos en los trabajos de investigación social, éstos han demostrado una insuficiencia que se revela de manera cada vez más importante. Aun cuando el enfoque materialista ubicaba en criterios estadísticos los niveles de plausibilidad de una teoría, muy pronto fue evidente que en este enfoque quedaban de lado asuntos tan importantes como aquellos relacionados con la cultura e incluso la política.<sup>416</sup> La crítica principal que encontramos en autores como

---

<sup>414</sup> Bailly. *Op. cit.* pág. 29.

<sup>415</sup> Eyles, John. “Los métodos cualitativos en la geografía humana: bases teóricas y filosóficas, y aplicaciones prácticas” en García Ballesteros, Aurora (Comp.) *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*. Oikos-Tau. Vilassar del Mar. 1998. pág. 34.

<sup>416</sup> La tendencia a utilizar afanosamente criterios “objetivos” es criticada por Carles Carreras: La definición incluso la delimitación del campo de estudios de una disciplina científica se basa, por lo común, en el establecimiento de un

Bailly, radica no tanto en la pertinencia del uso de metodologías cuantitativas, o positivistas (que redundaban en un economicismo muy claro), sino en la ambigüedad de la relación entre los criterios numéricos y la *lectura* de la sociedad que resultaba de ellos y determinaban ciertos rumbos de orientación analítica. En nuestras sociedades, señala nuestro experto, existen elementos de propiedades *fluidas* y evolutivas que son más difíciles de objetivar que otras. De la misma manera ciertas cualidades atribuidas a nuestras sociedades son en sí mismas difíciles de medir, si por medir se entiende atribuir números a los elementos según ciertas modalidades precisas y estables.<sup>417</sup> Lo que podemos encontrar en el fondo de estas críticas a los métodos objetivistas es la ingenuidad de los investigadores tradicionales sobre el uso de *medios técnicos* que en todo caso requieren una interpretación o una lectura humana de sus resultados. Catastros, censos y padrones de población, de propiedad o de actividades económicas, cartografía topográfica, fotogrametría aérea, sistemas de posicionamiento GPS, películas sensibles a diversas ondas del espectro electromagnético, sensores infrarrojos, térmicos, ultra violeta (pasivos o activos) tomados desde aviones y satélites, información sobre las formas de relieve, la cobertura vegetal, de edificaciones o infraestructuras, algunos usos del suelo, yacimientos minerales o arqueológicos, nubes o incendios forestales, todo un universo de datos físicos aparecen al estudioso como un entramado de información calculable y medible a partir de técnicas complejas y cálculos digitales. Sin embargo, todo este entramado de avances tecnológicos encontraría de manera ineludible la subjetividad del analista. Todo este esfuerzo, señala Carles Carreras, se enfrenta por lo menos con dos

---

objeto de estudio propio; la finalidad, el objetivo de cualquier disciplina científica es elaborar conocimientos objetivos sobre la realidad que quiere explicar; la objetividad en su sentido más etimológico de distanciamiento, es considerada garantía casi exclusiva de conocimiento científico. Objeto, objetivo, objetividad, términos procedentes de la raíz latina *obicere*, poner delante, enfrentar, devienen así a veces obsesivamente la meta y la garantía de la mayor parte de los trabajos de investigación. Esta *obsesión* quizá sea mayor en las ciencias sociales que por definición estudian la sociedad humana compuesta de sujetos (no objetos) hombres y mujeres de características y dinámicas distintas y contrastadas, y su organización social, cultural, política, económica o territorial. Carreras, Carles. "El uso de textos literarios en geografía", en García Ballesteros, Aurora (Comp.) *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*. Oikos-Tau. Vilassar del Mar. 1998. pág. 164.

<sup>417</sup> Bailly, Antoine. "Los indicadores sociales: medidas objetivas de las ciencias duras en las evaluaciones subjetivas de las ciencias blandas", en García Ballesteros, Aurora (Comp.) *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*. Oikos-Tau. Vilassar del Mar. 1998. pág. 45.

resquicios de subjetividad muy importantes: uno, abierto por el papel del propio sujeto investigador; el otro, ampliado por la diversidad y número de sujetos investigados y su dinámica de cambios y transformaciones.<sup>418</sup> Ninguno de estos despliegues tecnológicos, señala nuestro autor, está libre de un ojo humano que en su actuar encuadra, ilumina, monta, coloca, y define la manera en la que las intervenciones técnicas se realizan. Aún cuando las máquinas son capaces de dar una precisión inimaginable para épocas anteriores, o incluso cuando pueden aportar un número mayúsculo de datos, la *intencionalidad* del autor se refleja en los resultados reflejando de la misma manera toda una formación cultural que define criterios y enmarca cualidades. Como señalaría Eugenio Trías, en una imagen (cartográfica, histórica, cinematográfica, etc.), lo que realmente observamos es precisamente todo aquello que no se encuentra en la imagen.<sup>419</sup> Las imágenes, insumo fundamental del geógrafo, siempre aparecen matizadas por la *formación* del que las toma, y más aun, por el momento histórico en el que vive, las modas en las que se encuentra inmerso y la moral con la que ha sido educado. Con estos criterios, y de la mano de Bailly, podemos ubicar dos grandes tendencias de construcción de indicadores. Una de ellas es denominada por nuestro autor de “Nichos ecológicos”. En esta, originada a partir de las corrientes darwinistas, la idea principal es que *todo ser viviente es el producto del entorno en el que se halla sujeto*. Echando mano de series de indicadores físicos (clima, relieve, vegetación, etc.) se podría estar en disposición de acceder a una lectura total del funcionamiento social. Recurriendo a la analogía con las ciencias físicas, nuestro autor apunta que bajo estos presupuestos, fenómenos como el reparto social, el hábitat, el orden moral, la justicia, la política, etc., estarían ligados en una identidad espacio-sociedad que explicaría las preocupaciones del hombre-habitante, sus valoraciones y la diversidad cultural de los paisajes.<sup>420</sup> En esta tendencia, el trabajo del geógrafo se orientaría a desarrollar mecanismos de análisis que se enfocarían de manera específica en los elementos del entorno que circunda al hombre. A partir del análisis de indicadores relativos al empleo, ingresos, vivienda, servicios, posesión de bienes materiales, elementos de confort, salud, educación, clima, vegetación, orografía, etc., los estudiosos evaluarían de manera “objetiva” las condiciones (calidad de vida en el ejemplo de Bailly) de un sistema

---

<sup>418</sup> Carreras. *Op. cit.* pág. 165.

<sup>419</sup> Cfr. Trías, Eugenio. *Lo bello y lo siniestro*. Ariel. Barcelona. 2006.

<sup>420</sup> Bailly. *Op. cit.* pág. 46.

socio-espacial basados fundamentalmente en criterios cientificistas, positivistas y, por lo demás, cuantitativos. La segunda tendencia que estudia Bailly es la que denomina de “Evaluaciones subjetivas”. En esta tendencia el acento es puesto en las capacidades humanas “intersubjetivas” de hacerse de un mundo.<sup>421</sup> Sin recurrir exhaustivamente a teorías psicológicas o incluso psicoanalíticas, los autores de esta corriente centran su análisis y sus metodologías en la capacidad de los individuos para hacerse de un conjunto vital de experiencias. En otros términos, explica Bailly, se trata de interrogar a los individuos sobre sus vivencias territoriales para revelar sus *tensiones* y *deseos*. Este enfoque (que contrasta con la ambición positivista de un acceso “objetivo” a las cosas) es denominado *subjetivo*, al centrar su atención en el estudio de las relaciones sociales, privilegiando el papel de la conciencia en la construcción de las variables analíticas. Así, en lugar de apelar al medio como un espacio-contenedor que posee características ontológicas trascendentales inamovibles, enfrenta al sujeto cuestionándole las condiciones de posibilidad para la definición de un mundo determinado, pasado en todo momento por el tamiz de la cultura. Recurriendo de manera importante a áreas de investigación filosófica capitales tales como la fenomenología, los defensores de esta visión subjetiva incorporarán a su estudio conceptos como *experiencia*, *conciencia*, *intencionalidad*, *fenómeno*, etc. Martin Heidegger, Merleau-Ponty, Michel Foucault, Gilles Deleuze, no serán nombres desconocidos para los claustros académicos geográficos, sobre todo para aquellos que insistan en analizar como condición *sine qua non* la estructura de las significaciones para comprender la realidad de la experiencia espacial. El geógrafo formado en esta escuela deberá tener en cuenta que, para siquiera observar el horizonte de las relaciones espaciales, deberá partir de una reflexión sobre la *forma* en la que los sujetos construyen el mundo tanto para ellos (en su fuero interno, en su autoconciencia, en su *yo*), como para los demás (comunidades, colectividades, sociedades, políticas, etc.) En este sentido, y recurriendo de nueva cuenta a Heidegger, no hay algo así como una separación entre sujeto y objeto: si el objeto es, es a condición de que exista un sujeto que lo comprenda, lo sitúe, e incluso lo nombre.<sup>422</sup> Las representaciones mentales revelan

<sup>421</sup> Lo que más adelante denominaremos capacidades estéticas.

<sup>422</sup> Si nos fijamos detenidamente, la muerte de la objetividad presupone de igual forma la muerte del sujeto, pues para que uno exista debe existir el otro. La geografía de la percepción abre las posibilidades para una nueva conceptualización de lo que supone el individuo post-subjetivación.

entonces los sistemas de valoración y las satisfacciones que explican la pluralidad de los mundos sociales y las sensibilidades de los lugares. Cualquier intento de sumar o de ponderar criterios resulta inútil en este campo.<sup>423</sup>

Esta Geografía, que centra sus baterías en la *percepción* del sujeto, ha diseñado una serie de aproximaciones teórico-instrumentales que, aunque aún se encuentran en etapas de experimentación, han entregado ya algunos resultados interesantes. Habría tres ejemplos paradigmáticos de esta nueva forma de trabajar la percepción en asuntos geográficos: *la semiología*, *la literatura* y *la filosofía*. Para explicar el caso de *la semiología* podemos utilizar el texto de Michael Keith *El conflicto social y las áreas prohibidas de Londres*. En este estudio el geógrafo despliega con presteza y elegancia un aparato semiológico que desmonta paulatinamente el sistema de interpretación de signos ligados al territorio de la capital inglesa. El caso trata de los conflictos existentes entre la comunidad negra de una zona determinada de Londres y la policía, en la coyuntura política de los ochenta. A partir del uso de entrevistas a profundidad, el autor va descubriendo la forma en la que los lugares van siendo significados y sobre todo la posible multisignificación de los propios territorios. Utilizando como eje el concepto “área prohibida” el autor muestra la importancia de la significación que une un referente con un territorio y una espacialización determinada. A pesar de que el caso se sitúa en una ciudad mundialmente conocida como núcleo del progreso y modelo de riqueza, Keith decide buscar en el corazón de ésta sistemas de interpretación que constituyan la construcción misma de una *espacialización de los márgenes*. Si bien la idea de área prohibida surge de una clasificación gubernamental, policiaca para ser más precisos, la comunidad de esas áreas (integrada mayormente por gente de color, pobre y marginada) construye un complejo sistema simbólico de movilidad que hace imposible al Estado siquiera comprender lo que realmente acontece al interior de dichos espacios. De hecho, señala Keith, tras el tema de las áreas prohibidas de Londres, se halla la evolución de lo que actualmente la policía metropolitana denomina oficialmente como “lugares simbólicos”, que con frecuencia proporcionan el escenario en el que las tendencias generales de conflicto social se encarnan concretamente bajo la forma de la protesta popular y la confrontación

---

<sup>423</sup> Bailly. *Op. cit.* pág. 49.

violenta.<sup>424</sup> En términos políticos por ejemplo, esta espacialización simbolizada encuentra una característica interesante en la correlación de poder que se da al interior. Estos “lugares simbólicos”, estas “áreas prohibidas” suelen tener relaciones de rechazo al poder estatal representado por el orden policiaco. El espacio público se convierte en un latente estado de disrupción fundamentado, en última instancia, por el potencial uso de la fuerza bruta. El estado continuo es un *estado de excepción* en el que se duda de la autoridad de la fuerza policiaca. En estas áreas las confrontaciones son algo habitual y la resistencia sólo puede ser leída basándose en la historia territorial local que asocia ciertos valores afectivos a ciertos lugares específicos que al condicionar la acción política dibujan una geografía, una *cartografía de la política* y sus movimientos. Una característica fundamental de esta cartografía es la posibilidad de tener *múltiples lecturas*. Así como un mapa contiene potencialmente todas las combinaciones posibles de las rutas que representa, el mapa del espacio simbolizado puede dar al geógrafo sendas diversas para caminar en varias direcciones. Dicho de otra manera, muchas claves e indicaciones simbólicas están ligadas a un conjunto limitado de lugares en la realidad espacial de la forma social y no constituyen un ambiguo problema en la lectura del mundo social sino un ejemplo de la proliferación del significado.<sup>425</sup> Ubicando áreas de redes comunicativas será posible ubicar y analizar determinados trazos de la territorialidad y sus implicaciones sociales, políticas, religiosas, culturales, etc. Otra característica que debe ser mencionada es que esta orientación epistémica, al igual que un mapa, tiene por lo menos dos capas constitutivas: la de la simbolización personal, y la de la simbolización colectiva. Si, como señala nuestro autor, los lugares forman parte de nuestra taquigrafía cultural dirigiendo la conducta, la historia y orientando la memoria, la lectura de este texto-espacial deberá incluir en todo momento las diversas versiones, las diversas interpretaciones tanto individuales como colectivas. Taquigrafía colectiva, conducta colectiva, memoria colectiva, las rutas y las sendas del mundo construyen, en la lectura semiológica, un sistema de referencias que aunque indivisible, está abierto constantemente a la interpretación de los agentes que deseen emprender estas rutas.

---

<sup>424</sup> Keith, Michael. “El conflicto social y las áreas prohibidas de Londres”, en García Ballesteros, Aurora (Comp.) *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*. Oikos-Tau. Vilassar del Mar. 1998. pág. 130.

<sup>425</sup> Keith. *Op. Cit.* P. 130.

En lo que se refiere a *la literatura*, la apuesta metodológica es aún mayor. Aún cuando la Geografía había mostrado un reiterado interés en herramientas como la entrevista a profundidad, los estudios focales o las historias de vida, los geógrafos interesados en hacerse de información por la vía de la literatura deberán dar un paso más. El uso de textos literarios, más que poner de frente a un sujeto concreto, coloca delante del investigador un *sistema de referencias* que provee un acervo de información dual. Por un lado los textos literarios proveen *datos geo-territoriales básicos* (es decir, aquellos en los que a partir del territorio el individuo encuentra referentes), y por otro dan una *lectura simbólica* de éstos (a entender, aquellos en los que se revela el sentido que el hombre da al territorio). En lo que concierne al primer asunto los ejemplos son muchos y muy variados. Leer por ejemplo el *Ulises* de James Joyce, *El año de la muerte de Ricardo Reis* de José Saramago, o la *Ciudad de Cristal* de Paul Auster, es recorrer la geografía de una ciudad calle por calle, edificio por edificio. Es sin duda acceder a un mapa en el cual los personajes (el lector incluido) toman posición de un mundo que se abre según se va caminando sobre él. No es ningún secreto que sobre las descripciones que James Joyce realiza tanto en el *Ulises*, como en *El retrato del artista adolescente*, diversos historiadores y urbanistas han podido reconstruir los planos históricos de la ciudad de Dublín.<sup>426</sup> Según ese gran mapa llamado *Ulises*, sabemos por ejemplo la vocación productiva del lugar, la localización de sus espacios públicos, los lugares donde la gente solía reunirse, las “áreas prohibidas”, la distribución del ingreso, las actividades comerciales de distintas zonas, las tendencias de consumo, así como los proyectos gubernamentales referidos al ordenamiento territorial. En el caso de Auster podemos ver cómo la traza urbana americana dejó atrás su pasado europeo para utilizar referentes numéricos como coordenadas de identificación simbolizadas.<sup>427</sup> Cafés, parques y construcciones son descritos minuciosamente por Auster con la intención de demostrar cómo el espacio geográfico influye en la identificación de las expectativas de los hombres en el mundo. En lo que tiene que ver con la *lectura simbólica* del espacio los ejemplos se multiplican exponencialmente. Todo texto literario está ubicado en un lugar. Desde la novela más

---

<sup>426</sup> Lo cual es sorprendente habida cuenta que la descripción que hace Joyce es totalmente basada en su memoria, porque como se mencionó antes, el irlandés, una vez exiliado en la Europa continental no regresará jamás a su ciudad natal.

<sup>427</sup> Más adelante Yi-Fu Tuan nos explicará el porqué de la ocupación cardinal norteamericana.

modesta hasta los grandes documentos de cultura literaria, los autores describen los espacios como condición de posibilidad de que el mundo que proponen surja. Tomemos por ejemplo la novela de Thomas Mann titulada *La montaña mágica*. En este libro publicado en 1924, el subtexto indispensable para entender todo el universo simbólico que propone Mann es sin duda una montaña y su ubicación geográfica. Situada en el territorio de Davos en los Alpes suizos<sup>428</sup>, la montaña es un referente indispensable para todos aquellos enfermos de la región, pues ahí se ubica un famoso hospital. Al *Sanatorio Internacional Berghof* acuden enfermos de todas las nacionalidades (de hecho a lo largo de la novela aparecen algunos mexicanos), para encontrar remedios a sus dolencias, entre ellos los protagonistas de la novela. Hans Castorp y su primo Joachim Ziemssen, Ludovico Settembrini y su adversario Leo Naphta, Mynheer Peeperkorn y Madame Chauchat, estarán reunidos en un espacio cuya finalidad consiste en representar una diagramación de lo que la distancia significa. Aislados del mundo, confinados a un territorio difícil y remoto, los personajes realizarán constantemente meditaciones interesantes sobre lo que significa el tiempo, la enfermedad, la muerte, el pensamiento, la guerra, etc., a partir de una *situación* clave que surge en el hecho de estar en ese momento habitando un lugar determinado. La montaña en este texto es el espacio que hace posible que el propio universo gire, matizando con esto todo lo que se puede pensar, comprender, sentir, etc. La literatura de esta manera se convierte en un elemento importante para pensar la geografía añadiendo datos importantes tanto para el conocimiento de un territorio, como para entender cómo este territorio ha sido pensado.

### La Geografía de la percepción como una disciplina social

Pensar la Geografía como un análisis de las representaciones estéticas del hombre significa cambiar de manera radical la forma en la que esta disciplina ha sido entendida.<sup>429</sup> Para autores como José Ortega Valcárcel en los tiempos de la llamada posmodernidad el giro hacia una geografía humana abre un abanico sin precedentes al estudio de los

<sup>428</sup> El mismo Davos que en la actualidad evoca referentes políticos y económicos muy distintos.

<sup>429</sup> Cabe aclarar que cuando utilizamos el concepto "estética", nos referimos más que a una teorización sobre lo bello, a una recuperación holística de lo que el concepto significa. Estética en su primera acepción mienta lo que modernamente conocemos como *percepción*.



fenómenos espaciales condicionando de manera positiva las formas de pensar, el lenguaje, los hábitos, las prácticas y las formas de trabajar de los expertos en esta área. La apertura de estos estudios hacia las disciplinas sociales y su progresiva identificación con el campo de lo social, señala Ortega, está marcando el entendimiento de la misma, cada vez más incontestada como ciencia social, abandonando o superando la idea de una ciencia de carácter naturalista, o de una ciencia intermedia entre lo físico y lo social. La geografía es humana, es decir, social.<sup>430</sup> Con la introducción de las variables y los problemas de las Ciencias Sociales, se subraya el hecho de que las consideraciones tradicionales de esta disciplina (aun las más estructuralmente entendidas como “físicas”) no pueden seguir siendo abordadas como antaño. De hecho, la Geografía humana sostiene que la diferenciación entre una geografía humanista y una física constituyen un falso problema dado que todo estudio espacial no puede ser sino social. Estudiando lo que de social tiene el espacio se llega rápidamente a la conclusión de que los procesos de socialización en territorios determinados, generan en sí mismos las condiciones de posibilidad del surgimiento de lo físico, esto es, no puede existir lo físico sin una interpretación humana y social previa. La indagación geográfica se presenta en tres esferas: la esfera material, la esfera social, y la esfera individual. Explicar el espacio social (siempre y en todo caso político) supone entender las relaciones que se establecen entre estas tres instancias, los modos en que los agentes individuales, actores directos de las experiencias espaciales, operan en el mundo material, tangible, y la forma que la instancia social interviene y actúa sobre los agentes individuales y es afectada por ellos, así como el modo en que la propia instancia social regula el desarrollo de la esfera material, concluye Ortega.<sup>431</sup> Ahora bien, para poder desarrollar este programa disciplinario, es necesario considerar una serie de aspectos. En primer lugar se debe tomar en cuenta el hecho de que el objeto de estudio básico de la Geografía, el espacio, se encuentra en un momento en el que su redefinición da paso a nuevas líneas de investigación así como a nuevas metodologías. Este asunto no es de ninguna manera menor sobre todo si se toma en cuenta que aunque la Geografía detenta de cierta manera una patente sobre su estudio, el espacio es un concepto que no sólo se usa de manera regular en otras disciplinas, sino en el lenguaje cotidiano común.

---

<sup>430</sup> Ortega Valcárcel, José. “La Geografía para el siglo XXI”, en Romero, J. (Coord.) *Geografía Humana*. Ariel. Barcelona. 2004. pág. 26.

<sup>431</sup> Ortega Valcárcel. *Op. cit.* pág. 29.

Postular una nueva idea de espacio es de una gran responsabilidad, porque así como lo vimos con la relación cultura-antropología, siempre que se quiera ubicar líneas de trabajo en esta área, invariablemente se citará a un geógrafo. Es por esto que una nueva caracterización del espacio, pasado por el tamiz de la percepción, debe contar con un fundamento teórico suficiente a partir de dos momentos: la construcción del propio objeto de estudio, y la conceptualización de sus variables. En ambos casos el reto radica en postular de manera clara y precisa los puntos de inflexión de las nuevas categorizaciones sobre las heredadas de la tradición. Es decir, aclarar que el espacio es el instrumento intelectual que la Geografía elabora como concepto, como herramienta formal para explicar los fenómenos o procesos sociales, para ordenar y entender la masa de informaciones que la experiencia práctica nos proporciona en ese ámbito en el que intervienen la producción material, las relaciones sociales, el uso de la naturaleza, la organización social, las mentalidades y actitudes individuales.<sup>432</sup> Razonando de esta manera, insistirá Ortega, entenderemos que no existe algo así como el espacio en sí, los objetos reales, objetos de la experiencia práctica, no son el espacio, la ciudad, el suburbio, el lugar o el paisaje. Los objetos espaciales, que tienen dimensión espacial, ubicados, relacionados, no se confunden con el espacio. Los objetos no son el espacio aunque el espacio no existe fuera de esos objetos.<sup>433</sup> El espacio desde esta perspectiva es una herramienta intangible que comprende conceptualmente los objetos pero no los sustituye, es sin duda un *dispositivo de localización* de útiles en el mundo que a su vez crea conceptos y los distribuye en un entramado cognoscitivo de corte epistemológico. Este grupo de conceptos concatenados a la problematización de asuntos sociales, políticos, colectivos etc., es lo que bien a bien podemos denominar Geografía y permite construir una imagen ordenada de la realidad. Así, el espacio permite de manera clara contar con una base teórica que posibilita crear nociones tematizadas de diversas áreas de análisis. Este es el crédito que da Ortega a la visión tradicional del espacio. Para este autor la Matemática y la Geometría permitieron ya desde el espíritu griego contar con un acervo importante de investigaciones que, sin embargo, hacían del espacio una suerte de contenedor, representativo de las circunstancias *dadas* por la naturaleza. No pocas cosas surgieron de este enfoque: la Física, la Mecánica, la Biología, y en general buena parte de

---

<sup>432</sup> Ortega Valcárcel. *Op. cit.* pág. 31.

<sup>433</sup> Ortega Valcárcel. *Op. cit.* pág. 31.

los avances técnicos y tecnológicos derivan del espacio-contenedor. Sin embargo, a la vuelta de los años es necesario ubicar estas tendencias y dar una lectura un poco más kantiana al régimen del espacio. A la manera de Heidegger y Lefebvre, Ortega insta a entender el espacio como un concepto teórico o epistemológico que comprende algo más que los objetos y sus distancias, que incluye una cierta estructura o formalización que resulta en unos casos de un proyecto individual o colectivo, en otros de una acción no premeditada o al menos, no consiente en cuanto a su formalización.<sup>434</sup> Recurriendo de nueva cuenta a la fenomenología (y a Henri Lefebvre), nuestro autor sostiene que en necesario entender al espacio como un *producto*. El espacio no es un objeto dado, preexistente a la acción humana, sino un objeto producido, socialmente producido, históricamente producido. A diversas escalas, del espacio doméstico al espacio mundial, estamos ante objetos sociales, surgidos de las propias relaciones colectivas. El giro es copernicano porque supone invertir la formulación epistemológica. El espacio deja de ser la variable explicativa o independiente con la que hay que dar cuenta de la realidad social, como pretendieron los fundadores de la Geografía y como subyace en una difusa ideología culturalmente muy extendida cuya herramienta metodológica era por necesidad la de las ciencias naturales. El espacio pasa a ser el objeto a indagar y explicar en un marco cuyos referentes metodológicos han de ser los de las ciencias sociales.<sup>435</sup> Este espacio subjetivizado presentaría el reto de entenderlo como un constante *proyecto*,<sup>436</sup> así como una representación mental individual y colectiva anclada a un lenguaje. Un espacio es también discurso pues se expresa a partir de metáforas, metonimias, epónimos, y demás figuras del lenguaje. Todas estas consideraciones se pueden resumir en el hecho de que pensar el espacio de la geografía de forma renovada y crítica significa hacerlo prestando atención *no tanto a las cosas, como a los procesos*. Reclamar atención a los procesos es poner de manifiesto el valor del cambio. Significa considerar la realidad como un sistema de *relaciones* más que de *cosas*. El cambio, las mutaciones, los procesos, pasan a constituirse en la primera instancia de una geografía renovada. Se trata de pensar el espacio en términos de interrelaciones e imaginar lugares y regiones como puntos de

---

<sup>434</sup> Ortega Valcárcel. *Op. cit.* pág. 32.

<sup>435</sup> Ortega Valcárcel. *Op. cit.* pág. 33.

<sup>436</sup> Cfr. Heidegger. *Op. cit.*

encuentro de esas interrelaciones.<sup>437</sup> Esta concepción de *Geografía de los procesos* es de tal relevancia que buena parte de los geógrafos actuales han dedicado algún tiempo a pensar en ella, pues en ésta se juega la idea de que el espacio, milenario soporte de la realidad, puede, *de hecho moverse*.<sup>438</sup> Si bien se ha pensado tradicionalmente que el espacio es un contenedor y la Geografía el estudio de éste, en los nuevos acercamientos se resalta el hecho de que la investigación geográfica no debe ser entendida como un estudio de *instancias trascendentales*, es decir, de fenómenos fijos que no detentan cambio alguno a lo largo del tiempo. Por el contrario, pensar en términos geográficos en la actualidad implica el reto de hacer coincidir los conceptos espaciales con una realidad cambiante que surge como un proceso continuo que se va moldeando y va transformando sus perspectivas, esto es una *instancia inmanente*. Historia y espacio se entrelazan a partir del hilo conductor del sujeto y la forma en la que va construyendo su *substrato*. Así, el llamado “giro social” de la geografía implica un cambio de eje en la reflexión hacia consideraciones de orden individual y colectivo que retratan tanto gustos como expectativas, derrotas e ilusiones de los habitantes de un territorio. Reclamar la atención preferente hacia las acciones supone una forma de centrar el análisis geográfico en el campo de los movimientos sociales. Se trata de desentrañar bajo las apariencias de estabilidad y persistencia, el movimiento que hace del espacio una realidad social cambiante, en constante transformación y que hace de las mutaciones sociales el motor del espacio social.<sup>439</sup> En este enfoque el concepto de *escala* es fundamental pues coloca sobre el recorte anterior, una serie de particularidades básicas. Según Ortega habría cuatro escalas fundamentales para entender la acción espacial a la luz de las nuevas corrientes: 1) La escala local. Que desborda el concepto habitual de localidad o lugar. Es el espacio más marcado por la esfera doméstica y comunitaria, 2) La escala regional. Esto es, el espacio de las relaciones productivas, de las infraestructuras. Que tiende a mantener y acentuar el perfil socioeconómico, los compromisos (instituciones), las formas de distribución del poder, los mecanismos de su ejercicio e incluso la producción de representaciones sociales

---

<sup>437</sup> Ortega Valcárcel. *Op. cit.* pág. 36.

<sup>438</sup> Para David Harvey, por ejemplo, la posibilidad de una geografía nueva se encontraba en desplazar hacia el movimiento y el cambio la orientación tradicional de la idea de geografía como un ámbito constante, permanente e inmóvil. Ortega. *Op. cit.* pág. 36.

<sup>439</sup> Ortega Valcárcel. *Op. cit.* pág. 37.

aceptadas y compartidas que ayudan a consolidar una imagen de identidad y con ello de solidaridad y comunidad, como región con una imagen histórica más o menos arraigada, 3) La escala del Estado que representa condiciones técnicas y sociales, y circunstancias históricas específicas asociadas al ejercicio del poder político territorial y a ciertas reglas de convivencia y relación social que configuran un espacio social característico, y 4) La escala global, que rompe el marco estatal proponiendo una “deslocalización” productiva dado que las relaciones económicas se han hecho universales tanto en el ámbito financiero como en el de la producción y que los medios de comunicación han consolidado la posibilidad de la intercomunicación instantánea entre todos los lugares del planeta.<sup>440</sup>

### Geografía humana y posmodernidad

Siempre que hablamos de una ruptura epistemológica en cualquier ciencia, es necesario prestar oído a Thomas Khun y sus planteamientos sobre el tiempo en las revoluciones científicas.<sup>441</sup> Para el estadounidense siempre que un cambio en los paradigmas de investigación se hace presente es necesario analizar no sólo el contenido de la variación, sino el contexto que la hace posible. Texto y contexto se convierten en dos elementos fundamentales para el entendimiento en los cambios de enfoque analítico. Es por eso que antes de continuar es necesario hacer una lectura de los tiempos que permiten que la Geografía de la percepción se coloque al frente de las interpretaciones de esta disciplina. Esta época que nos ha tocado vivir bien puede denominarse, siguiendo el consenso especializado, como *posmoderna*. El término posmodernidad que de suyo implica varias lecturas, puede entenderse, de manera más o menos sencilla, como un esfuerzo por pensar y actuar más allá de los límites impuestos por el pensamiento moderno, esto es, un intento de llevar la imaginación, la creatividad y el pensamiento por sendas distintas a las heredadas por la Modernidad centro-europea. Este movimiento no se reduce a la formulación de criterios epistemológicos sino que va más allá involucrando muchas áreas del quehacer humano. Joan Nogué y Abel Albet realizan una puntual caracterización de estas. Para estos autores la posmodernidad incluiría: la reestructuración del sistema

---

<sup>440</sup> Ortega Valcárcel. *Op. cit.* pág. 40.

<sup>441</sup> Khun, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1971.

capitalista a escala mundial *posfordista*, caracterizada por la acumulación flexible; la apuesta por la tecnología y la automatización y relocalización, y reestructuración industrial; la flexibilidad en los mercados de trabajo, en la movilidad geográfica de personas y capitales, en los procesos productivos y en las pautas de consumo; la volatilidad y la efimeralidad de las modas, de los gustos, de los productos, de las técnicas y también de las ideas, de las ideologías y de los valores; la desregulación que provoca una menor presencia del Estado; la internacionalización de todos los procesos, económicos, políticos culturales hasta el punto de ser considerados globales ante su instantaneidad y simultaneidad para gran parte del planeta; el papel creciente y decisivo de las tecnologías de la información y la comunicación; la aparición de una nueva economía desmaterializada, deslocalizada y basada en la globalización del capital, los servicios y la información; el fin de la guerra fría y el hundimiento del bloque comunista; la introducción de nuevas formas de realidad urbana y metropolitana; la ciudad dispersa, el marketing y la competitividad entre ciudades; la fragmentación de lo social y el advenimiento del multiculturalismo y el mestizaje, así como el triunfo de la imagen, del simulacro, de la representación y de lo virtual.<sup>442</sup> Esta interminable serie de consecuencias tendrían un efecto importante en la forma en la que se piensa y se desarrolla el mundo posmoderno. La crisis de la razón postulada por la propia Modernidad tendría un peso importante en todas las áreas del pensamiento. Así, el pensamiento posmoderno dudaría, *sospecharía*, de criterios universales que tratan de imponer un sólo punto de vista a todas las regiones del planeta. La rendición de los criterios universalistas se vería plasmada fundamentalmente en la concepción de que los criterios de validación objetiva responden en última instancia a producciones subjetivas de individuos imbuidos en una cultura determinada que por más “abierto” que se reconozca, siempre tiene dejos de organización autoritaria. La consecuencia obvia de este planteamiento es un relativismo que cuestiona de manera directa todas las cosmologías (desde la globalización, hasta las interétnicas), así como los grandes metarrelatos unificadores de la vida cultural y científica. Desde las religiones hasta las corrientes emancipatorias tales como el marxismo o el positivismo, las ideologías pasan revista a este orden amplificado de la realidad. Siguiendo a Foucault, Nogué y Albet, proponen que el eje de esta lucha cognoscitiva se da en la relación entre *poder y saber*. En

---

<sup>442</sup> Nogué, Joan y Albet, Abel. “Cartografía de los cambios sociales y culturales”, en Romero, J. (Coord.) *Geografía Humana*. Ariel. Barcelona. 2004. pág. 161.

el estrato del saber, el objetivo radicaría en ubicar todos aquellos discursos que de una u otra manera mantienen el *status quo* de un grupo o grupos que detentan la capacidad de tomar decisiones políticas. En el estrato del poder, coincidentemente, habría que ubicar las decisiones que mantienen la superioridad hegemónica de un orden sobre otro logrando crear las acciones que se desarrollarán sobre las demás acciones.<sup>443</sup> En este contexto, lo que el enfoque geográfico debe descubrir es, por un lado el lugar de encuentro en el que tanto el saber cómo el poder se anquilaron en relatos desiguales, y por otro incluir en el análisis y la disertación, las voces periféricas que quedaron históricamente subsumidas al orden de la interpretación hegemónica (minorías étnicas, grupos homosexuales, mujeres, etc.). En pocas palabras, rastrear la evolución de la “objetividad” y proponer nuevos discursos al movimiento espacial. Si, como hemos visto antes, la Modernidad se anclaba a la idea de un progreso cronotópico lineal, atado a la uniformidad de los criterios políticos y culturales de la Europa central, y sobre todo a la existencia de una verdad única y evidente, la posmodernidad dará un giro radical a esta interpretación de las cosas. Para el pensamiento posmoderno el acento deberá ponerse en la *diferencia*. La heterogeneidad, la fragmentación, la sospecha, la hibridación, la divergencia cultural, la alteridad, serán elementos que deben ser ponderados e incluidos en todo análisis de la realidad que se pretenda hacer. En este sentido, señalan nuestros autores, la Geografía humana enfrenta una serie de retos inaplazables: analizar la cultura de masas como portadora y formadora de identidades más aún que la alta cultura, analizar el concepto mismo de cultura atravesado ya por los estratos del saber y del poder, reconceptualizar las ideas de paisaje y lugar en el sentido de ser consideradas más que simples artefactos materiales o contenedores sobre los que se desarrolla la acción social, así como evidenciar que la cultura no es sólo una construcción social que se expresa territorialmente sino que la cultura está en sí misma constituida espacialmente.<sup>444</sup> Atendiendo a este programa de renovación conceptual, es posible entender porqué la Geografía es considerada como la disciplina que más ha sido protagonista en el cambio del paradigma teórico actual. En estos tiempos en los que las verdades inmutables y eternas se han venido abajo, todo el sistema de conocimiento en Occidente ha replanteado sus formas y sus funciones. De la Biología a la Física, de la Historia a la Filosofía, cada vez es más claro que se requiere un

---

<sup>443</sup> Ver. Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*.

<sup>444</sup> Nogué y Albet. *Op. cit.* pág. 163.

esfuerzo importante por encontrar luz donde sólo hay vacío y caos. Uno de los conceptos más importantes y fundamentales para entender, de hecho todo, es sin duda el espacio. Es por esto que los geógrafos son, como nunca, invitados de honor en la mesa de las disciplinas. Al haber recuperado el espacio un lugar privilegiado en el pensamiento, la Geografía inserta sus reflexiones en el corazón de lo posible, convirtiéndose en un área clave para el entendimiento del mundo. Nogué y Albet reflexionan, en el marco de la comprensión de la realidad “científica”, que el tiempo tuvo un papel preponderante en toda interpretación. Desde hace muchos años, no es sorpresa que los analistas recurran al argumento de la historicidad de los fenómenos para explicar la forma en la que los fenómenos sociales se dan. Sin embargo, el historicismo quedó mucho a deber pues en su base pretendía escribir una historia que homogeneizaba todo desde un punto de vista que pretendía ser universal.<sup>445</sup> La trampa del progreso era el centro del fracaso tanto del historiador como del científico (sin mencionar al revolucionario o al libertador). En la época del fin del progreso, el recurso de la historia queda mermado dando paso a un caos explicativo y referencial. Por decirlo de alguna manera, el tiempo es incapaz de dar respuestas a las preguntas heterogéneas que se plantean desde las diversas interpretaciones. Es por esto que de manera emergente se voltea la vista hacia el espacio como posible instancia de cruce de los diversos puntos de vistas y las diversas voces que conformaban el orbe. Tras el estallido posmoderno en múltiples esferas de legitimidad, el único contexto donde heterogeneidad, alteridad y diferencia pueden expresarse es en el de la apariencia fragmentada y yuxtapuesta de las diferentes comunidades humanas sobre el *espacio*, y éste a diferentes escalas simultáneas. El mundo ya no puede comprenderse a través de la lógica del tiempo, sino a través del espacio. Este giro espacial es el que ha penetrado las Ciencias Sociales.<sup>446</sup>

Otro autor importante que realiza, desde la dimensión espacial, una extensa reflexión sobre la condición posmoderna y las consecuencias en el cambio cultural es David Harvey. Este geógrafo, profesor de la City University of New York, en el texto *La condición de la posmodernidad*, desarrolla un seguimiento puntual a las ideas fundamentales que constituyen el tránsito entre el espíritu moderno y sus derivaciones históricas. Harvey, siguiendo a Ernst Cassirer, asegura que la Modernidad en general y el pensamiento de la

---

<sup>445</sup> Walter Benjamin ya nos había alertado sobre el peligro de las “Historias Universales” y el progreso.

<sup>446</sup> Nogué y Albet. *Op. cit.* pág. 164.



Ilustración en particular, abrazaban la idea de que era necesario encontrar una ruptura con el pensamiento antiguo a partir del de progreso. Era, sostiene, un movimiento secular que intentaba desmitificar y desacralizar el conocimiento y la organización social a fin de liberar a los seres humanos de sus cadenas.<sup>447</sup> Sin embargo, a partir de los acontecimientos catastróficos de la primera mitad del siglo XX, la interpretación sobre este (muy en la línea de Adorno), habría cambiado al punto de considerarlo, de hecho, un intrincado sistema de opresión y barbarie. Por esta razón habría surgido otro movimiento cuya intención era no sólo cuestionar los efectos de la Modernidad sino plantear posibles salidas, líneas de fuga, capaces de revertir sus efectos negativos, tal sería la llamada posmodernidad. Pero ¿cómo y desde dónde iniciar una revolución tan ambiciosa y general? Los primeros indicios de cambio en la condición moderna se habrían presentado tanto en el pensamiento como en el arte. La deconstrucción total sobre la cultura centroeuropea iniciada por filósofos como Friedrich Nietzsche, habría continuado en artistas como James Joyce, Marcel Proust, e incluso el mismo Picasso. El dislocamiento del lenguaje que bien se puede encontrar en la obra de los antes mencionados significaba un cambio total en la forma en la que la percepción, y con esta el espacio, era formulada. La innovación en el lenguaje y en las formas de representación constituía un elemento clave en estos autores que se encontraban literalmente *entre* dos tradiciones. Si bien el modernismo requería forzosamente un congelamiento del tiempo para poder dar cuenta del mundo, estos autores estarían aportando un poco más de movimiento en su intento de fragmentación y transposición tanto del tiempo como del espacio. Si la Ilustración y su carga moderna apostaban por una axiomática en la que, rescatando el mundo de las esencias, sólo podría existir una y sólo una respuesta, en el ambiente posmoderno, existen tantas respuestas como representaciones espaciales existan. Para poder plantear esta nueva axiomática, la posmodernidad a decir de Harvey, debe redirigir su ámbito de comprensión de lo meramente epistémico a lo estético. Esta estética que en sí misma plantea una *sensibilidad* distinta, desplaza los antiguos valores cognoscitivos e incluso discursivos, a una producción espacial diferente. La novela posmoderna señala Harvey (haciendo uso de los planteamientos del teórico literario Brian McHale), se caracteriza por el desplazamiento de una dominante “epistemológica” a una “ontológica”. Desplazamiento

---

<sup>447</sup> Harvey, David. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 2008. pág. 28.

de un discurso atado a una realidad compleja pero singular, a uno que acentúa los problemas vinculados con la coexistencia, el choque y la interpretación de realidades radicalmente diferentes.<sup>448</sup> Nuestro autor, que ciertamente es muy crítico de los postulados posmodernos, se pregunta si estos serán capaces de representar una ruptura radical con la Modernidad o sólo se trata de un motín al interior del Alto Modernismo cultural. Igualmente se pregunta si esta posmodernidad tiene un potencial revolucionario en tanto su cuestionamiento a los grandes metarrelatos de la tradición (como el marxismo y el psicoanálisis) y su preocupación por la alteridad (a partir la incorporación de la voz de las minorías étnicas, religiosas, de género, etc.), o sólo es la comercialización de una Modernidad que reduce las expectativas vitales a un eclecticismo mercantil nunca antes visto.

#### LAS DIFERENCIAS ENTRE EL MODERNISMO Y EL POSMODERNISMO PARA DAVID HARVEY

Modernismo	Posmodernismo
Romanticismo / simbolismo	Patafísica / dadaísmo
Forma (conjunta, cerrada)	Antiforma (dislocada, abierta)
Propósito	Juego
Diseño	Azar
Jerarquía	Anarquía
Maestría / logos	Agotamiento / silencio
Objeto de arte / obra terminada	Proceso / performance / happening
Distancia	Participación
Creación / totalización / síntesis	Destrucción / deconstrucción / antítesis
Presencia	Ausencia
Centramiento	Dispersión
Género / frontera	Texto / intertexto
Semántica	Retórica
Paradigma	Sintagma
Hipotaxis	Parataxis
Metáfora	Metonimia
Elección	Combinación

<sup>448</sup> Harvey. *Op. cit.* pág. 58.

Raíz / profundidad	Rizoma / superficie
Interpretación / lectura	Contra la interpretación / equívoco
Significado	Significante
Legible	Escribible
Relato <i>I grande histoire</i>	Anti-relato / <i>petit histoire</i>
Código maestro	Idiolecto
Síntoma	Deseo
Tipo	Mutante
Genital / fálico	polimorfo / andrógino
Paranoia	Esquizofrenia
Origen / causa	Diferencia-diferencia / huella
Dios Padre	Espíritu Santo
Metafísica	Ironía
Determinación	Indeterminación
Trascendencia	Inmanencia

CUADRO 20 (FUENTE: HARVEY, 2004.)

Harvey a lo largo del texto explora las condiciones de posibilidad para que el espacio posmoderno pueda efectivamente ser un proceso revolucionario de ruptura. En los diversos capítulos del libro pasan a cuenta teorías liberales, artísticas, estéticas, marxistas e incluso arquitectónicas y científicas. Sin embargo, para iniciar el rastreo de estas condiciones, revisa detenidamente la obra y los postulados de Michel Foucault. Foucault, señala nuestro autor, se coloca en contraposición frontal con los grandes metarrelatos de la tradición moderna caracterizándolos como monolitos totalizantes que imponen un discurso de poder hegemónico. El espacio de poder en Foucault va más allá del *estatocentrismo*, por ejemplo de la escuela marxista, y tiende a ubicar dicho poder en mecanismos infinitesimales portadores en cada caso de una historia, una trayectoria, unas tácticas y una técnicas particulares. El examen minucioso de las micropolíticas de las relaciones de poder en diferentes localizaciones, contextos y situaciones sociales lleva a Foucault, señala Harvey, a afirmar la existencia de una relación estrecha entre los sistemas de conocimiento (discursos) que codifican las técnicas y prácticas para el ejercicio del control, y la dominación social (poder) en determinados contextos localizados. La prisión,

el asilo, el hospital, la universidad, la escuela, el consultorio psiquiátrico, son todos ejemplos de *lugares* donde una organización del poder dispersa y fragmentada se construye independientemente de cualquier estrategia sistemática de dominación de clase.<sup>449</sup> En el esquema de Foucault (al igual que en el de Yi-Fu Tuan), el cuerpo es lo único irreductible, en tanto es el espacio en el cual se registran las diversas formas de dominación. Con el cuerpo como único garante de espacialidad y resistencia, Foucault teje otro importante concepto que revisa Harvey: la *heterotopía*.<sup>450</sup> Como hemos mencionado antes, con esta idea el francés designa un “espacio imposible” compuesto por una gran cantidad de espacios fragmentarios e inconmensurables que se yuxtaponen, superponen y atraviesan entre sí. Los habitantes de este espacio señala Harvey, ya no se dedicarán a ver cómo pueden desentrañar o descubrir un misterio central (visión típica de la Modernidad), sea este El Ser, La Justicia, La Dignidad, El Bien Común, la Igualdad (así, con mayúsculas en tanto pretensiones homogéneas y universalizantes). Por el contrario, se verán obligados a realizar preguntas más pequeñas sobre las características mínimas del mundo que habitan, las formas de intervenir en él, o incluso sobre la posibilidad de incidir en el espacio público a partir de estratos diferenciados de su propia identidad.<sup>451</sup> Específicamente esta última pregunta interesa a Harvey, dado que la respuesta, al carecer de un centro y de una unidad, nos obliga a pensar al propio cuerpo, al propio yo en términos de una absoluta *esquizofrenia*. Si bien esto asusta un poco a nuestro autor, es menester señalar que esta es lo correcto. Como veremos más adelante con las ideas de Gilles Deleuze y Félix Guattari, la multiplicidad de percepciones en el marco de la des-subjetivación del cuerpo, nos remite efectivamente a un plano esquizofrénico, que más que enunciar una enfermedad, postula un campo definitivamente abierto al movimiento de los agenciamientos, las multiplicidades y los devenires; todos estos conceptos esencialmente cartográficos y por tanto espaciales. La coherencia que los nostálgicos modernos le piden al mundo, aparece en el espacio posmoderno como un campo de posibilidad, o mejor aun

---

<sup>449</sup> Harvey. *Op. Cit.* P. 62.

<sup>450</sup> Vale la pena subrayar la necesidad que encuentran teóricos representantes de corrientes distintas como pueden ser Harvey y Soja, de revisar el tema de las heterotopías, así como los planteamientos *foucaultianos* relativos al espacio.

<sup>451</sup> La intención plenamente posmoderna de “escribir con minúsculas”, se puede rastrear en textos de Virginia Woolf tales como *Las olas* y *La Sra. Dalloway*.

de virtualidad, a partir de *planos de superficie* que resisten la tentación tradicional de dotar a los procesos espaciales de una profundidad ligada a abismos y precipicios tales como el inconsciente, el pasado o la memoria. Emancipada de tales dimensiones, efectivamente la Geografía y el espacio posmoderno se transforman en una Arqueología, o en términos de Benjamin, en el arte de las constelaciones. El problema de la máscara que tanta tinta ocupó a Nietzsche aparece nuevamente como *efecto de superficie* capaz de generar simulacros dicientes, capaces de establecer una dinámica espacial renovada. Para Harvey es claro que el eje de las preocupaciones posmodernas cambia radicalmente. El interés por el significante más que por el significado, por el medio más que por el mensaje, el énfasis en la ficción más que en la función, en los signos más que en las cosas, en la estética más que en la ética, serían ejemplos inequívocos de tal radicalidad.<sup>452</sup> Quizá a excepción del tema de la ficción y la función es verdad lo que afirma.<sup>453</sup> Sin embargo, este cambio no significa necesariamente un abandono radical de los elementos que va dejando tras de sí. De hecho, dado que los planteamientos son desde la percepción (esto es, estéticos), queda abierta la posibilidad de formular cualquier serie de significados, mensajes, cosas, éticas y demás proyecciones metafísicas, siempre y cuando se abandone la idea de que son en sí mismas totalizantes y universales. Señala Harvey, los juicios estéticos se han incorporado como poderosos criterios de acción política y, por lo tanto, social y económica. Si el juicio estético da prioridad al espacio por encima del tiempo, las prácticas y conceptos espaciales pueden resultar cruciales para la acción social en determinadas circunstancias.<sup>454</sup>

Un tema que quizá reúne de manera más clara la visión y el marco de acción posmoderna es sin duda la globalización. Como hemos visto, la posmodernidad conjunta una serie de fenómenos sociales, políticos y económicos que diseñan un nuevo rostro a las relaciones humanas en todo el planeta. Una expresión amplificada de estas relaciones las podemos encontrar en la llamada globalización que pretende por medio de sistemas complejos hacer del mundo una unidad interconectada y de fácil acceso. La globalización, a grandes

---

<sup>452</sup> Harvey. *Op. cit.* pág. 122.

<sup>453</sup> Es precisamente la pregunta por el funcionamiento y no por el significado lo que determina buena parte de las tendencias posmodernas. Cfr. Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*. Pre-textos. Valencia. 2008.

<sup>454</sup> Harvey. *Op. cit.* pág. 232.

rasgos, intenta conjugar la diversidad existente en el orbe a partir de líneas generales de acción que las veces homogeneizan la conducta cultural de los individuos. Generando una “conciencia global”, la globalización teje un entramado de relaciones que es indispensable analizar, máxime si estas se dan sobre un espacio ya identificado como uno. En este sentido, la investigación sobre el espacio toma nuevas direcciones pues más allá de centrarse en las categorías normales (tierra, Estado, lugar) debe dirigirse al amplio universo de las *interconectividades*, que como bien sabemos, son de naturaleza móvil y flexible. El estudio del espacio se convierte así en una variable fundamental para identificar los fenómenos que, como ha quedado claro, se anclan de manera indiscutible en el ámbito de lo cultural y sus efectos. Leer un mapa en la época de la globalización, es leer todo un caleidoscopio de diferencias culturales que se entrelazan cíclicamente en diseños políticos que van de lo pacífico a lo sumamente violento. El mapa del mundo en este caso es el mapa de las relaciones que la cultura y la política tienden en territorios y lugares ya no aislados, sino conectados a una red más amplia de referentes culturales y políticos. Si la cultura es un sistema de significados compartidos, el interés radica en indagar cómo se originan los procesos que generan dichos significados, y qué hace que sean compartibles, qué los hace diferentes de otros sistemas, cómo y quién produce, negocia las transformaciones, cómo se relacionan con las esferas políticas y económicas, cómo interactúan a diferentes escalas.<sup>455</sup>

La dinámica espacial es un condicionante para el entendimiento del sistema económico, político, social, ambiental, etc., de los grupos humanos contemporáneos. Es por esto que a decir de Nogué y Albet, hay que levantar acta de la especificidad, de la unicidad del lugar que resulta como producto de estructuras más amplias. Paradójicamente, el lugar tiene ahora un papel preponderante en los análisis que sobre el espectro global se hacen. La cultura y los procesos identitarios son las venas que alimentan cualquier intento cartográfico nacido en la Geografía de la percepción. Las identidades tienen que ver con los lugares: por una parte, la pertenencia a un lugar participa de la definición de uno mismo; por otra, el espacio fragmentado en lugares por la distancia interviene en la fabricación de identidades.<sup>456</sup> Atendiendo a esta cartografía podemos entender que las regiones y los territorios escriben con su puño y letra las variables de cohesión y acción

---

<sup>455</sup> Nogué y Albet. *Op. cit.* pág. 166.

<sup>456</sup> Nogué y Albet. *Op. cit.* pág. 167.

pública en el marco de un mundo globalizado. Las regiones, señalan los autores, son literalmente, los lienzos en los que se dibuja el panorama que habrá de reconocerse en el futuro próximo. A pesar de que la distinción entre interno y externo sea cada vez más problemática, las regiones son también, condensaciones más o menos volátiles de instituciones y de objetos, de prácticas y de personas conjunta e íntimamente involucradas en el funcionamiento y el resultado de dichos procesos locales.<sup>457</sup> Las regiones son entonces el lugar donde se darán las combinaciones únicas e independientes que formarán las cada vez más permeables fronteras de la identidad tradicional. La idea es sencilla: a una nueva idea de espacio, debe corresponder una nueva idea de identidad y cultura, menos cerrada y más propensa a ser parte de un entramado más amplio de significatividad del mundo. Este problema ya lo habían detectado los especialistas en la cultura, pues así como la idea de globalización es una experiencia básica de vivir en nuestro tiempo, también lo es la del multiculturalismo y la hibridación político-social. Como vimos al final del capítulo anterior, los procesos de movilidad humana, es decir, la migración, han cambiado la cara del mundo. Con cada movimiento singular o colectivo, la lengua, las costumbres, las ideologías las morales, cambian de forma radical. Las segundas o terceras generaciones de migrantes distan mucho de poseer la misma cultura y arraigo de sus padres o abuelos. Esta variable en específico hace pensar que la dinámica espacial está interviniendo de forma importante en la construcción de nuevos espacios que es menester analizar. Problemas como la identidad, la alteridad y la diferencia son el alimento que nutre las relaciones espaciales en nuestros días. Como veremos más adelante con Gilles Deleuze y Félix Guattari, el asunto de la *territorialización* y la *desterritorialización* resultan claves para el entendimiento del movimiento del espacio. La territorialidad difícilmente puede comprenderse como otrora se hacía apelando a un sentido intimista del hombre con su tierra, es decir, a una identidad estática e inamovible. Por el contrario, si se desea entender la forma en la que se territorializa, es necesario ubicar el movimiento de los actores a través del territorio, espacializando y territorializando su medio tanto físico como intelectual. El universo de significaciones que hemos denominado cultura, se presta ahora a una lectura móvil de los individuos, y más que de sus territorios, de sus caminos sobre estos territorios. Esta *cultura desterritorializada* supone una pérdida no sólo al sentido de lugar sino al concepto mismo. Los estudios culturales tradicionales, y entre

---

<sup>457</sup> Nogué y Albet. *Op. cit.* pág. 169.

ellos la Geografía cultural, se habían dedicado a estudiar las diferencias entre culturas, enfatizando su supuesto carácter estático, homogéneo y cerrado. El nuevo interés de estudio radica en denunciar los factores y mecanismos que han servido para esconder y reprimir las relaciones internas y las conexiones externas de las culturas que hubieran tendido a la mezcla, a la hibridación y a la recreación.<sup>458</sup> Curiosamente, en la hibridación se puede observar un juego especular muy distintivo de esta época: al mismo tiempo que se revela el movimiento, surgen instancias de reconocimiento regional muy poderosas. Pareciera que una vez más la paradoja se apropia del universo comprensivo: es en el tiempo de la globalización que las identidades locales cobran mayor fuerza. Esto más que ser un problema, constituye un reto para los individuos, pues en esta tensión el juego de la política resulta más que imprescindible. Inclusión y exclusión, tolerancia y rechazo, cosmopolitismo y fundamentalismo, preservación y libertad, diferencia y repetición, prejuicio y aceptación, todas estas dicotomías se abren en el movimiento fino de la caracterización del espacio. Más que caminar sobre la cultura y la diferencia, parece que andamos sobre un movimiento telúrico que construye al mismo tiempo que destruye todo lo que teníamos por cierto. Este es quizá el miedo de la tradición, la irrenunciabilidad a perder la calidez de la casa en búsqueda de estratos desconocidos y subterráneos. Nogué y Albet reconocen dos posibles caminos a este asunto, o el *melting pot*, en el que las diferencias culturales se asimilen y diluyan en el marco de la cultura dominante como garantía de homogeneización; o el multiculturalismo entendido como un mosaico de identidades culturales nacionalistas, étnicas etc., en el que el pluralismo étnico y cultural sea un valor definitivo y definitorio. Ambas como veremos a continuación tienen sus pros y sus contras, el caso aquí es referenciar algunos postulados importantes en la literatura.

---

<sup>458</sup> Nogué y Albet. *Op. cit.* pág. 175.



## Por una geografía de la identificación

*Los viajes no se distinguen ni por la cualidad objetiva de los lugares  
ni por la cantidad medible de movimiento,  
sino por el modo de espacialización,  
por la manera de estar en el espacio,  
de relacionarse con él.*

Gilles Deleuze

### Espacio y lugar

Hemos avanzado ya tanto en la caracterización de la Geografía de la percepción, como en la idea de espacio que esta implica. Es momento de profundizar en las formas en las que esta espacialidad se nos presenta y las implicaciones particulares que indica. Para realizar esta empresa recurriremos fundamentalmente a la obra de uno de los geógrafos más destacados en esta área. Los trabajos de Yi-Fu Tuan, Doctor en Geografía por la Universidad de California, son reconocidos ampliamente en el claustro académico por ser revolucionarios y profundamente críticos de la forma en la que por siglos se entendió la disciplina espacial. Para efectos de esta tesis nos centraremos fundamentalmente en dos textos, *Space and Place: The Perspective of Experience*, y *Cosmos y hogar: Un punto de vista cosmopolita*, ambos dedicados a explicar las implicaciones del espacio en la cultura y la política.

En el primer estudio, Yi-Fu Tuan realiza una caracterización de lo que representan las ideas de *espacio* y *lugar*. *Lugar*, para Tuan, será el referente básico de la *seguridad*. En todas las culturas podemos encontrar la necesidad de construir un “sitio” que nos resguarde de las contingencias de la naturaleza y nos de una “zona” de confort y seguridad. La casa, el hogar, la familia, todos estos son ejemplos de lugar. Por su parte *espacio* mienta, en contraposición, un “sitio” de *libertad*, de *posibilidad*, una “zona” de apertura radical en la que se encuentra de cierta forma todo aquello que no brinda la calidez del lugar. Ambos comparten algunas características, por un lado son componentes básicos del mundo, “áreas” que constituyen al mundo, y por otro, son fenómenos que

tienen referencia directa con la *experiencia*. Si bien ambos pueden ser entendidos como construcciones culturales, Tuan rápidamente se encarga de cuestionar esta idea. Señala, dada la composición de los seres humanos, cómo significan y organizan el espacio y el lugar, la respuesta habitual desde la ciencia social es la cultura, pero no ven (los investigadores) que es posible entender que la cultura es trascendida por la condición humana.<sup>459</sup> Espacio y lugar aparecen, a la manera kantiana, como condiciones de posibilidad de los seres humanos para *de hecho* apropiarse de una cultura, es decir, aparecen como un *acomodo*, o un *sistema de acomodos* previos. Esta tesis, más que como una proposición ontológica, debe ser entendida (tanto para Tuan, como para esta investigación), como un *dispositivo político* que relaciona estos conceptos en un ámbito dual. Con este precedente podemos iniciar un recorrido en el que entenderemos que el lugar y el espacio son mutuos condicionantes. Lo que *empieza* como un espacio indiferenciado se convierte en lugar conforme lo vamos conociendo mejor y lo dotamos de valor. Las ideas de espacio y lugar se requieren mutuamente para ser definidas. Desde la seguridad y estabilidad del lugar estamos alertas de la apertura, libertad y amenaza del espacio y viceversa. Más aún, si pensamos en el espacio como eso que nos permite movernos, entonces el lugar es una *pausa*. Cada pausa en el movimiento hace posible para la localidad ser transformada en lugar.<sup>460</sup> Para poder colocar las cosas de esta manera, Tuan echa mano del concepto de *experiencia*. Para nuestro autor la experiencia es la forma en la que los seres humanos aprehendemos y construimos la realidad. Recuperando la idea del *cuerpo* como “bisagra” entre el mundo y su propia constitución, la unidad mínima de la experiencia es la síntesis de sensibilidad, emociones, afecciones, ideas, pensamientos y formas de aprendizaje. Dentro de esta unidad literalmente *in-mediata*, la creación de la realidad puede darse sobre todo a partir del espacio. Lo que en última instancia nos da este, no es un receptáculo fijo e inmóvil, sino por el contrario, el *sentido de dirección*. El espacio así, supone un marco de coordinación centrado en la movilidad y la *intención*.<sup>461</sup> Si el espacio es esta habilidad, esta tendencia al movimiento, el lugar será

<sup>459</sup> Tuan, Yi-Fu. *Space and Place. The Perspective of Experience*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1989. pág. 5.

<sup>460</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 6

<sup>461</sup> Para las ideas de cuerpo como bisagra e intencionalidad ver: Merleau-Ponty, Maurice. *Op. cit.* y Husserl, Edmund. *Op. cit.*

un momento de reflexión y detenimiento que concretiza valores y significados e incluso objetos. El cuerpo entonces, es el *dispositivo* que permite abrir el espacio mientras lo crea. Olores, sabores, colores, todo el aparato sensitivo opera para el reconocimiento y la construcción del espacio y de los lugares, señala Tuan. Un barrio (nuevo) es al principio una confusión de imágenes para un nuevo residente. Es borroso el espacio afuera. Aprender a conocerlo requiere la identificación o significación de sitios, tales como esquinas de calles o puntos arquitectónicos. Objetos y lugares son centros de valor. Ellos atraen o repelen en tonalidades muy finas. Ponerles atención aun momentáneamente es reconocer su realidad y valor. Un objeto o un lugar adquieren realidad concreta cuando nuestra experiencia de él es total, esto es, a través de todos los sentidos tanto como con la mente activa y reflexiva.<sup>462</sup> Sin tratar de establecer ideas universales, más fruto de una fenomenología vital que este geógrafo ha realizado a lo largo de su existencia, Yi-Fu Tuan señala que a pesar de que las personas de diversas culturas han dividido, caracterizado y jerarquizado su mundo de diversas maneras, habría ciertos “cruces” similares en las cosmologías culturales. Uno de estos cruces que sin duda es fundamental, es aquel que postula que el hombre es la medida de todas las cosas, esto es, que el hombre posee la capacidad de referenciar un mundo con él mismo como una variable central. Si tuviéramos que encontrar hilos conductores, nada más que ejes mínimos de comprensión del mundo, podríamos localizarlos a partir de dos elementos: 1) la postura y estructura del cuerpo humano, y 2) las relaciones entre estos cuerpos. El problema milenario de la relación hombre-mundo, es para Tuan, no otra cosa sino el problema cuerpo-espacio. Todo cuerpo, señala, es un *cuerpo vivido*, y todo espacio es espacialidad construida humanamente. Estar al mando del espacio y sentirse como en casa en él significa que los puntos de referencia objetivos en el espacio, tales como marcas y puntos cardinales, están en conformidad con la intención y la coordinación del cuerpo humano.<sup>463</sup> De manera por demás hermosa, Tuan se pregunta, dados estos conceptos ¿qué significa estar perdido?, a lo que responde: estar perdido es, aun teniendo “regiones” en el cuerpo (y aún sabiendo que se está en un sitio en concreto), carecer de una dirección, de un sentido. Las regiones frontales y traseras de repente se sienten arbitrarias desde que no tengo una razón mejor para ir adelante o atrás. Cuando se ve la luz a la distancia el espacio dramáticamente recupera su estructura. El ser

---

<sup>462</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 18.

<sup>463</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 36.

humano, por su mera presencia impone un esquema en el espacio. La mayor parte del tiempo no estamos consientes de él. Pero notamos su ausencia cuando se pierde.<sup>464</sup> Recurriendo al quiebre epistemológico antes revisado, que inserta en el corazón de la Geografía reflexiones de corte filosófico, Tuan se apoya en Merleau-Ponty para afirmar que este entramado de posiciones no pueden sino tener un referente presencial cuando se postula cualquier cosa en el espacio. Cuando yo digo que un objeto está en la mesa, afirma el francés, siempre me pongo mentalmente a mí mismo ya sea en la mesa o en el objeto, y les aplico una categoría que teóricamente encaja la relación de mí cuerpo con los objetos externos. Quitando esta asociación antropológica, la palabra *en* es indistinguible de la palabra *debajo* o *arriba*. Es difícil imaginar una circunstancia de la vida real en la que la respuesta sea: la mesa está bajo el libro. La Geografía que describen estos autores sigue perfectamente lo dicho al inicio de este capítulo con Martin Heidegger. Conceptos tales como cercanía, lejanía, distancia, aproximación, territorialización, espacializar, mientan *grados de accesibilidad*, al tiempo que denotan un “cuidar de” indistinguible en una concepción tradicional sujeto-objeto. Curar y procurar el mundo, es en todo caso instaurar un proyecto que redimensiona las proposiciones vectoriales tradicionales, ya sean estas de la ciencia o de la cultura. Pero para poder llevar a cabo esta cura, el hombre necesita forzosamente ser *libre*. Esta será la característica fundamental de este espacio estético. La libertad implica necesariamente al espacio. Si bien ser libre puede significar muchas cosas, una premisa fundamental para estos significados es el *movimiento*. Sin movimiento no hay libertad.<sup>465</sup> En el acto de moverse, el espacio, sus atributos y el sistema de significación son abiertos. Todas las diversas configuraciones humanas muestran su estado de apertura en el individuo que camina, respira, estira los brazos, sujeta su cabeza, etc. Cuando el hombre del paleolítico tiró de su mano el hacha y recogió el arco y la flecha, dio un paso adelante en la superación del espacio y el espacio se expandió delante de él: cosas que antes parecían más allá de su alcance físico y su horizonte mental ahora formaban parte de su mundo.<sup>466</sup> Libertad, apertura, espacio y movimiento, parecen ser sinónimos de una dinámica humana que determina su acción. Esto no es poca cosa si recordamos que la

---

<sup>464</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 36. Este reconocimiento de los entes a partir de su ausencia es igualmente trabajado por Martin Heidegger en los primeros párrafos de *El Ser y el Tiempo*.

<sup>465</sup> Más adelante Deleuze y Guattari nos dirán: incluso parados, moveos, no dejéis de moveros.

<sup>466</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 53.

creación de lugares constituye una contraparte a este espacio. Si bien en éste encontramos la pura libertad, también podemos encontrar los temores telúricos que despierta. En ocasiones la apertura misma resulta una amenaza. Estar abierto y libre dice Tuan, es estar muchas veces expuesto y vulnerable. Al carecer de sendas recorridas, de letreros o indicaciones, los patrones de la significación humana se dislocan. Es por esto que el ser humano tiende a simbolizar, a crear cultura, a humanizar local o particularmente un pedazo de espacio que pronto llamará lugar (hogar o nación o casa). Tendemos a pensar, afirma José Luis Pardo, que los lugares son productos espontáneos de la naturaleza que proporcionan a los hombres y a las cosas una significación propia y recta, una morada y un destino que no son fruto de elecciones o convenciones, que no están sometidos a las arbitrariedades de las coyunturas históricas, que son algo sagrado y, en cierto modo, eterno.<sup>467</sup> Si el espacio es puro movimiento, el lugar es puro reposo. Ambos funcionarán de manera dual abriendo y cerrando, aventurando y protegiendo, fijando y liberando al hombre y sus expectativas. Como mencionamos antes, esta dualidad abre otro problema importante que es el de la relación ya no entre los cuerpos y el espacio, sino entre el cuerpo propio y los demás cuerpos. Mientras en el lugar encontramos el cobijo que el espacio detenido nos da, y que muchas veces implica la relación estrecha con otros seres humanos (familia, ciudadanía, etnia, etc.) en el espacio nos encontramos sólo rodeados de nuestra propia presencia. Lo interesante es que en uno reconocemos la importancia del otro. En la soledad aquilatamos la importancia de la compañía y en el lugar reconocemos la inmensidad que el espacio representa. Tan es así que Tuan asegura que el miedo al espacio va seguido del miedo a la soledad. La compañía de otros seres humanos nos resulta paradójica, mientras la soledad pide la compañía, la compañía reclama la soledad para seguir existiendo. De esta manera el espacio produce su opuesto: la multitud. Soledad y multitud juegan de manera complementaria pues al representar espacio y lugar, entran a este movimiento dual de forma directa. Ambos sugieren una idea del habitar que como podemos reconocer establece un movimiento incesante. De la misma manera ambos, a decir de Tuan, desarrollan un *sistema de habilidades* en los seres humanos. Si bien esta habilidad dicotómica no se presenta de golpe en los humanos, la mente aprende a crear relaciones espaciales mucho muy complejas. Estas relaciones, que no remiten

---

<sup>467</sup> Pardo, José Luis. "Estética y nihilismo. Ensayo sobre la falta de lugares". En Pardo, José Luis. *Nunca fue tan hermosa la basura. Artículos y ensayos*. Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores. Barcelona. 2010. pág. 19.

necesariamente a una experiencia directa, van creando un *conocimiento espacial* cuando pueden ser previstos los movimientos y arreglados de acuerdo a fines. Esta especie de autoconciencia es fundamental pues en ella la relación cuerpo-cuerpo adquiere una dimensión política. Multitud en este sentido es más *multiplicidad* que asociación. El ejemplo más claro de esta relación, abiertamente de poder, es la creación de mapas. Al estar el espacio en incesante movimiento, al ser en sí mismo puro movimiento, los mapas constituyen estadios de relación contingentes que obedecen a intencionalidades determinadas. Los mapas así, se convierten en un complejo sistema de planos que abstraen, simbolizan, representan, territorializan y desterritorializan tanto al espacio como al territorio. Hacer un mapa y leer un mapa son ambos ejercicios de poder que patentizan la posibilidad de crear y recrear una lectura del mundo tanto intelectual como físico. Tuan pone algunos ejemplos: cuando las marcas del paisaje desaparecen en la niebla o la nieve, los esquimales pueden, sin embargo, encontrar su camino observando relaciones entre el estado de la tierra, tipos de nieve, y grietas en el hielo. En la penumbra pesada del Ártico los navegantes establecen su posición en el mar por medio del sonido de las olas chocando en la tierra y chocando el viento.<sup>468</sup> En términos sociales, los mapas también referencian al mundo. En los regímenes autoritarios la coerción de la libertad otorga menos pautas para espacializar. No es sorpresa que los regímenes más autoritarios que el planeta ha conocido, sean regímenes aunados a las multitudes. Es necesario un lugar constante para tener altos grados de seguridad. Un ejemplo contrario a esta espacialización autoritaria o multitudinaria, vuelven a ser los esquimales. De naturaleza más bien solitaria los esquimales, mayormente cazadores, nómadas, no tienden al espacio saturado. Al no basar el poder de su organización en la lucha contra la naturaleza, se adecuan a ambientes que el resto de la población consideraría inhóspitos. En este caso, la soledad, el espacio abierto y la lejanía son sinónimos de lugar, refugio y porque no, de casa.

### **Espacio mítico y apropiación cultural**

Si el régimen político de un sitio puede ser entendido como un mapa, es porque en realidad la percepción de las líneas de fuga que componen el espacio se ha desligado de

---

<sup>468</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 79.

sus referentes tradicionales. Para trabajar el tema de la cultura y de la apropiación simbólica del espacio Tuan realiza una conceptualización de estas variables a partir de lo que él denomina *espacio mítico*. Para entender esta idea de espacio mítico el autor realiza dos series de consideraciones. En la primera este espacio es definido como la actualización *borrosa* de lo que circunda el conocimiento local tanto de los *límites* como de las *superficies*. Esto es, un conocimiento pragmático. El espacio mítico en esta primera acepción significa una extensión conceptual de los territorios cotidianos y familiares dados por la experiencia directa. Tuan ejemplifica: cuando nos preguntamos qué hay detrás de la montaña o el océano, nuestra imaginación construye geografías míticas que pueden no tener relación con la realidad. Esto lo hacemos para tener un sentido de orientación pero también para estar seguros en el mundo.<sup>469</sup> Utilizando una caracterización de Irving Hallowell, destaca que en la búsqueda de líneas generales de comprensión espacial, el mundo nunca aparece delimitado por la experiencia práctica, es decir, siempre surgen conjuntos de significados que forman márgenes *borrosos* y míticos en la periferia de lo conocido. Esta es la tendencia que suele surgir cuando se denomina a los extranjeros como provenientes de lugares barbaros o menos civilizados. La segunda serie tiene que ver con la concepción de valores localizados a partir de los cuales la gente desarrolla sus conductas. Esta visión es el resultado espacial de la conformación de una cultura. Más completa que la serie anterior, esta visión intenta dar sentido y articulación al entorno físico fundamentalmente. Para ser vivibles, naturaleza y sociedad deben mostrar orden y desplegar relaciones armoniosas. En general las cosmologías complejas son asociadas con grandes, estables y sedentarias sociedades. Ellas intentan resolver la cuestión del lugar del hombre en la naturaleza.<sup>470</sup> En este ámbito, Tuan se pregunta, ¿cómo está el ser humano relacionado con la tierra y el cosmos? A lo que plantea dos tipos de respuestas: en un esquema el cuerpo humano es percibido como imagen del cosmos, y en el otro, el hombre es el centro del cosmos orientado por *puntos cardinales* y ejes verticales. En la primera consideración el cuerpo aparece no sólo como la bisagra fundamental dadora de un acceso a los sentidos, sino como un esquema/proyecto jerárquicamente organizado. Este objeto privilegiado denominado cuerpo es la imagen básica de la construcción del espacio físico que habitamos. Para dar un par de ejemplos de esta idea Tuan nos recuerda que para la

---

<sup>469</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 86.

<sup>470</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 88.

etnia de los Dogon, las rocas son el símil de los huesos, el barro rojo de la sangre, así como las piedras blancas de los dedos. Para la tradición China igualmente, las montañas constituyen el cuerpo, así como las piedras los huesos y el agua la sangre que corre por las venas/ríos. Árboles y pasto por pelo, nubes y vapor por aliento. La tierra es el cuerpo humano escrito a lo largo de ella misma. Pero no sólo la tierra, también las estrellas juegan un papel importante. La unión de la astrología con el cuerpo hace surgir la necesidad de unir la multiplicidad de sustancias en el universo.<sup>471</sup> A partir de la segunda consideración podemos responder la pregunta sobre el lugar del hombre en la naturaleza. Colocando al ser humano en el centro de un esquema cardinal, podemos acceder a la interpretación milenaria del *homo microcosmus*. Este *espacio orientado* por la ubicación del hombre en fugas cardinales no es para nada una novedad: Egipto, India, China, el sureste asiático, el interior de Asia y Siberia, África mediterránea, incluso en las tradiciones del Nuevo Mundo se ha recurrido de forma considerable a esta idea. Aunque el *espacio orientado* míticamente difiere entre las culturas, tiene ciertas características generales:

- antropocentrismo, organización de las fuerzas de la naturaleza y la sociedad asociadas con locaciones significativas o lugares significativos en el sistema espacial, simbolización de un sentido para el universo clasificando sus componentes y sugiriendo que existen influencias mutuas entre ellos, imputación de una personalidad al espacio; todas estas características no hacen sino transformar el espacio en lugar, la libertad en casa. Estas consideraciones logran poner en el centro del debate un asunto que es de alta relevancia teórica y analítica. Al salirse de la interpretación canónica de la cultura, ignoran de manera clara el principio lógico de la no contradicción y de la exclusión. Lógicamente, señala Tuan, el cosmos sólo puede tener un centro, sin embargo, en el espacio mítico puede haber varios centros aunque uno domine a los demás. Lógicamente el todo está hecho por partes, cada una con características tales como localización, estructura, y función. La parte es esencial al funcionamiento del todo. Sin embargo en el pensamiento mítico la parte puede simbolizar el todo y tener su entera potencia. En China, un trozo de techo puede encapsular el orden esencial y el significado del cosmos chino. El espacio mítico representado se repite en la casa en la cual el mosaico es una parte, en la ciudad en la que la casa es una parte y finalmente en el imperio donde la ciudad es una parte. La desarticulación del principio

---

<sup>471</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 90.



lógico es posible porque a la par de la cultura, el espacio desarticula otra idea fundamental para la comprensión humana: el tiempo.

El tiempo, desde esta perspectiva espacial, combina su orientación con el espacio sin que uno supedita al otro. Tiempo y espacio aparecen como formas de una direccionalidad plenamente subjetivizada. A decir de Tuan, desde el Renacimiento el tiempo, sobre todo en Europa fue perdiendo su carácter repetitivo y cíclico y se hizo más y más unidireccional. El arte y la cartografía nos dan ejemplos de una perspectiva reciente que presupone un reordenamiento mayor del tiempo así como del espacio. Por ejemplo, la fotografía organiza los elementos en una dramática estructura espacio temporal. El horizonte es una imagen común del futuro. Las esculturas y monumentos son puestas en alto mostrando al héroe viendo al horizonte. El espacio abierto es también sinónimo de tiempos esperanzadores.<sup>472</sup> Cada perspectiva del paisaje pintado o de las fotos nos enseñan a ver el flujo del tiempo a través del espacio. El espacio tiene significado temporal también en las reflexiones del poeta, en la mística de la exploración y en el drama de la migración. Espacio también tiene un significado temporal en el nivel del día a día, de la experiencia personal.<sup>473</sup> La relación entre espacio y tiempo llega a ser tan intrincada que Tuan propone tres aproximaciones epistemológicas: 1. Tiempo como movimiento o flujo y lugar como pausa en el flujo temporal, 2. Fijación al lugar como función del espacio capturado en la frase: toma tiempo conocer un lugar, y 3. Lugar como tiempo hecho visible, o lugar como recuerdo del tiempo pasado.

### **El sentido de la intimidad**

Esta direccionalidad de la que hemos hablado, no sólo conjuga espacio y tiempo sino también espacio y lugar. Como mencionamos, no sólo es dual esta composición sino que también establece un co-referente indispensable. Términos como distancia, alejamiento o acercamiento no dicen nada espacialmente sin la referencia a un lugar. De esta manera la forma en la que se detiene el espacio puede ser tan aleatoria como una sonrisa, una mirada, el frío intenso o el cálido abrazo del viento. Sin esta especie de rendición es

---

<sup>472</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 123.

<sup>473</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 126.

imposible entender esta direccionalidad. No cualquier cosa es un lugar, para crearlo necesitamos que una serie de acontecimientos surjan. Quizá el más importante es que esta pausa logre *centralizar* elementos de un valor reconocible. Para los pequeños, los padres son su primer lugar (padres como territorio). Una persona madura depende menos de otras personas. Puede encontrar seguridad en objetos localidades e incluso en ideas. Se suele decir de los amantes jóvenes que habitan en sus propias miradas.<sup>474</sup> El hogar-lugar puede ser compuesto, como diría Walter Benjamin, por una constelación de objetos de naturaleza ordinaria. Es el uso y la *función* de estos los que hacen que formen parte de nosotros, territorializando un espacio que se convierte eventualmente en lugar. La casa es un lugar íntimo. El pueblo es un lugar íntimo. Ambos tienen en común un espectro de detalles. Esto da un sentido de realidad. La realidad es la familiaridad. Por eso las vacaciones son como una pausa. Se necesita distancia para poder ver estas cosas. La paradoja consiste en que, creando distancia y destruyendo la inmediatez de la experiencia directa, la reflexión de los momentos importantes del pasado dibuja cercanía en el presente y ganan medida de permanencia.<sup>475</sup> Otra característica del lugar es que existe en diferentes escalas. Una mirada, un gesto, una ciudad, un continente entero, diversos entes se enlistan cuando del lugar hablamos. Todas las personas necesitan considerar que en estas escalas existe una *tierra media* cuyo centro es el cuerpo propio, y el valor de estas escalas orienta su actuación tanto individual como política. Es tan importante esta centralidad que es casi imposible pensar que se pueda evitar, dejándolo todo a la exterioridad pura del espacio. Sin embargo, es tal la incidencia del espacio, que posibilita hacer, en el mejor de los casos, *centros móviles, sujetos de recuperación*, que adaptan a los hombres a diversas circunstancias. Con la destrucción de un centro del mundo se puede construir otro cerca de él o en otra localización que se transforma en el centro del nuevo mundo. Centro no es un punto particular de la superficie de la tierra, es un concepto de pensamiento mítico. En el pensamiento mítico varios centros del mundo pueden coexistir en la misma área sin contradicción.<sup>476</sup> Lo que Tuan intenta explicar es que lo que da autenticidad a una localidad no son las características físicas o culturales de esta, puesto que pueden cambiar, sino la posibilidad misma de operar del concepto de “lugar”, aunada

---

<sup>474</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 139.

<sup>475</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 148.

<sup>476</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 150.

a consideraciones de cuño espacial. El ejemplo paradigmático del lugar es sin duda la *casa*. Utilizando esta analogía nuestro autor nos hace patentes las diversas formas en las que el lugar construye identificaciones y necesidades. Una casa, más que ser un objeto físico, es un entramado de rutas organizadas según la disposición, por ejemplo, de los muebles. Estas rutas dan una estabilidad a los sujetos que en ellas reconocen su habitar en el centro del mundo. El camino y las pausas constituyen este lugar. Mientras rápidamente la aceptamos como un lugar, tardamos en reconocer pequeños lugares que le existen. Esto lo hacemos porque la estructura es lo más visible. Quitemos las paredes y el techo, y los muebles nos aparecerán como lugares, pausas en movimiento conectadas en un camino intrincado, marcas en una rutina: tiempo circular.<sup>477</sup> Sentir este lugar, experimentarlo, tener una vivencia de él es territorializar una serie de miradas, sonidos, olores, armonías únicas de ritmos naturales y artificiales que dan sentido al habitar el mundo. Estar en un lugar, dice Tuan, es registrarlo en los músculos y los huesos, hacernos familiares con una cálida seguridad que el tiempo se ha encargado de refrendar. Es, como dirá Deleuze más adelante, vivir de forma directamente proporcional a las *intensidades* que se producen, a los deseos que se desarrollan. Puede tomar a un hombre un año viajar por el mundo y no dejar absolutamente ninguna impresión en él. Pero puede tomar sólo un segundo ver el rostro de una mujer y cambiar enteramente su futuro. Un hombre puede enamorarse de un lugar como se enamora de una mujer.<sup>478</sup> Una primera mirada al desierto a través de una montaña puede despertar alegría pero también la sensación de reconocimiento, como un mundo primordial en el que siempre se ha vivido. Una breve pero intensa experiencia es capaz de nulificar el pasado como para abandonar la casa por la tierra prometida.<sup>479</sup> Muchos años en un lugar puede dejar pocos recuerdos que a veces no nos gustaría recordar. Una experiencia intensa de corta duración puede alterar el curso de nuestras vidas. El espacio encuentra en la intensidad una adecuada vía para la realización de su proyecto.

---

<sup>477</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 182.

<sup>478</sup> En un acto esquizofrénico que asustaría a David Harvey.

<sup>479</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 184.

## Cosmos y hogar

*So Mary climb in. It's a town full of losers, I'm pulling out of here to win.*

**Bruce Springsteen**

El segundo texto pertinente para nuestra investigación es titulado *Cosmos y hogar: Un punto de vista cosmopolita*. En este libro, las ideas de espacio y lugar son redimensionadas cobrando un sentido complementario. *Espacio* se transformará en *cosmos* y *lugar* en *hogar*. Para ejemplificar de manera concreta el sentido de estos conceptos, Tuan recupera un par de experiencias que aunque puedan parecernos disímbolas coinciden con los planteamientos del autor, estos ejemplos son China y Estados Unidos.

En la tradición china, explica Tuan, el cosmos es denominado *t'ien* (firmamento), y hogar *ti* (tierra). Así mismo el concepto *tu* (terreno), implica una localización más específica: casa, hogar, raíz. *T'ien* y *ti* son el centro fundamental chino, mientras *tu* explica la vida biológica, la familiaridad con el medio, los ritos, así como las costumbres arraigadas en un lugar. El espacio, desde la perspectiva china, se organiza como una cuadrícula con puntos cardinales a la que se asocia toda una serie de conceptos incluidos colores y animales, estaciones y elementos (metal, madera, agua, tierra) así como las ocupaciones humanas. Esta cuadrícula es a la par un vasto reloj cósmico que determina los cambios de estaciones y la división del día: el este representa el amanecer y la primavera, el sur el mediodía y el verano, el oeste el ocaso y el otoño, el norte la noche y el invierno. Presidiendo la cuadrícula encontramos el *ying* y el *yang*.<sup>480</sup> Este intrincado sistema espacial no sólo será el referente del universo sino que también la guía para la *situación* general de los elementos de la ciudad. En diferentes escalas la traza urbana, los palacios, e incluso las viviendas más humildes seguirán el movimiento de estas imágenes. La capital, con sus murallas orientadas hacia los puntos cardinales y el palacio (centro gubernamental) situados en el centro, constituye un imponente diagrama cósmico. El trono del emperador da la espalda al norte y encara el sur, el mundo de los seres humanos iluminado por el sol. En las audiencias imperiales, los funcionarios entran en el patio por el este, dirección que

<sup>480</sup> Yi-Fu Tuan. *Cosmos y hogar. Un punto de vista cosmopolita*. Melusina. Barcelona. 2005. pág. 30.

resuena con vida (amanecer, primavera, verdor, madera, dragón verde-azul), mientras que los militares entran por el oeste, dirección dotada de connotaciones de letargo y muerte (ocaso, otoño, blanco, metal, tigre blanco). El norte que se encuentra en la sombra, es decir, en el cuadrante del *yin*, corresponde a los reptiles hibernantes y al elemento acuático, es la ubicación adecuada para las actividades profanas del comercio.<sup>481</sup> Al carecer de divinidades subjetivadas que designen caprichosamente sus mandatos, el espacio chino subraya la correspondencia y la resonancia, la analogía y la metáfora, en lugar del principio de causalidad anclado a un lugar. Las especificidades de un lugar concreto, afirma nuestro autor, son obviadas a favor de una cuadrícula *impersonal*. De esta manera su división política obedece a criterios más prácticos que simbólicos. El hecho de dividir en cuadros matemáticos el país (con la capital al centro) nos hace comprender que para la mentalidad china el Estado y la misma sociedad no son sino artificios del hombre *espacializados* de maneras móviles: la naturaleza abstracta de un edificio cósmico también viene indicada por su *ilocalidad* esencial. El sistema cósmico es autosuficiente y constituye en sí mismo su referencia, de manera que no precisa de un lugar sagrado, o de un sitio que le dé sentido. Puede estar literalmente en cualquier lugar. Tuan da un ejemplo que resulta maravilloso. Históricamente, señala, la capital de China se ubicó principalmente en tres regiones: el Valle de Wei Ho, la meseta de Luoyang y la llanura de Pekín. Sólo en Luoyang la capital se construyó en sucesivas ocasiones sobre las ruinas de la anterior, como si el lugar en sí mismo tuviera cierta trascendencia. En los demás casos la localización precisa no tenía excesiva importancia.<sup>482</sup> Para la mentalidad china, los objetos “físicos”, materiales, no tenían demasiada importancia, lo relevante era la *forma*. Es en esta donde apreciamos que el enfoque espacial se dirigía más al firmamento móvil, nómada, que a la tierra fija y sedentaria. Cuenta Yi-Fu Tuan que una de las formas más recurrentes para crear comunidades por parte de los monarcas (*coleccionismo cósmico* le denomina) era desarraigar plantas, animales y personas, llevándolos de sus poblaciones originarias a sitios extraños ubicados a cientos o miles de kilómetros de distancia. Las personas eran obligadas a destruir sus casas, abandonar sus tierras y dejar todo rastro de hogar atrás, para trasladarse a la capital.<sup>483</sup> Estas políticas hacían de las comunidades urbanas grupos

---

<sup>481</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 30.

<sup>482</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 33.

<sup>483</sup> No es menester agregar que estas acciones generaban profundo descontento en la población.

de desconocidos, una ciudad de vagabundos que al no tener ya los referentes culturales del origen debían forzarse a *crear algo nuevo*, algo que podemos denominar *cosmopolitismo*. El régimen de lo universalmente móvil se apropiaba de ellos creando una sociedad que en el encuentro fincaba sus posibilidades políticas. La historia de China, así, es la historia de una serie de movimientos migratorios internos que territorializaban y desterritorializaban el espacio, ocupando los espacios y transformándolo. Los chinos, señala Tuan, nos han mostrado históricamente una buena disposición para adoptar toda clase de productos y costumbres de culturas ajenas, desde el mobiliario y los instrumentos musicales hasta la religión.<sup>484</sup>

El caso de Estados Unidos es especialmente interesante. Para cualquiera podría parecer que no es posible relacionar el sentido espacial de una civilización milenaria con un país de creación relativamente reciente que se jacta todo el tiempo de su modernidad y progreso. Sin embargo, esta relación es posible si se apela al espacio como una categoría *analítica estética*. Haciendo uso de nueva cuenta de los ejes cardinales, para Tuan es relativamente sencillo ubicar una tendencia político-económica en la formación de Estados Unidos. Tal y como en Egipto y Grecia el *oeste* ha significado un referente de felicidad e inmortalidad, tal y como el viaje de los héroes culminaba en un oeste idílico y paradisiaco, en el Nuevo Mundo se renueva esta idea. Para la mentalidad de la Modernidad la imagen de América representaba el fin de un trayecto histórico que debía llegar a una meta de pleno esplendor y desarrollo. Basados en esta idea, los fundadores de América, desde políticos como Benjamin Franklin hasta escritores como Henry David Thoreau, postulaban que esta tierra nueva suponía una superioridad política y moral sobre el resto de las naciones. Con una fuerte admiración por la naturaleza, los primeros inmigrantes afirmaban que en esta tierra podrían llevar a cabo su programa político y económico en un

---

<sup>484</sup> En Tiananmen, explica Tuan, se expresaba un grito que sonaba curiosamente abstracto y sorprendentemente distinto de aquellos lemas nacionalistas y étnicos de la década de 1980 proclamados en otras partes del mundo que volvían la mirada atrás hacia el patrimonio cultural y las raíces, más que hacia la ciencia y el desarrollo. El comunismo no era una ciencia sino una superstición adornada con un lenguaje pseudocientífico que no producía un paraíso social, una utopía guiada por la razón, sino un estado extremadamente autoritario y cada vez más ineficaz. En otras palabras, el espacio sagrado en su serena abstracción puede desecharse o transformarse en espacio y organización modernos con mayor facilidad que las localizaciones sacras que se fundan en lo sobrenatural, en sus narrativas dramáticas y representaciones. Tuan. *Op. cit.* pág. 59.

entorno de paisajes humanizados que resaltaban sus hábitos y sus costumbres. Ellos, que en sí mismo eran ya oeste, buscaban en él éste el dominio de sí mismos identificado como el dominio de la naturaleza e incluso de las poblaciones “salvajes”. Mientras el norte se industrializaba y el sur era tierra de esclavos y plebeyos, el oeste significó hasta buena parte del siglo XX la tierra prometida a la que se debería tener acceso por naturaleza.<sup>485</sup> El propio sistema político norteamericano fue construido a partir de dos bandos que encontraban en un análisis científico el programa espacial que deberían llevar a cabo. Los Federalistas de la mano de Alexander Hamilton veían en la astronomía, en el estudio del cielo, el referente principal para cifrar los esfuerzos políticos. El mundo que se planteaba desde esta posición era uno ordenado, sobrio, austero y universal. Para este grupo político el estudio de las matemáticas requería una mente disciplinada y contemplativa, cualidades que debería tener cualquier ciudadano de su República. Por su parte los Republicanos, seguidores de James Madison y Thomas Jefferson, veían en el estudio de las ciencias naturales el referente político-cultural que debía tener el insipiente Estado americano. Retomando un gusto por el asombro, la curiosidad y lo novedoso, la apuesta de este grupo estaba en construir una ciudadanía basada en el ejercicio del intelecto experimental que asociaban con la diversidad de las formas naturales que iban descubriendo poco a poco en su viaje hacia el oeste. El resultado de estos debates fue un orden equilibrado cuyo centro no estaba en el centro y que a su vez impedía el desarrollo de una jerarquía de Estados (rehuyendo el sentimiento de *madre patria* o núcleo que supervisa y ejerce su dominio sobre las colonias). De hecho la división política obedece a criterios que poco tienen que ver con la orografía del territorio. Todas las ciudades se parecen, pero aun así, las poblaciones estadounidenses demuestran la conformidad con un *estilo de vida* americano. La repetición rítmica, por no decir la monotonía, es una característica clásica del resultado de la devoción por la claridad y el orden. El paisaje en Europa sostiene Tuan, sería mucho más aburrido de no haber existido una jerarquía forzosamente establecida, sin la presencia de señores y vasallos, ricos mercaderes y modestos comerciantes.<sup>486</sup> Ahora bien, si esta distribución es posible, fue gracias a que Estados Unidos es básicamente un país de inmigrantes. La multiplicidad cosmopolita que esto genera, da paso al relato de integración cultural que de sobra sabemos: primero se es un inmigrante con todo en

---

<sup>485</sup> El western americano es una continuación de estas ideas.

<sup>486</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 106.

contra, después las condiciones son favorables y aunque se conserva la identidad de origen, esta poco a poco va cambiando. Pero en un tercer estadio la cultura entera ha sido atravesada por el espacio dando paso a nuevas formas culturales e identitarias que poco se parecen a las originarias. De ser polacos, mexicanos, italianos, o irlandeses, pasan a convertirse en estadounidenses, es decir, en ciudadanos de una República sin centro, sin lugar y sin origen. Los estratos de la identidad forman mapas diversos que dan cuenta de la historia de múltiples agenciamientos y devenires. Esta capacidad para poder elegir la clase de persona que se quiere ser, la clase de identidad que uno desea para sí mismo, es una forma de poder en una sociedad libre y democrática, un poder exclusivo de los tiempos modernos.<sup>487</sup>

### Un punto de vista cosmopolita

Vivir en nuestro tiempo entraña una problemática fundamental. Así como hay fuertes tendencias a recuperar el espacio abierto, libre por definición, también existe la sensación de que en este se está de cierta manera desprotegido. El espacio, que como hemos visto a partir de la experiencia china y norteamericana, fija una forma de significar al mundo, parece no ser suficiente cuando de bienestar se trata. En esta coyuntura, y con la globalización como telón de fondo, han surgido en los últimos años voces que privilegian el hogar sobre el cosmos, la tierra significada sobre el movimiento constante. El fin de los grandes relatos unificadores del siglo XIX ha traído como consecuencia una vuelta al hogar que se nos aparece como un regreso a *formas conservadoras* de apropiación de la realidad. Nada esto pasa de largo a los ojos de Yi-Fu Tuan. Para el geógrafo, el problema de la relación espacio-lugar, cosmos-hogar es sin duda el elemento principal para entender la forma que ha tomado nuestro mundo. La repugnancia ante el comunismo, una ideología moderna hegemónica y despiadada, el persistente desagrado del mundo intelectual por el capitalismo con su concepción asocial y de mercado, el Estado y su escenario irracional de multinacionales, los tremendos perjuicios sufridos por el medio ambiente en la carrera al desarrollo, la amenaza que este supone para la diversidad y las plenitudes cultural y natural de la tierra, la decadencia de las pequeñas comunidades vecinales (los hogares íntimos) en un mundo de extraños, la arrogancia de la

---

<sup>487</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 139.



ciencia con sus prácticas tecnológicas y manipuladoras, y las promesas ilusorias de democracia que parecen sustituir los derechos políticos abstractos por diferencias reales, no solo en cuanto al bienestar material, sino también respecto a la situación socio-cultural, no han hecho sino volvernos la cara hacia la defensa de la cultura y la identidad. Estamos asistiendo, señala Tuan, a un resurgir del orgullo por la cultura local. Este movimiento que ha demostrado tener la fuerza suficiente como para garantizar el restablecimiento (de alguna forma) de la antigua diversidad cultural del planeta, reducir el ritmo o incluso modificar el carácter del avance hacia la uniformidad global que fomentan casi todas las tecnologías modernas de fabricación marketing y comunicación, fomenta el sentimiento de orgullo que puede ser una fuerza positiva o destructiva.<sup>488</sup> La radicalización de estas corrientes ha mermado en buena medida la capacidad de construir alternativas sociales y políticas basadas en el eje del espacio-cosmos. El multiculturalismo aparece entonces como un problema al fomentar un pensamiento basado en el lugar y el hogar, que ha dejado de lado oportunidades de construir otro tipo de mundo, uno menos arraigado a la cultura y más próximo al movimiento como eje. En ausencia de un gran mundo atractivo y seductor de *ahí fuera*, la tierra natal y las expectativas directas e íntimas de cada uno se convierten en todo lo necesario para la realización personal.<sup>489</sup> Esta situación que de suyo puede caracterizarse como problemática, fomenta la necesidad de establecer una serie de preguntas de investigación: ¿este regreso al hogar y a la cultura ha sido del todo provechoso? ¿Es esta forma de entender las relaciones políticas la más viable? ¿No estaremos creando más bien estructuras cerradas que al tiempo constituirán ejércitos imposibles al diálogo? Si encontramos que no hay elementos para pensar en que el camino es erróneo, quizá sólo sea cosa de esperar la bonanza, pero si de alguna manera sospechamos que estos caminos pueden presentar problemas serios, quizá es plausible buscar en el espacio, en la movilidad y el cosmos alguna luz que nos permita proponer esquemas de trabajo en sociedades diferenciadas no por el discurso de la alteridad, sino por su abandono al principio de identidad.<sup>490</sup> Yi-Fu Tuan realiza una reflexión sobre este segundo escenario. Para nuestro autor, la cultura establece límites pero debemos preguntarnos ¿qué es lo que limita? La respuesta es clara: lo que se limita es la experiencia, las sensaciones e impresiones que al desconcertarnos nos ponen de frente a cosas

---

<sup>488</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 161.

<sup>489</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 163.

<sup>490</sup> Asuntos que como hemos visto no son iguales.

no *vistas* con anterioridad. *La casa y los lentes*, asegura Tuan, constituyen dos metáforas que sirven para hacer hincapié en ciertas funciones básicas de la cultura. La cultura es *la casa*, el refugio. Dentro de una casa, sus habitantes se sienten protegidos de sensaciones indeseadas gracias a las paredes, el techo y otros elementos delimitadores. Simultáneamente, los distintos espacios separados dentro de una casa realzan las sensaciones deseables, tales como el calor de la chimenea o de los contactos humanos más íntimos, el aroma de la comida recién hecha o la fragancia de un árbol que trae la brisa del patio. La casa, su principal razón de ser estriba en definir y delimitar, proteger y nutrir, pero a través del confinamiento.<sup>491</sup> La cultura en esta metáfora juega el papel de los muros que al mismo tiempo que protegen del exterior, encierran y aprisionan a los habitantes. Por su parte, ayudados por la metáfora de los *lentes* podemos ubicar a la cultura como aquel *artefacto* que nos permite ver con cierta claridad y nitidez el mundo del que somos “parte”. Los débiles visuales, prácticamente no pueden tener acceso al mundo sin el uso de esta ayuda. Sin embargo, los lentes siempre y en cada caso proporcionan una tonalidad y una graduación determinada. Cada sociedad, cada grupo humano, cada etnia y cada comunidad cuentan con un par de lentes que colorean (y representan mientras colorean) de forma distinta la realidad. Así, aunque los distintos grupos observen el mismo fenómeno, es casi imposible que accedan a acordar cuál es en definitiva su color. Y dado que los colores, los tonos y los matices son parte importante de las afecciones humanas, pronto llegamos a la conclusión de que los demás no están viendo las cosas adecuadamente. Lo que el sentido común indica es que la solución radicaría en quitarnos los lentes propios y pedir prestados los de los demás, sin embargo, esto entraña una dificultad (la dificultad de salir de casa hacia la intemperie) tan grande que no se hace. El mundo de los lentes propios llega así a radicalizarse, a ser el único válido, y por lo demás, el único real. Estos lentes, esta casa, no sólo se dan en términos físicos, las comunidades son un ejemplo también de este aprisionamiento del que hemos hablado. *Comunidad*, al igual que cultura y hogar, es una palabra buena y cálida, señala Tuan. En la actualidad hay más clases de redes cooperativas que en otras épocas. El problema aquí se centraría en que también cierto tipo de relaciones comunitarias lograrían una desconfianza hacia el mundo y mantendrían una necesidad conservar una actitud hostil hacia desconocidos o forasteros. Este tipo de cohesión resulta por demás egoísta y particularista dado que conllevaría a un inmovilismo social tanto en la propia comunidad como en relación con las otras colectividades. Lo que en el fondo se

---

<sup>491</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 166.

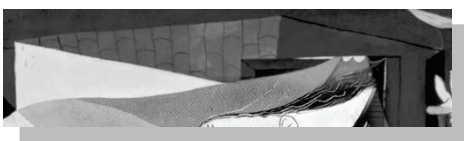
encuentra en riesgo es la negación no sólo de las culturas ajenas sino la posibilidad de los individuos de negar lo que tradicionalmente les han dicho que son, esto es, una indiferencia hacia la singularidad personal, hacia el destino individual como algo claramente diferenciado del bienestar comunitario.<sup>492</sup> En contraposición a la comunidad, Tuan plantea la idea de *ciudad*. Es en la ciudad donde las cosas se han *excedido* de tal manera que los muros de la casa han desaparecido. La ciudad y sus abigarrados edificios, sus intrincadas plazas y sus laberínticas avenidas constituyen el *des-orden* fundamental que posibilita al cosmos mostrarse políticamente tras las cenizas del hogar. La ciudad es la imagen más poderosa del cosmos y como tal se encuentra en el polo opuesto de la “naturaleza” terrestre en relación con dos aspectos fundamentales: el caos primigenio y la apremiante y cruda vida orgánica. Si un pueblo es una casa, una ciudad es un palacio que ofrece mucho más que refugio, proporciona un atractivo escenario para el desarrollo de actividades sociales y culturales. La ciudad misma en el invierno de los países nórdicos funciona como una técnica frente al invierno.<sup>493</sup> La ciudad es este dispositivo que regula la convivencia y el poder en relaciones humanas abiertas al espacio. Ciudad y cosmos surgen como el marco social en el que los habitantes construyen a su propia imagen las posibilidades de un “vivir juntos” en la medida en que observan y aprenden a participar en una extraordinaria variedad de actividades que reúnen, de forma pacífica a individuos y colectivos que previamente eran perfectos desconocidos. Los hombres descubren que más allá de la casa hay un mundo construido a partir de estratos móviles que desarticulan la identidad proponiendo escenarios múltiples de participación colectiva. La libertad vuelve a ser en las ciudades el *vehículo de encuentro* entre los diferentes. En su movilidad, concluye Tuan, los individuos se *encuentran* más libres para ser ellos mismos, para pensar.<sup>494</sup> La idea cosmopolita refleja entonces un intento por hacer que los diversos se encuentren en una *superficie* no mediada por la herencia y la pertenencia, sino por la capacidad de ellos mismos para darse un mundo, para construir opciones y enfrentarse a los retos que la propia cultura ha impuesto.

---

<sup>492</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 168.

<sup>493</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 174.

<sup>494</sup> Tuan. *Op. cit.* pág. 179.



**La casa: El cosmos como madriguera.  
Berlín.**

*El laberinto es sin duda el camino correcto para quien quiere llegar pronto a la meta.*

**Walter Benjamin**

**P**ero si al final del día adentro es afuera y afuera es adentro, ¿cómo podremos reconocer que algo siquiera es habitable? ¿A qué instancias debemos apelar para postular que se puede ser, morar, acontecer, ahora que es claro que los contenedores nos han vuelto la espalda? Cuenta Gustav Janovich que en alguna ocasión mientras observaba junto a su amigo Franz Kafka un cuadro de Picasso, exclamó: “Picasso distorsiona la realidad”. A lo que inmediatamente el escritor respondió: “No lo creo. Él sólo

registra las deformidades que aún no han penetrado nuestra conciencia. El arte es un gran espejo que al igual que algunos relojes, a veces, marcha adelantado”.<sup>495</sup> Kafka, al igual que Picasso, encontró a lo largo de su obra una manera de poner en entredicho las formas tradicionales de habitar un mundo, proponiendo nuevas formas de hacer frente a la locura que le aparecía como realidad. Viajero incansable, caminante sin rumbo, el checo recorrerá su tiempo a través de obras que suelen demostrar la esencia paradójica de la Modernidad. En textos como *El castillo*, *El proceso*, y marcadamente en *La metamorfosis*, nuestro autor (que ya para 1933 encontraba la totalidad de su obra en la “Lista I de la literatura perjudicial e indeseable” de la Alemania nazi) postula un espacio complejo, donde la condición de posibilidad de la sobrevivencia radica en el uso de la imaginación por parte de los personajes. Como todos sabemos (y quizá como todos alguna vez nos habremos sentido) un día una persona despierta transformado en insecto. Su identidad ha cambiado, ya no es el mismo hombre joven cuyo objetivo en la vida es proveer de un sustento a su familia. En realidad ya no es ni un hombre, ni es joven, ni pertenece a una familia (por no decir que no es más miembro de una nación, elector, hablante de una lengua, seguidor de un club deportivo, parte de una iglesia, de una etnia, etc.). Ante la difícil tarea de decir, y decirse, qué es lo que él es, sólo tiene ante sí un espacio múltiple: una casa, un cuarto

<sup>495</sup> Janovich, Gustav. *Conversations with Kafka*. New Directions. New York. 1971.

poblado por una serie de fisuras: puertas, una ventana y el mobiliario más básico. Poco a poco todo eso desaparecerá. Su condición de persona será abandonada por su familia que eventualmente lo desdibuja, primero con la alimentación y luego incluso con sus muebles, hasta el punto de desear su muerte. El ambiente que Kafka nos narra es el del individuo que ha perdido todo vestigio de esencia y se enfrenta a un mundo gris, lúgubre, cruel e insensible a las necesidades de aquel que ha transformado su naturaleza. A pesar de estar encerrado y de encontrarse en esa metamorfosis, Gregorio Samsa es capaz de realizar una serie de afirmaciones que, aunque no concluyen con la libertad del personaje<sup>496</sup>, describen de forma impecable la condición de las personas que atestiguaban el fin de las grandes expectativas heredadas por una cultura milenaria. Ante la irrepresentabilidad de la política (Kafka escribe a su editor Kurt Wolff que se niega a que sea ilustrada la portada de su novela con cualquier imagen que haga alusión al insecto), nuestro autor plasma una serie de instantáneas que describen la imposibilidad del arraigo a un lugar, al tiempo que instauran un espacio multidimensional donde los deseos y la existencia aparecen y desaparecen, entran y salen. Espacio, identidad y política se tejen en un relato que permite encontrar en el habitar una paradoja a todo lo postulado por la tradición. Todo esto le es claro a Walter Benjamin, quien en un texto a propósito del décimo aniversario luctuoso de Kafka<sup>497</sup>, revisa la importancia del sistema paradójico kafkiano de frente a la brutalidad de la vida pública europea. La realidad que lee el checo no es otra que la pergeñada por una política del espacio que ilumina y oscurece al mismo tiempo la forma en la que son situados tanto personas como movimientos emancipatorios. Si bien el asunto de la libertad ya no recorre (o empieza a ya no recorrer) las vías de los metarrelatos emancipatorios del siglo XIX, será el ilógico sistema de la paradoja el que establecerá las reglas del juego del acontecer humano. Si el tiempo lineal ha terminado, si el progreso sólo ha engendrado sistemas de reclusión en instituciones burocráticas dementes y asesinas, quizá sea momento de apostar a la dislocación del espacio como último recurso de libertad, como último recurso para una efectiva redimensión del poder y sus manifestaciones. La paradoja de las simultáneas permanencia y expulsión, absolución y condena, parece ser el peso que

---

<sup>496</sup> En la lectura de Nabokov, será clara la idea de que Gregorio Samsa olvida todo el tiempo que tiene alas y que éstas pueden ser un dispositivo para su libertad. Nabokov, Vladimir. *Curso de literatura europea*. Ediciones B. Barcelona. 1997.

<sup>497</sup> Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus. Madrid. 1991.

agobia a los poderosos tanto como a los oprimidos. A los primeros porque ven en ella la precariedad de su poder; a los segundos, porque por ella descubren, que sólo si se asumen como acusados procede el juicio.<sup>498</sup> Conocedor de las deformidades humanas, conocedor del tiempo que igualmente atrasa y adelanta el decurso del espacio, Kafka busca, a la manera de Picasso, encontrar un lugar, un cosmos, en el que sea posible reflejar tanto las expectativas humanas, como las pesadillas derivadas de éstas y que como bien vimos con Freud, se encuentran en lo más íntimo de nuestras conciencias. ¿Pero cómo podríamos hacer esto? ¿Cómo podemos empezar a buscar una ruta distinta (por lo menos en la obra de Kafka) de movimientos políticos, culturales, espaciales e identitarios de la mano de Picasso, Auster, Benjamin, Maquiavelo, Epimeteo, Schmitt, Miguel Ángel, Odiseo, Kieslowski, Rodríguez Luna, Joyce, Yi-Fu Tuan, etc., con miras a la postulación de un espacio cosmopolita libre de los excesos del régimen del adentro? Algunas intuiciones podríamos encontrarlas en el texto que sobre nuestro autor escriben en 1975 Gilles Deleuze y Félix Guattari. En el texto titulado *Kafka, por una literatura menor*, este par de intelectuales franceses señalan que las pistas que Kafka va dejando a lo largo de su obra poco tienen que ver con una orientación psicoanalítica o incluso sociológica. La clave para entender el universo espacial kafkiano no radicaría en la búsqueda de arquetipos o de asociaciones. Mucho menos estaría puesto el acento en la realización por parte del checo de un plexo de significantes dispuestos a ser interpretados por los autores del futuro (la relación de significación en todo caso sería una enfermedad que habría que combatir con las armas de los propios textos kafkianos). Por el contrario, la llave maestra del espacio paradójico radicaría en el entendimiento de que, más que nada, Kafka escribe una *política* y en ella se juega todo el campo de la experimentación. Un escritor, señalan Deleuze y Guattari, no es un *hombre escritor*, sino un hombre político, un hombre máquina, un *hombre experimentación* que deja de ser hombre para convertirse en un devenir múltiple que une voz, sonido y estilo al programa de la desaparición total del yo, de la interioridad y el adentro. Una *máquina-Kafka* está constituida por contenidos y expresiones formalizados en diferentes grados así como por materias no formadas que entran en ella y pasan por todos los estados. Entrar en la máquina, salir de la máquina, estar en la máquina, bordearla, acercarse a ella, todo eso también forma parte de la máquina: son los

---

<sup>498</sup> Contreras Castro, Fernando. "Tentativa de los enigmas (Walter Benjamin habla de Kafka)". En *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. II. No 100. Universidad de Costa Rica. Costa Rica. 2003. pág. 105.

estados del deseo, independientemente de cualquier interpretación.<sup>499</sup> Así las cosas, la obra de Franz Kafka no sería sino la creación de una cartografía, de una geografía histórica, política, económica, religiosa, social, cultural, etc., que estaría proponiendo una visión *rizomática* de la realidad. El espacio desde esta propuesta perceptiva, estética, no sería sino un entramado de entradas y salidas, máquinas, líneas de fuga, umbrales, intensidades, paradojas, variaciones de nivel sobre planos y estratos que, al igual que ese mapa llamado *Guernica*, colocan casas y ventanas y ventanas de casas de frente a una exterioridad múltiple que ya no está separada de la mítica interioridad.<sup>500</sup> El cosmos como madriguera, el espacio como rizoma habitado ya no por un sujeto a la manera de la Modernidad sino por conjuntos de intensidades que territorializan, des-territorializan y re-territorializan absolutamente todo según el devenir de sus movimientos, he aquí el programa a seguir. Si el problema principal en esta idea de espacio sin adentro ni afuera radica en la posibilidad de reconocer que algo es habitable, la respuesta que desde Deleuze y Guattari podemos encontrar tiende a reconocer en el movimiento ese lugar, ese cosmos en el que no sólo las cosas pueden ser posibles, sino que caminan, se desplazan, sin una jerarquía ordenada desde la significación. Construir, habitar, pensar, serán acciones posibles en la medida que el movimiento haga de las casas madrigueras, y de los caminos, líneas de fuga que permitan a los seres humanos (o lo que quede de ellos) escapar de simbolizaciones rígidas que como hemos visto, a veces nos convierten en cucarachas.

---

<sup>499</sup> Delauze, Gilles y Guattari, Félix. *Kafka, por una literatura menor*. Ediciones Era. México. 2008. pág. 17.

<sup>500</sup> Se pregunta Benjamin en el libro de los Pasajes: ¿Por qué cuando la mirada se dirige a una ventana va a encontrarse de modo invariable con alguna familia mientras come, o también con un hombre solitario puesto frente a una mesa, dedicado a misteriosas nimiedades bajo la lámpara que cuelga sobre él? Dicha mirada, responde, viene a ser la célula a partir de la cual tiene origen toda la obra de Kafka. Benjamin, Walter. *Libro de los Pasajes*. Akal. Madrid. 2005.

## Más allá del espacio

### Por una geografía de las relaciones intersubjetivas

#### El espacio en Walter Benjamin. Una aproximación.

Una vez realizada una exhaustiva caracterización del espacio para la llamada Geografía de la percepción, es posible tejer de manera más fina conceptualizaciones que nos permitan comprender relaciones comunes intersubjetivas en otros ámbitos de interpretación política. Para esto recurriremos de nueva cuenta a las ideas de Walter Benjamin. El reto de este apartado consiste en tender un puente que enlace la tendencia *benjaminiana* de lectura de la realidad basada en el tiempo y la historia, con postulados cuya naturaleza fundamental radiquen en dimensiones espaciales. Si bien la apuesta es arriesgada, es posible que, de ser exitosa, pueda llevar el análisis político de Benjamin a otras formas de entender y trabajar distintos temas de este ámbito. Para realizar esta empresa retomaremos una serie de conceptos básicos de la obra *benjaminiana* que a nuestro parecer pueden ser llevados al análisis espacial. Es de nuestra opinión que una *política del espacio* a partir de Benjamin puede abrir nuevas posibilidades de entendimiento colectivo sobre todo si tenemos en cuenta que la relación entre el tiempo y el espacio es una constante en el pensamiento occidental. Desde Kant, hasta Heidegger, pasando por Hegel, Nietzsche y Bergson, esta unión ha sido motivo de múltiples debates. Si bien para ellos el tema del tiempo ha sido una constante en su obra, el espacio les ha aparecido igualmente como un asunto no menor en el cual se juegan temas de vital importancia tales como la epistemología, la moral, la estética y la política. Una rápida revisión del trabajo sobre temas políticos de estos autores nos dejará ver que no hay un análisis en esta materia que no retome estas dos dimensiones. Más allá de las tendencias particulares de cada autor (que pueden dar peso a una sobre otra), este par de conceptos viajan de manera paralela en la construcción conceptual de los autores. Benjamin no es la excepción. Para nuestro autor, en textos como *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, *el Libro de los pasajes*, *Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo*, *Las tesis sobre el concepto de historia*, etc., el tema del tiempo va entrelazado al espacio y sus



dimensiones fácticas. Si bien es relativamente fácil concluir que Benjamin da un mayor peso al tiempo en sus reflexiones, el espacio es un asunto que nunca queda de lado. Es por esto que surge la necesidad de explorar algunas ideas fundamentales dentro del amplio espectro que constituye su obra, con la finalidad de analizar si es posible llevar algunas *formas* conceptuales de raigambre temporal-histórico a investigaciones sobre el espacio y sus consecuencias en coyunturas políticas e incluso sociales. De ser estas intuiciones plausibles, desde la teoría *benjaminiana* se podría reforzar el análisis crítico de la cultura, la identidad, y en general las ideas que constituyen la condición de posibilidad para la política y el desarrollo.

### El *flâneur* todo el tiempo camina

El primer elemento que retomaremos para construir este vínculo entre tiempo y espacio lo podemos reconocer en la figura del *flâneur*. Como hemos mencionado antes, la figura del *flâneur*, del paseante, del vagabundo, es esencial en la obra de Walter Benjamin. Es este el encargado de traer a la luz un incontable número de objetos y situaciones que son pasados por alto por el común de los sujetos. Este paseante, errante sin rumbo fijo, hemos dicho, posee una *conciencia geológica* que todo el tiempo lo hace detenerse ante las variaciones más insignificantes del territorio, sean estas pequeñas cosas como miradas y gestos o grandes construcciones como edificios, plazas o avenidas. En la mirada del *flâneur* se deposita una *capacidad de apertura* de mundo que por lo general está vedada a los demás integrantes de la sociedad. Esta mirada que no puede ser abstraída de su tiempo, es sobre todas las cosas una mirada espacial. El *flâneur* abre el mundo apropiándose de una lectura que construye espacio y realidad a la vez que delimita territorios y que, en estos movimientos, territorializa y desterritorializa toda una gama de sentidos y significados. Quizá el texto donde queda plasmada de mejor manera la importancia de este vagabundo es en el llamado *Libro de los pasajes*. En esta compilación de notas y reflexiones de Benjamin editada por Rolf Tiedemann, podemos encontrar apartados enteros en los que nuestro autor hace un análisis espacial (específicamente de la ciudad de París), que conjunta tanto fenómenos del pensamiento como asuntos políticos e incluso morales. Uno de los ejes conductores del citado texto consiste en analizar la vida económico-cultural de la ciudad francesa fijando la mirada en los denominados *pasajes*.

Estos, que en realidad podemos encontrar aún en nuestros días en cualquier ciudad moderna<sup>501</sup>, tenían como objetivo mostrar una serie de productos de consumo y moda a los habitantes de las ciudades en plena modernización. Sus parroquianos, generalmente miembros de la clase burguesa, poseedores de un excedente económico claro, paseaban y eran poco a poco absorbidos por la industria del consumo que incipientemente se apoderaba de la mentalidad económica de su tiempo. Estos pasajes, construcciones cien por ciento espaciales, sirven a Benjamin como un referente de la forma en la que la transformación cultural de su época se iba dando. Para nuestro autor los pasajes son un territorio paradójico que constituyen (a la manera del *Guernica*) tanto casa como calle, adentro como afuera, y en tanto esta paradoja, son semejantes a una ciudad e incluso a un pequeño mundo.<sup>502</sup> Poblados de mercancías ya fetichizadas, los pasajes daban la impresión de tener cierta calidez que hacía que los paseantes se sintieran como en casa, como rodeados de un ambiente familiar al que podrían tener acceso siempre y cuando pudieran costearlo. Esta impresión de falsa pertenencia puede (aun en nuestros días) ser pasada por alto, sin embargo, para Benjamin el *flâneur* puede ver un poco más allá y descubrir algunos puntos contradictorios. De su mano podemos reconocer cómo un espacio eventualmente va convirtiendo al mundo en una zona de fantasmagorías desatadas. Una versión del mundo en concreto, un sitio, puede relatar de manera clara la forma en la que el mercado ha transformado la realidad en un inmenso contenedor de mercancías, que al convertirse en fetiches dibujan un calco impresionante de las formas en las que la sociedad se dirige o debería dirigirse. Los pasajes, el mundo de las fantasmagorías, se convierten en el *anverso* del mundo del *flâneur* que absorto (y con cierta lejanía, dado que no posee recursos para comprar de hecho nada), contempla cómo un sistema de acomodos espaciales, cómo un pedacito de territorio, transforma todo el entramado de relaciones políticas de su época (anverso caracterizado como *homo consumus* que a manera de multitud se agolpa en los pasajes buscando su pedazo de mundo, o en todo caso, un acceso al mundo que inevitablemente lo circunda y absorbe).<sup>503</sup> Así, el *flâneur*, el cuerpo del *flâneur*, es una bisagra entre los pasajes, el lugar quieto, amable y fantasmagóricamente familiar, y las calles. Escribe Benjamin: comercio y tráfico

<sup>501</sup> En la Ciudad de México aún sobrevive el *Pasaje Iturbide*, en pleno Centro Histórico.

<sup>502</sup> Benjamin, Walter. *Libro de los pasajes*. Akal. Madrid. 2005. pág. 69.

<sup>503</sup> El reverso, por cierto, será el *homo faber* diagnosticado bellamente por Marx en su polémica con Franklin.

son los dos componentes de la calle. Pero resulta que el segundo ha desaparecido en los pasajes. Su tráfico es rudimentario. Es sólo calle ávida de comercio, que únicamente se presta a despertar los apetitos. Porque en esta calle los jugos dejan de fluir, la mercancía prolifera en sus márgenes descomponiéndose en fantásticas combinaciones, como los tejidos en las úlceras. El *flâneur* sabotea el tráfico. Tampoco es comprador. Es mercancía.<sup>504</sup> Maestro en el arte de las multitudes, testigo de la disolución de estas, eterno viajero, el *flâneur* y su conciencia geológica analizan el espacio al mismo tiempo que construyen el programa de investigación del futuro.<sup>505</sup> Nunca como en Benjamin es claro que la vocación de investigación del espacio puede rastrear en el territorio las circunstancias y las consecuencias que dan paso a la construcción de una forma de entender la realidad, esto es, de una cultura determinada. Pareciera que al *flâneur* no lo precede nada, que está ahí para dar cuenta con su propio cuerpo que el espacio y los territorios se construyen caprichosamente solo siguiendo el ritmo de las fantasmagorías que recorren el espíritu de su época. Tan es así que Benjamin llega a señalar: ¿No se obtendría una película apasionante a partir del plano de París, del desarrollo cronológico de sus distintas imágenes, de condensar el movimiento de calles, bulevares, pasajes y plazas durante un siglo en un espacio de tiempo de media hora?, ¿y qué otra cosa hace el *flâneur*?<sup>506</sup>

Para Benjamin es claro que el espacio no es un contenedor fijo, inmóvil, vacío, que hay que llenar o que de hecho es llenado de manera natural. A lo largo del *Libro de los pasajes*, nuestro autor establece un diálogo directo con un territorio en especial al que analiza en distintas escalas. El París de Benjamin no es otra cosa que un conjunto de planos sobre planos que ha sido territorializado, desterritorializado y reterritorializado a partir del movimiento fino de la historia y el espacio. París arcaico, París de catacumbas, París de demoliciones y ocasos, tendrá en los inicios del siglo XX la oportunidad de reformularse y contrastar en el ámbito de lo político las aspiraciones del aún agonizante Antiguo Régimen y la explosión inacabada del capitalismo tardo moderno. Es tal la fascinación de esta

<sup>504</sup> Benjamin. *Op. cit.* pág. 77

<sup>505</sup> Un ejemplo muy bello del andar de estas figuras errantes lo podemos encontrar en Gustave Caillebotte, quien en su cuadro *Calle de París en un día de lluvia*, plasma distintos paseantes cuyas miradas se dispersan lánguidamente por los elementos de la ciudad.

<sup>506</sup> Benjamin. *Op. cit.* pág. 110.

ciudad en nuestro autor, que en un giro antro-po-geográfico inesperado llevará sus descubrimientos itinerantes a la metáfora del inconsciente. En la antigua Grecia, señala, se enseñaban ciertos lugares que descendían al submundo. Nuestra existencia despierta también es una tierra en la que por lugares ocultos se desciende al submundo, una tierra repleta de secretos lugares donde desembocan los sueños. Todos los días pasamos por ellos sin darnos cuenta pero, apenas nos dormimos, recurrimos a ellos con rápidos movimientos, perdiéndonos en los oscuros corredores. El laberinto de casas de las ciudades equivale durante el día a la conciencia; los pasajes (que son las galerías que conducen a su pasada existencia) desembocan de día, inadvertidamente en calles. Pero a la noche, bajo las oscuras masas de edificios surge, infundiendo pavor, su compacta oscuridad, y el tardío paseante se afana por dejarlos atrás, si acaso le habíamos animado a un viaje a través del estrecho callejón.<sup>507</sup> Este laberinto que puebla de intensidades tanto el cuerpo como la mente, conducirá al vagabundo a tiempos y espacios distintos, ya presentes, ya desaparecidos. En el recorrer de sus calles, avenidas, pasillos y pasajes, encontrará de manera viva el texto histórico que más allá de estar encerrado en un libro, aparecerá a manera de *mapa*, conduciendo en sus rutas al pasado más profundo, al presente más íntimo o incluso al futuro. Benjamin señala magistralmente (como más tarde lo hará Paul Auster) que cierta embriaguez se apodera de quien ha caminado por un largo tiempo por las calles sin ninguna meta. Y en verdad parece ser cierto, la experiencia que recorre al cuerpo de los seres humanos cuando construyen devenires múltiples en calles y avenidas (ya sea de la propia ciudad como de ciudades extranjeras), es un insumo poco cuantificable pero que de cualquier manera da cuenta de una vivencia epistémica y estética sin igual, diríamos, similar a la embriaguez. La *dialéctica del callejeo* que bien caracteriza Benjamin, construye un aparato conceptual que aunque poco hereda del método científico, abre posibilidades político-estéticas de alto orden. Dicha dialéctica que nuestro autor caracteriza como, por un lado ser mirado por todo y por todos, ser el sospechoso, y por otra ser inalcanzable al ser totalmente ilocalizable y encontrarse escondido, es la materia prima del movimiento cosmopolita que antes caracterizábamos con Yi-Fu Tuan. Esta forma de estar sin estar, de ser sin ser, de poseer una *identidad acuática* que se transforma en tanto se transforma en *lugar* que pisamos, puede en los inicios del siglo XXI dar algo de luz sobre los fenómenos culturales que tan

---

<sup>507</sup> Benjamin. *Op. cit.* pág. 111.

concienzudamente analizamos y que al parecer han acabado sin darnos respuestas. Cambiar el epicentro del análisis de lo fijo a lo móvil, parece ser la intención del vagabundo que aparece y desaparece tal y como puede aparecer y desaparecer el migrante o el transterrado. Al frente en la batalla parisina no sólo estaría Baudelaire, sino también Proust, Joyce, Picasso, Tuan, Auster, Kafka, Arendt, Deleuze y los doscientos millones de seres humanos que esta noche no duermen en su casa, su lugar. La estética de la calle que no es otra que la estética de la Geografía, de la Geología, de los ritornelos, y en general del espacio; cambia el lugar del lugar, el hogar del hogar, la casa de la casa, al territorio del *flâneur*, a las calles. Las calles (ahora convertidas en espacio), sostiene Benjamin, son la vivienda del colectivo. El colectivo es un ente eternamente inquieto, eternamente en movimiento, que vive, experimenta, conoce, y medita entre los muros de las casas tanto como los individuos bajo la protección de sus cuatro paredes.<sup>508</sup> Si bien, como decíamos, el método científico ha sido invalidado por la espacialización que construye el vagabundo, con sus recorridos se libera la vista, la visión detectivesca del *flâneur* que ayer como hoy tiene como objetivo recoger los desechos, observar la constelación de miradas y gestos, para realizar el sueño del movimiento en el laberinto que hemos construido aun sin darnos cuenta.

Erraje, geología, apertura, desterritorialización, pasajes, laberintos, paradojas, fetiches, fantasmagorías, anversos, planos, mapas, calcos, embriaguez, vivencias, todos estos conceptos espaciales asoman su mirada sobre el tiempo y evitan una lectura unidimensional de la política en Occidente. Si el *flâneur* ha de ver, ha de ser a costa de portar este arsenal estético para distinguir tanto el peligro como los estados (ya territorializados) de excepción. Al *flâneur* le es claro que la cultura sedimentada en un espacio vacío, produce monstruos con los sueños que ha pergeñado.

Regresando a las *Tesis sobre el concepto de historia*, podemos encontrar en estas un poco de luz que fortalezca nuestra lectura espacial sobre las preocupaciones políticas *benjaminianas*. En primera instancia, recurriendo a la Tesis IX, podemos reconocer (muy cercanos a Yi-Fu Tuan), que de nueva cuenta el cuerpo nos aparece como la síntesis que habrá de abrir el mundo del cosmos y del lugar. La moda, señala Reyes Mate, es un habitar espacial que concierne en primera instancia al uso del cuerpo y sus acaeceres. La

---

<sup>508</sup> Benjamin. *Op. cit.* pág. 428.

fantasmagoría, el fetichismo y el consumo se sujetan no sólo de manera mental en los seres humanos, sino que, por el contrario, dejan una marca constante en sus cuerpos y las relaciones de estos con otros cuerpos. Hemos sido tatuados en lo más íntimo por objetos que multiplican su significante y develan la barbarie de la cultura.<sup>509</sup> Si como hemos visto, espacio es cuerpo, el espacio que refleja la fantasmagoría no puede ser diferenciado de sus consecuencias sobre el cuerpo. Como bien lo señala la Dra. Amanda Núñez, un cuerpo es una relación inseparable de un *poder ser afectado*, esto es, una relación geográfica que implica tensión entre una correlación de fuerzas de dominio.<sup>510</sup> Habría, igualmente, según la Tesis XI un importante sometimiento de la individualidad que apela a la sustitución de la *experiencia* por la *vivencia*, esto en una serie de cuerpos que son ya habitados por un sistema de producción y una cultura vinculada a este. Caminando, habitando los pasajes, es claro que la apropiación cultural de los cuerpos (o ya sistema de cuerpos), necesita un referente espacial que haya situado todo el plexo de fantasmagorías que los seres humanos consumirán en su andar por el mundo. Si bien la historia da muchas claves, el espacio es donde se materializan las intenciones fantasmagóricas, y es el *flâneur*, el vagabundo, el encargado de deconstruir este andamiaje ideológico con sus paseos y odiseas. A él le es claro que todo documento de cultura es un documento de barbarie, pero de igual forma le es claro que el problema de la transmisión recorre el cuerpo, como se recorre el espacio, la ciudad y el laberinto. El vagabundo no olvida. Retiene en su memoria y en su texto, que como ya hemos visto no es sino un mapa, para que el tiempo no se vacíe y para que el lugar no asalte al espacio con su liturgia de inmovilidad y quietismo. Por último, según la Tesis XVII el *flâneur* es aquel que puede concretar el programa redencional de la política en Benjamin. El *flâneur* no sólo no olvida, y no sólo es capaz de detectar los estados de excepción, sino que es él el que puede hacer saltar una determinada época del curso homogéneo de la historia: hacer saltar una vida de una época y una obra de una vida. A la manera de los estratos postulados por Joyce en *El retrato del artista adolescente*, el vagabundo es el mago, el que para el tiempo y el espacio, el que

---

<sup>509</sup> El tema de la moda es una constante preocupación en el siglo XX. Autores como Roland Barthes y Gilles Lipovetsky entre otros, han hablado de ella como un elemento importante en el conocimiento de las prácticas sociales globales.

<sup>510</sup> Núñez, Amanda y Oñate, Teresa. "Cuerpo-Mente-Mente-Cuerpo en la Filosofía de Gilles Deleuze". En *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*. UNED Ediciones. Madrid. 2002. pág. 266.

hace obrar la fantasía deteniendo y equilibrando el tiempo sin otra finalidad que peinar a contrapelo el decurso de la historia. Espacio y lugar, cosmos y hogar, todas estos planos son los que el *flâneur* habita.

### Espacio y tiempo en Benjamin: el tren siempre se dirige a alguna parte.

*En las escalerillas barridas por el viento de la torre Eiffel, o mejor aún, en los brazos de acero de un Pont Transbordeur, se encuentra la vivencia estética básica de la edificación de hoy: las cosas fluyen a través de la fina red de hierro que queda tendida en el espacio: barcos, mar, casas, mástiles, paisaje, puerto.*

**Walter Benjamin**

Otra consideración importante para Benjamin que resulta pertinente en esta interpretación, tiene que ver con la diferenciación entre un tiempo pleno y un tiempo vacío. Como se mencionó anteriormente, para nuestro autor existe un problema mayor en la forma en la que tradicionalmente concebimos el tiempo. Según él, la tradición histórica de la cultura ha tendido sistemáticamente a recuperar la idea del pasado como algo inmóvil y fácticamente dado. El tiempo pasado que ocupa las “Historias Universales” no sería sino un tiempo anecdótico que en realidad nos dice, al igual que una prostituta, lo que queremos escuchar. El pasado de esta manera es un ente muerto, carente de toda posibilidad de redención que nos condena a aceptar, sin cuestionar, el rumbo de los acontecimientos que se configuran como presente. Las voces de los muertos quedan aplastadas debajo de una pesada losa de olvido y perene conformismo. La realidad así, nos aparece como una fatalidad imposible de revertir. En este *tiempo vacío* u *homogéneo*, las tradiciones y la herencia no son más que imponentes sistemas de opresión que se encargan todo el tiempo de determinar la lectura tanto del presente como del futuro. Ante esta idea de tiempo vacío, Benjamin propone un *tiempo pleno* en el cual las ausencias se hacen presentes y se recupera todo aquello que ha quedado aplastado por las ruedas del carruaje cultural de los así llamados triunfadores. Este tiempo pleno, que en sí mismo exige la realización de un nuevo sujeto histórico, epistemológico, estético y político,

recupera las experiencias perdidas y se sitúa al margen de los desarrollos culturales pudiendo diagnosticar los estados de excepción corrientes en nuestra realidad. Donde todos ven grandeza fruto del progreso histórico o sabiduría producto de la riqueza cultural de alguna organización étnica, el sujeto portador de un tiempo pleno ve, al igual que el Ángel de la historia, ruinas, cadáveres y cadáveres sobre las ruinas de la cultura y la civilización. El tiempo pleno entonces, es un tiempo vivo que recupera las excepciones e invierte la lectura histórica canónica. En tanto invierte la historia, puede desarticular el relato cultural y dar voz a los que la han perdido, desde los humillados de todas las épocas hasta los muertos que de pronto aparecen exigiendo una justicia que hasta ahora había sido olvidada. Quizá la característica más importante de este tiempo pleno es que se presenta en todo momento como un *tiempo posible* cargado de *instantes revolucionarios* que pueden transformar lo establecido, proponiendo un cambio radical en todo cuanto existe. Ahora bien, dada esta importante distinción entre dos tiempos contrarios y no reconciliables, ¿podemos hacer una lectura similar con el espacio?, es decir, ¿será posible postular una diferenciación entre *espacio vacío* y *espacio pleno*?, ¿de ser así, cómo sería esta diferenciación y qué consecuencias acarrearía? Para contestar estas preguntas es necesario recordar la caracterización de *espacio* y *lugar* que hemos venido trabajando hasta ahora. En primer lugar, es menester ubicar en términos espaciales dónde se localizaba el quietismo y la inmovilidad, para así ubicar el posible movimiento de apertura. Como mencionamos antes, la figura espacial que más se asemeja al régimen de lo dado es lo que hemos denominado el *lugar*. Según la caracterización realizada al principio de este capítulo, a partir de la obra de Yi-Fu Tuan, la idea de lugar nos remite a un sitio seguro, de resguardo y confort que podemos ejemplificar con la casa, la familia, la nación, el terruño y en última instancia con el hogar. Este hogar, a pesar de las múltiples escalas en las que se presenta (miradas, gestos, padres, familias, etnias, identidades, etc.) significa una *pausa*, un detenerse, que valida las seguridades establecidas y de hecho finca sobre ellas una identidad y una cultura. Al hacerlo, se coloca de espaldas al cambio y rechaza la posibilidad de modificar lo dado. Este *sitio* particularmente *olvida*, pues la sola idea de cambio detona un sentimiento de descobijo e intemperie. Estas características bien pueden ser empatadas con lo que Benjamin denomina tiempo vacío, pues más que impregnar de posibilidad y redención a los sitios, postula iconos tradicionales en los cuales el pasado vuelve a aparecer como una prostituta que finge, simula, estar todo el tiempo de nuestro lado, cuando de sobra sabemos que no es así. Si bien hemos caracterizado al lugar como



un momento de reflexión, esta no es capaz, no podría, ir más allá de lo “real” dado que no puede inscribir a nivel cultural nada, sin el riesgo de romperlo todo. En este sitio carente de movimiento, los muertos permanecen muertos (por más culto que se les rinda) y la fatalidad se impregna en el mecanismo de transmisión. Los llamados usos y costumbres, ratifican el orden de la tradición y pugnan por la conservación del *status quo* del mundo en tanto sistema de significados cálidos y armoniosos. Bajo la mirada del lugar, pareciera que todo está ahí, víctima de un consenso inmemorial que no recupera las posibilidades de transformación.<sup>511</sup> Cuatro fenómenos fundamentales pueden leerse desde esta caracterización del espacio vacío:

1. La imposibilidad de realizar una espacialización del mundo, en tanto el lugar se aferra constantemente a establecer identidades invariables en el contexto de un tiempo mítico (vacío) que ha de antemano colocado a los sujetos en un lugar incuestionable.
2. La imposibilidad de reconocer los estados de excepción culturales en sí mismos, en tanto su mirada no puede ir más allá de la casa. Esto es, la mirada que se suele plantear desde el lugar es una que privilegia la vivencia sobre la experiencia y que al establecer patrones fijos deja de lado todo aquello que no le es consustancialmente *propio*<sup>512</sup>. La mirada del lugar difícilmente reconocerá la experiencia, por ejemplo del sufrimiento, dado que ella misma valida los cánones imperantes. Sólo puede ver lo que plantea y lo demás, por principio, le está vedado o es simplemente rechazado. Con un lugar, con un hogar integrado en todos sus *límites*, difícilmente habrá un *peinar a contrapelo* aceptado que establezca márgenes. De hecho el problema del lugar, del hogar, como quedó asentado con Yi-Fu Tuan, es que en sí mismo valida los límites y no permite aceptar siquiera la existencia de márgenes. Sin márgenes es virtualmente imposible reconocer ningún estado de excepción, solo a costa de denominarlo “diferente” o incluso extraño. Este microfascismo que en términos culturales no se encuentra en plena superficie, es precisamente el que Benjamin remarca con su idea de tiempo vacío. El tiempo vacío no solo ignora el margen, sino que sistemáticamente niega toda *lógica*

<sup>511</sup> En el mejor de los casos, únicamente *opone* su entramado total a los otros entramados, en lo que muy sospechosamente podemos denominar *resistencia*.

<sup>512</sup> *Lo propio*, que como hemos visto con Alberto Sucasas, constituye el eje político principal de la identidad.

distinta posible. Es menester insistir que aunque el lugar, el hogar y la cultura suelen colocar en un lugar especial a los muertos, generalmente es a nivel de olvido, dotándoles de *potencias diferenciadas* que en poco se parecen al obrar político factico de su vida *normal*. Parece una obviedad, pero es imposible pensar una cultura desde la misma cultura, la prueba de ello es precisamente testimonios como el de Walter Benjamin, Hannah Arendt, Theodor Adorno, Max Horkheimer, Primo Levi, Jean Améry, Elie Wiesel, Jorge Semprún, etc., testigos marginales de su cultura, su tiempo y por lo demás, de su “tierra”. Ellos supieron bien que lo que llamamos “real” obedece a una idea fija de tiempo, pero también de espacio, ensimismada e hipnotizada por la familiaridad y la tendencia al seductor cobijo.

3. Paradójicamente, la imposibilidad de suspender el tiempo, en tanto el movimiento ha sido negado. Para Benjamin es necesario suspender el tiempo para romper con el eje de necesidad pasado-presente-futuro. En el espacio vacío, en el hogar, la lógica de los acontecimientos fundan referentes sistemáticos. Esta lógica más que responder al movimiento por sí mismo, responde a la necesidad de encontrar en el *aquí*, una certidumbre inamovible. Podemos utilizar la analogía que propone Reyes Mate sobre el historicismo como conjunto de *fotos*, para apoyar esta consideración. Uno de los baluartes fundamentales del lugar es la presentación iconográfica de los sitios a los cuales los recuerdos son encadenados. Las fotos, que en sí mismas carecen de movimiento, fijan un pasado necesario para toda lectura del presente. Pareciera que el lugar, anclando al “necesario” presente, decreta la imposibilidad de la relación de los sujetos con un tipo de pasado distinto. En otras palabras, el espacio vacío, parece, a la manera de Agamben, una paradójica estancia de tránsito “detenido”, invariable, que determina el futuro. El movimiento así queda aplastado por el quietismo propio de una sonrisa en el álbum familiar.
4. El establecimiento de nexos históricos causales, en tanto la *lógica del lugar* se expresa como necesaria. Como habíamos mencionado, no hay cultura sin un orden explícito del funcionamiento de la mayor parte de los entes posibles. Este orden, que al dar seguridad fija las distintas perspectivas, necesita de una orientación causa-efecto para poder responder a todas aquellas anomalías que de cuando en cuando se presentan. Es el orden causal de los hechos históricos y del movimiento territorial, lo que impide cualquier instante revolucionario que trate de cambiar el orden *objetivo* de las cosas.

Dicho lo anterior, ¿cómo podríamos entender un *espacio pleno*? Recurriendo de nueva cuenta a lo postulado atrás, el espacio en su caracterización fundamentalmente de apertura, podría sernos de utilidad, sobre todo si ponemos el acento en el *movimiento*. Espacio, habíamos dicho, es movimiento. Más que postular un sitio cerrado, inmóvil, la principal característica del espacio es que es un acontecimiento de libertad que posibilita la creación de distintas realidades. Apelando de nueva cuenta a Tuan, pero también a Heidegger y a nuestros autores de la Geografía de la Percepción, podemos encontrar en la idea de espacio afinidades con lo que Benjamin denomina *tiempo pleno*. Intercambiando el *ahora* por el *aquí*, podemos entender que la construcción del espacio diseña de manera paralela rutas en mapas que al cambiar de plano, de escala, cambian de naturaleza. Si con Heidegger habíamos dicho que nada está simplemente ahí, que nada está arbitrariamente colocado, echando mano nuevamente de la cita que Reyes Mate hace de Franz Rosenzweig, podemos afirmar que, aunque todos tenemos una casa, todos somos más que la casa y en tanto tal, podemos irnos de esta, conocer otras lenguas, y otros valores que nos saquen del provincianismo que tanto teme, justificadamente, la razón ilustrada del hombre moderno.<sup>513</sup> Todo viaje, toda ruta, significa ponerse en una situación en la cual el margen es la constante. Siendo parte de todo y a la vez de nada es cómo es posible ubicar los riesgos y peligros de la vinculación a la tierra y el hogar. Pareciera que los micro fascismos quedan descubiertos cuando el movimiento toma el control y el mando de la intencionalidad humana. Las cadenas del movimiento lógico del espíritu se revelan cuando el espacio se llena de fragmentaciones y los pequeños trozos de mundo estallan fuera de la jerarquización de la casa. Uno es apenas es una cosa cierta, dice el poeta, y en la acción del movimiento parece ser verdad tan singular afirmación. El espacio vacío y homogéneo cargado de la necesidad de la *lógica fotográfica* del progreso y la tradición se desarticula cuando la temida vulnerabilidad se constituye en la base (la calle) por la que habrá de andar el sujeto *benjaminiano* marcando direcciones y habitando rutas distintas. Por un momento el progreso del tiempo y la necesidad del hogar pueden hacer *epojé* para lograr sucumbir al asombro que los márgenes suponen. Ante la línea casi consanguínea de las cosmologías territorializadas, el rayo del que nos hablaba Heráclito<sup>514</sup>, ilumina con su luz

<sup>513</sup> Rosenzweig, Franz. En Reyes Mate. *Op. cit.* pág. 99.

<sup>514</sup> Τὰ δὲ πάντα οἷα κίζεῖ Κεραυνός. Heráclito. Fragmento (B64).

un espacio crítico que no da por sentado absolutamente nada. En el espacio pleno es, como podemos ver, donde se debería ejecutar mayormente la política.

En un par de textos, Benjamin relata dos historias que aunque separadas por algunos años, resultan coincidentes para nuestra interpretación. En la Tesis XV, nos cuenta la historia de unos revolucionarios franceses que en el contexto de la lucha armada dispararon contra los relojes de las torres queriendo con esto cambiar radicalmente de un régimen temporal a otro. Esto es, en la coyuntura de un mundo nuevo, la destrucción de los calendarios y demás símbolos que fijan el tiempo vacío, debían ser transformados cambiando el orden de los días festivos y las fechas celebres. Por su parte, en el *Libro de los pasajes* habla de igual forma de otro grupo de revolucionarios que propuso transformar la ciudad de París en un mapamundi cambiando el nombre de todas las calles y plazas por nuevas denominaciones tomadas de lugares y objetos notables del mundo.<sup>515</sup> ¿Qué pasaría si hacemos una analogía de los calendarios (signos temporales) por mapas (devenires espaciales)?, ¿qué puede resultar si en lugar de fechas religiosas o seculares, analogamos entrecruzamientos de rutas, calles o incluso pasajes? Si el tiempo vacío puede ser anclado a un espacio vacío cuya característica fundamental es que ve al espacio como un contenedor inmóvil y fijo, es posible pensar que el tiempo pleno se puede anclar al espacio pleno lleno de rutas, cruces, encuentros y asombros diversos. Bajo estos términos, destruir un calendario o un reloj sería tanto como destruir un calco anquilosado del mapa inmanente que en todo momento presenta un movimiento incesante. Mapas sacros *versus* mapamundis, guías Roji *versus* agenciamientos colectivos de enunciación, en un cuerpo sin órganos espacial que sustituye planos fijos por planos de inmanencia sujetos sólo al devenir de las colectividades humanas. El mismo Dios (que como nos dijo Yi-Fu Tuan era el cosmos del mundo) recorriendo su obra de la mano de una brújula marginal. El llamado principio constructivo de Benjamin nos aparece andando nuestros caminos y poblando nuestras rutas. Si el presente, como lo señala en la Tesis XVI no es más que encuentros, porque no pensar estos encuentros en mapas o trayectos que, como indica Luz Aurora Pimentel sobre el *Ulises* de Joyce, pueden ir de la seducción a la culpa.<sup>516</sup> Si como señala Benjamin en la Tesis XVIIa, no hay un instante que no lleve consigo una oportunidad

<sup>515</sup> Benjamin. *Op. cit.* pág. 516.

<sup>516</sup> Pimentel, Luz Aurora. *Las rutas de la culpa y de la seducción en el Ulises de James Joyce.*

<<http://www.lpimentel.filos.unam.mx/sites/default/files/textos/rutas.pdf>>

revolucionaria, porque no pensar que no hay un sólo espacio (un sólo movimiento) que no cuente con las mismas características. Espacios nuevos, oportunidades nuevas, soluciones nuevas a problemas distintos, el espacio pleno cuenta con la capacidad de apertura que abre estancias e instancias llenas de posibilidades aquí y ahora. Valor absoluto del espacio, del aquí, contra el espacio vacío del contenedor que inmoviliza todo lo que toca. En general la historia no como un nexo causal sino como un mapa rizomático, esquizofrénico, que no jerarquiza, no significa, y por lo demás, ha perdido por completo políticamente su organización.

### Las políticas del espacio I: identidad y fantasmagoría

Con lo antes dicho, ¿cómo podríamos entender una política del espacio en Benjamin? Una primera respuesta tiene que ver, de nueva cuenta, con la posibilidad redencional mesiánica. El ángel de la historia que es arrasado por el progreso, establece una llamada política que interpela la cultura y la fascinación humana de esta. Cuestionando el progreso y la tradición, que no es otra cosa que cuestionar al vacío, el ángel intenta colocar en el tiempo y su lectura, la base para todo entendimiento posible del mundo. El programa del pensamiento ha de pasar forzosamente por una crítica a la visión homogénea del tiempo y sus mostraciones. Ante este panorama Benjamin en la Tesis X nos habla de la necesidad de tomar *distancia* prudente de las cosas que han sido establecidas por el mundo-progreso. Ser como un monje, señala, que a pesar de estar en todo momento imbuido en una cultura puede dar testimonio de la barbarie. De raigambre nómada, este monje se coloca en un espacio distinto que observa en el mundo la posibilidad de la redención en la cual la unificación del mundo llega a sí. El mesianismo espacializado nos da la posibilidad de pensar esta unificación introduciendo en la historia y el territorio fragmentaciones y recurrencias, expectativas y estallidos que disloquen el espacio vacío, el contenedor esencial y permitan dar pautas para nuevos tipos de relaciones intersubjetivas con el trasfondo del tiempo y el espacio ocupados de ausencias y virtualidades. La anhelada redención, el derecho a la felicidad frustrado, aparece como posible a partir de estos monásticos distanciamientos que cada vez se imponen de manera más necesaria en las sociedades actuales. La irrupción del espacio, que renueva las expectativas de los hombres en sus hogares, así como la posibilidad de alterar el orden de lo determinado, de lo dado,

dan un dinamismo esencial a la política intersubjetiva en momentos en los cuales el régimen de la identidad histórica homogénea convoca los programas y manifiestos emancipatorios en el mundo entero. Nunca como ahora el programa mesiánico de Benjamin puede acceder al ámbito del espacio construyendo nuevas rutas en las cuales los pequeños cambios que anuncian la llegada del Mesías, puedan darse o por lo menos, muy *benjaminianamente*, mostrarse. Así, una de las preguntas que ha recorrido esta tesis, ¿cómo poder vivir juntos más allá de las identidades a partir de nuevas políticas intersubjetivas?, llega a un punto en el cual, por lo menos, se pueden diseñar algunas vías de escape, algunos puntos de fuga. Para Benjamin es claro que nada ha de darse por perdido, ni en el tiempo, ni, como hemos visto, en el espacio. Las relaciones intersubjetivas desde esta escuela del pensamiento se equilibran en la memoria, destruyen la empatía con el vencedor (sea este un vencedor actual como la globalización, o uno viejo como en el caso de los grupos étnicos) dinamizando un tiempo y un espacio en el que es posible leer lo que nunca ha sido escrito, es decir, recorrer lo nunca andado, dibujar en un mapa los caminos que han quedado olvidados tanto por la tradición como por la historiografía. La barbarie que tanto teme Benjamin y su escuela, el recorrido del carro triunfante de la historia, puede ser literalmente dinamitado desde otra lectura del tiempo, pero también del espacio, dado que este carruaje no sólo implica una historia, sino también una geografía que no distingue ningún tipo de variaciones. La identidad, el fetichismo y las fantasmagorías, caminan sobre la tierra sembrada de ideas justas, inmemoriales, que han demostrado fortalecer la barbarie y la catástrofe sobre el principio de esperanza y felicidad. Poniendo la suficiente atención es posible observar que el patrimonio cultural de las sociedades se pasea por las calles y los caminos con su manto de realeza, impresionando aún a las mentes más preclaras de nuestro tiempo.<sup>517</sup> Si como bien señala Reyes Mate, la cultura no es trigo limpio, es necesario ubicar sus movimientos espaciales para *avisar*, para mostrar, cuando el peligro se asoma y la brutalidad muestra sus fauces incluso en lo que tenemos ya determinado como familiar, propio o cálido. Pensemos por ejemplo en la Tesis primera. En esta tesis Benjamin señala la existencia de un sistema de conocimiento integral que supone dos estratos espaciales: un *afuera*, representado por el muñeco vestido a la turca con su pipa y demás aderezos, y un *adentro* representado por el

---

<sup>517</sup> Cfr. El segundo dilema de la propuesta de Lefebvre en torno a una política del espacio que encuentra David Harvey. Harvey. *Op. cit.* pág. 283.

enano jorobado. Esta alegoría claramente es una referencia espacial. En los diversos acontecimientos culturales: un juego de ajedrez, pero también una constitución, una ley de usos y costumbres, un cuadro célebre, una cosmovisión, etc., podemos leer el tiempo que les ha dado forma y consistencia, pero también podemos leer un sistema espacial de *adentros* y *afueras* en los cuales la sorpresa surge. Espacialmente hay en la cultura un anverso que se guía por sus propias reglas y sus propios mandamientos. La relación espacio-lugar es una, pero también tenemos la distinción cosmos-hogar, identidad-identificación, territorialización-desterritorialización, quietismo-flujo, contenedor-continente, etc. Todas estas herramientas pueden servir incluso para construir una metodología de análisis cultural, es decir, político, que nos de pautas para crear nuevos agenciamientos en relaciones intersubjetivas no guiadas por la identidad y la pertenencia, sino por la posibilidad y el movimiento. Construir una instancia de *posibilidad espacial* dista mucho de las construidas tradicionalmente desde el hogar, la casa y el arraigo. Leer las *Tesis sobre el concepto de historia* acompañados del *Libro de los pasajes*, deja un sentimiento de posibilidad para intervenir en los territorios a partir de lógicas distintas, no alineadas por el progreso, la cultura o la tradición. El tema de las ideologías puede ser puesto sobre la mesa con estas consideraciones dado el asombro que el espacio genera. La realidad cambia cuando la ausencia de centro se coloca en el análisis de la política y sus distintos temas. Los pendientes en el tiempo se concretizan en los territorios y viceversa. Esta política del espacio en Benjamin, propia de los vagabundos, de los marginales, devela el sentido y la dirección de las acciones tomadas e incluso puede avisar el rumbo que tomarán las diversas acciones políticas, gubernamentales y sociales. Las fantasmagorías se develan en toda su crudeza cuando el telón del hogar se recorre y el movimiento desnuda todo aquello que considerábamos válido o seguro. Esta política de ojos abiertos, de pesimismo alegre y constructivo, lleva a examen no sólo a la política, sino también a la ciencia, el arte, la moral, y en general las grandes categorías de construcción de lo humano. Las complicidades son puestas al descubierto cuando no existe ya un régimen de lo sólido que cimente rutas fijas de acción pública. Que nada se pierda, ni en el tiempo ni en el espacio; que nada se condene ni al progreso ni a lo estático; que la universalidad sea construida por fragmentos, por pequeñas oraciones o mínimos relatos; que se entienda que todo documento de cultura es un documento espacializado de barbarie. Estas son las enseñanzas básicas de la política del espacio del judío alemán Walter Benjamin.

### ¿Es posible una política sin sujeto? Por una geografía crítica de la cultura.

Pero, ¿qué tal si estos esfuerzos no fueran suficientes? ¿Acaso es posible pensar que la cultura, y sobre todo aquella que se ancla de manera directa a la Modernidad, puede dirigir el pensamiento de forma tal que lo antes postulado resulte suficiente? ¿Será acaso necesario crear otras formas de entender la realidad a partir de *conceptos* distintos? A esta serie de preguntas es necesario sumar otras tantas propias de la experiencia de vivir en nuestro tiempo. Ante los eventos denominados políticos que día a día atestiguamos ya sea por contacto directo o por las referencias de los medios de comunicación, ¿podemos decir que todos ellos son de la misma *naturaleza*, es decir, resultados directos de un proceso histórico que pueden ser leídos como *efectos* de *causas* en el sentido tradicional? Cuando presenciamos hechos tales como la violencia producto del narcotráfico, la crisis de la representación, la disolución de los espacios comunitarios, la imposibilidad de los ciudadanos para hacerse del poder político aún en instituciones democráticas, la pobreza, la marginación, etc., ¿podemos afirmar que se trata de problemas propios del devenir histórico de nuestra cultura? ¿O es que más bien enfrentamos fenómenos configurados de maneras nunca antes vistas? De ser afirmativa la respuesta a esta última pregunta, surgiría otra interrogante: de estar presenciando algo nuevo, ¿son suficientes las categorías y los conceptos analíticos heredados por la tradición? Si por un momento pensamos que de alguna manera no son suficientes estos conceptos, ¿podemos formular algunos nuevos? Y de ser posible, ¿cómo podríamos hacer para crearlos? Para tratar de responder estas preguntas echaremos mano de las consideraciones realizadas por Gilles Deleuze y Félix Guattari.

### El sujeto en Deleuze y Guattari: ¿cómo hacer un cuerpo sin órganos?

*Todo es política, pero toda política es a la vez macropolítica y micropolítica.*

Gilles Deleuze y Félix Guattari



Lo primero que debemos mencionar, a manera de introducción a las ideas de nuestros autores, es que el hilo conductor que seguiremos a lo largo de este apartado es su *crítica al sujeto* y la *subjetividad*, asunto que nos llevará de manera directa a interrogarnos por la sociedad, la política, la identidad y la cultura. Tanto para Gilles Deleuze como para Félix Guattari, existe en el pensamiento contemporáneo una marcada tendencia a dirigir los esfuerzos intelectuales a un concepto que acarreamos de la Modernidad y que constituye la piedra fundamental de todo el edificio epistemológico, estético y político de nuestros días: *el sujeto*. Si bien los pensadores de la actualidad, de la Economía a la Antropología, pasando por la Física y la Biología, han diversificado sus respectivos campos de análisis proponiendo perspectivas muy sofisticadas de entendimiento de la realidad, aún conservan en la base de sus postulados la existencia de un ente privilegiado, históricamente justificado, que posee características particulares que lo colocan como garante de todo lo que es posible afirmar, negar e incluso ser. Este ente privilegiado que nos puede aparecer con distintas caras: sujeto, individuo, persona, hombre, ser humano, ser-ahí, etc., constituye el alfa y el omega de los debates académicos, y por lo tanto tiene que ser llevado al estrado del pensamiento con la finalidad de entender su constitución, sus principios y las consecuencias que emanan de la profunda creencia de su existencia. El sujeto así, se convierte en el *lugar* en el que deben concurrir los estudios y las investigaciones actuales para poder efectivamente acceder a tentativas de transformación de nuestra realidad. Pero ¿de qué sujeto estamos hablando?, es decir, ¿en verdad es posible hablar de una idea de sujeto común a todas las ciencias y las perspectivas analíticas? Todo parece indicar que así es. Sin detenernos exhaustivamente en una caracterización del sujeto en las diversas áreas del conocimiento, sí es posible encontrar denominadores comunes de comprensión de esta idea. Podemos iniciar este rápido seguimiento a partir de algunas ideas heredadas de la Modernidad (aunque esto no excluiría otras variables culturales del mismo tema). El sujeto en la tradición occidental y sus periferias, es considerado desde hace más de quinientos años como el garante del conocimiento y el ente responsable de guiar la dirección del orbe. Partiendo de las ideas de René Descartes que situaban en el ser humano la capacidad de formular todo conocimiento posible, podemos detenernos en el idealismo alemán, tanto en la versión kantiana como hegeliana, que veían en el hombre el ente trascendental por excelencia. La Modernidad, entonces, dibujó la imagen de un sujeto todo poderoso que a partir de sus atributos, de una específica composición de sus órganos (tanto físicos como metales), era

immune al tiempo y al espacio, constituyendo el eje de toda representación posible. No está demás afirmar que este sujeto poseía, desde esta perspectiva, una *esencia pura*, un ser fijo, que construía la base de todas las relaciones posibles, esto es, a un hombre esencializado de tal o cual manera, correspondían una forma determinada de relacionarse y de hecho de construir un mundo. Así, hombre, naturaleza y cultura eran tres esferas interconectadas a partir de una *jerarquía* determinada desde las propiedades identificadas en los sujetos. Organización, jerarquía y significación nos aparecen como la triada de constitución del sujeto y por tanto del mundo en su totalidad.

Ante esta idea de sujeto, (que ya había presentado algunas críticas por parte de pensadores de finales del siglo XIX y principios del XX, marcadamente Friederich Nietzsche y Henri Bergson), Gilles Deleuze, tanto en sus obras en solitario como las realizadas de la mano de Félix Guattari, cuestiona la pertinencia de sus contenidos, así como su plausibilidad, para formular alternativas de cambio al mundo que nos toco vivir. Su propósito fundamental será sustituir una norma invariable y trascendente, por una normatividad inmanente y fluctuante de lo vital que posibilite dejar atrás la clásica oposición entre materia y forma y considerar, en cambio, una modulación intensiva de fuerzas y materiales.<sup>518</sup> Para llevar a cabo esta empresa deberá estudiar a profundidad la manera en la que se construyen los procesos de subjetivación planteando una disolución del *yo* en nombre de aquel principio del empirismo lógico según el cual las relaciones son exteriores a sus términos. No hay más que *relaciones* de subjetivación, de individuación, que posibilitan la existencia de sujetos formados, individuos personales, órganos constituidos. En vez de partir de entidades constituidas, de individuos formados como unidades preexistentes, se trata para él de interesarse por los movimientos de constitución real de los que ellos emergen.<sup>519</sup> Como veremos más adelante, para Deleuze el acento debe ponerse en los movimientos intensivos, afectuales, que construyen lo que hemos denominado tan firmemente sujeto. Como indica Anne Sauvagnargues, entender esta subjetividad no es otra cosa que una reformulación importante de su estatuto: no más como una estructura unitaria, personal o identitaria, sino como un acto, es decir, una pasión.

---

<sup>518</sup> Sauvagnargues, Anne. Deleuze. *Del animal al arte*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 2006. pág. 12.

<sup>519</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 16.

Esta teoría de la subjetividad y de los procesos de subjetivación indica en qué condiciones cierta suma de compuestos materiales adquiere la consistencia de un sujeto. Esta perspectiva indica igualmente en qué condiciones cierta individuación se experimenta a sí misma, no reflejándose en el orden de la conciencia (hipótesis idealista y antropocéntrica), sino constituyéndose como una fuerza que se afecta a sí misma.<sup>520</sup> Así, los distintos procesos de interiorización culturalmente aceptados (del alma al inconsciente) no reflejarían una condición *sine qua non* para la determinación de un sujeto en tanto tal, ni mucho menos serían condición de posibilidad en tanto portadores de una sustancia, una unidad o una identidad. El *yo*, el *adentro*, aparecerían como un *tener lugar* en un espacio que como veremos más adelante, es el resultado de un amplio proceso de agenciamientos, multiplicidades, devenires, líneas de fuga, planos de consistencia, territorializaciones y desterritorializaciones, etc. Todo sujeto, todo organismo, estaría compuesto de elementos receptivos y perceptivos, pero también, en sus viseras, de una suma de contracciones, retenciones y esperas.<sup>521</sup> Más que ser una unidad indivisible, asegura Sauvagnargues, el sujeto es aquello que no cesa de dividirse cambiando de naturaleza, no es una unidad, sino una multiplicidad que varía de intensidad. El mismo acto del pensamiento ya no sería el acto de un sujeto *noético*, sino una pragmática, un agenciamiento impersonal que modula *entre* los sujeto y conecta el pensamiento con otros régimen de signos.<sup>522</sup>

Para entender de manera más amplia la crítica a la subjetividad que Deleuze y Guattari realizan, es necesario retomar algunas de sus ideas plasmadas a propósito del capitalismo y la esquizofrenia. En su texto de 1980 titulado *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia II*, nuestros autores se preguntan si es posible hacer un *cuerpo sin órganos*. Pero ¿exactamente a qué se refieren con un cuerpo sin órganos? Pensemos en una imagen famosa. Por ejemplo el célebre fotograma de la película *La comezón del séptimo año* (Wilder, 1955), en el cual se ve a la actriz norteamericana Marilyn Monroe sobre una alcantarilla. El viento levante su falda y ella, con un gesto seductor, intenta cubrir su cuerpo mientras un hombre la observa detenidamente. ¿Qué es lo que vemos aquí? Para algunos se trataría de una estrella del Hollywood de la época dorada. Para algunos otros, no sería más que una mujer rubia que está siendo víctima de un desafortunado accidente.

<sup>520</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 22.

<sup>521</sup> Deleuze, Gilles. *Diferencia y repetición*. Citado en, Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 20.

<sup>522</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 86.

Estrella de cine, mujer rubia, ambas formas de entender esa subjetividad nos remiten a la forma en la que hemos construido nuestra percepción sobre un ente al que denominamos *cuerpo*. ¿Qué diríamos habitualmente de este fotograma? Diríamos quizá, que en tanto estrella o mujer no está exenta de poseer una complexión que por un lado remite a un imaginario y por otra a una distribución física culturalmente aceptada. Pero ¿ahí acaba necesariamente la percepción o podemos ir más allá? Intentemos ir más allá, instalémonos en un plano de pensamiento más amplio. Pensemos que ese cuerpo no es necesariamente una unidad, sino que de hecho está formado por partes: cabeza, ojos, brazos, piernas, ropa incluso. Pensemos que cada parte pudiera lanzarnos a un mundo en el que los referentes no nos condicionan necesariamente a una unicidad. Pensemos qué diría, por ejemplo, un diseñador de modas únicamente sobre el vestido que porta el cuerpo, o un instructor de gimnasio sobre la tonificación, digamos, de las piernas, o un tipo embelesado con las cinturas femenina de los años cuarenta, o uno al que le gustan únicamente el cabello rubio, o incluso el sujeto que disfruta la totalidad del espectáculo. ¿Estos referentes forman parte de una unidad, o más bien permiten “conectar” *intensidades* distintas, estímulos distintos? La idea de un cuerpo sin órganos retoma esa segunda interpretación. Para Deleuze y Guattari, el problema del cuerpo no tiene que ver con los órganos sino con la organización de éstos, es decir, con la forma en la que interpretamos *funciones* y *disposiciones* según el canon de la cultura. El cuerpo es el cuerpo señala Deleuze, está solo y no tiene necesidad de órganos, el cuerpo nunca es un organismo. Los organismos son el enemigo del cuerpo. Deleuze se pregunta ante la inobjetabilidad de la organización tradicional del cuerpo: ¿tan triste y peligroso es no soportar los ojos para ver, los pulmones para respirar, la boca para tragar, la lengua para hablar, el cerebro para pensar, el ano y la laringe, la cabeza y las piernas? Porqué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre, Cosa simple, Entidad, Cuerpo lleno, Viaje inmóvil, Anorexia, Visión cutánea, Yoga, Krishna, Love, Experimentación.<sup>523</sup> Han caído sobre el cuerpo tres grandes pesadillas: la organización, la significancia y la subjetivación, esto es: la superficie que organisina, el ángulo de significancia y de interpretación y el punto de subjetivación o sujeción. Abunda Deleuze sobre la pesadilla: serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo, de lo contrario serás un *depravado*. Serás significativo y significado, intérprete e interpretado, de lo contrario serás

<sup>523</sup> Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos. Valencia. 2008. pág. 157.

un *desviado*. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado, de lo contrario sólo serás un *vagabundo*.<sup>524</sup> Ante estas terribles calamidades, nuestro autor opone, en el cuerpo sin órganos, la *desarticulación*, la *experimentación* (¡nada significativa, no interpretes jamás!) y el *nomadismo* como movimiento (incluso parados hay que movernos, no dejar de movernos, viaje inmóvil). Partiendo de la *prudencia*, consideración importantísima en la constitución de un cuerpo sin órganos, la idea central del movimiento radica en abrir el cuerpo (ya desorganizado) a conexiones que suponen todo un agenciamiento, circuitos, conjunciones, niveles y umbrales, pasos y distribuciones de intensidad, territorios y desterritorializaciones. Deshacer el organismo, dice Deleuze, entraña la misma dificultad que arrancar la significancia y la subjetivación: la significancia que se adhiere tanto al alma como el organismo al cuerpo. Arrancar la conciencia del sujeto para convertirla en un medio de exploración, arrancar el inconsciente de la significancia y la interpretación para convertirlo en una verdadera producción.<sup>525</sup> Esta idea de *producción* es de gran relevancia para Deleuze y Guattari, pues en ella colocan las formas y los movimientos del *deseo*. En este esquema, más que significar *carencia*, el deseo es el llamado a la acción que posibilita el cuerpo sin órganos y de hecho lo compone. Esta distinción entre deseo como carencia y deseo como producción es necesaria para Deleuze sobre todo cuando a su decir, han caído sobre este concepto, tan referido en la cotidianeidad, tres maldiciones: la ley negativa, la regla extrínseca y el ideal de trascendencia. La *ley negativa* constituye sin duda una crítica a la caracterización del amor realizada por Platón en *El Banquete*. Como recordaremos en ese texto, desde los encomios de Aristófanes hasta la propia caracterización de Sócrates-Diótima, el hombre aparecer como un ser escindido, incompleto, carente. Al afirmar Platón: tu lleno llena mi vacío, estaría instándonos a reconocernos como carentes y al mismo tiempo como buscadores de aquello que resarciría el daño ontológico. La *regla extrínseca* nos remite a la idea de deseo como placer, muy recurrente en la teoría psicoanalítica que Deleuze desea problematizar. Esta regla nos indica que el correlato del deseo, por lo menos en Occidente, se ancla de manera fundamental con la expresión de algún agente externo que, aunque sea momentáneamente, satisface la carencia y la necesidad del cuerpo vulnerable. Por su parte el *ideal de trascendencia* nos indica que en la idea del deseo se inscribe una *fatalidad* que

<sup>524</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 164.

<sup>525</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 165.

tiende recurrentemente a la imposibilidad.<sup>526</sup> “La carencia de gozar es la vida”, sería el lema de esta postura. Así caracterizado el cuerpo sin órganos, podemos entender el esfuerzo de Gilles Deleuze y Félix Guattari por tratar de crear una serie de conceptos que en la *multiplicidad*, basen su posibilidad de entender y actuar ante acontecimientos que nos resultan irrepresentables. El cuerpo en esta postura estaría compuesto ya no de características extensas, medibles, matematizables (a la manera *descartiana* o científica moderna)<sup>527</sup>, sino de elementos intensos. Estas *intensidades* no serían otra cosa que afecciones, pasiones y demás movimientos que pueblan con su acaecer el espacio inmanente. El cuerpo sin órganos sería algo así como una azarosa conjunción de intensidades de todo tipo que todo el tiempo se encuentran en movimiento y se conectan a partir de multiplicidades y agenciamientos: las partes con otras partes que igualmente se encuentran diseminadas por el mundo. Señala Deleuze, un cuerpo sin órganos está hecho de tal manera que sólo puede ser ocupado, poblado, por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. El cuerpo sin órganos no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. El cuerpo sin órganos *hace pasar*, circular, intensidades, las produce, y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio, ni está en el espacio, es materia que ocupara el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas.<sup>528</sup> El cuerpo sin órganos puede ser cualquier cosa, puede ser un cuerpo viviente, puede ser un lugar, puede ser una tierra, lo que sea. De la misma manera, este concepto designa un *uso*. Ante el encuentro de un cuerpo sin órganos la pregunta pertinente ya no es sobre su significancia o su organización, sino sobre su tipo. Para cada cuerpo sin órganos debemos preguntar: 1) ¿cuál es ese tipo, cómo está fabricado, por qué procedimientos y medios que prejuzgan ya lo que va a pasar?, y 2) ¿cuáles son sus modos, qué pasa, con qué variantes, qué sorpresas, qué imprevistos con relación a lo esperado?<sup>529</sup> El cuerpo sin órganos no se define por su unidad final ni por su forma o sus órganos, sino por la relación concreta y variable que él instituye entre sus materiales constituyentes, y esto es válido para todos los individuos

<sup>526</sup> Esta misma lucha contra la fatalidad determinada de facto es la que Benjamin combate tan afanosamente.

<sup>527</sup> Llama la atención que esta misma crítica la realiza Martin Heidegger al caracterizar al *ser-ahí* sobre las antiguas consideraciones del *hombre* como *ser humano*.

<sup>528</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 158.

<sup>529</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 158.

corporales, orgánicos o culturales. De ahí la definición del individuo como “lo que no cesa de dividirse cambiando de naturaleza”, dividual, variación modal intensiva, forma fluctuante relativa.<sup>530</sup>

Con la explicación del contenido conceptual del cuerpo sin órganos ya elaborada, es claro que la idea *deleuziana* no se opone tanto al cuerpo como a la organización de éste. De lo que se está hablando no es de un recorte físico, literal, del cuerpo, sino de cambiar radicalmente el pensamiento de éste. Si ya con Yi-Fu Tuan habíamos iniciado este recorrido, ahora, de la mano de Deleuze y Guattari, avanzamos un escalón más. Señala Sauvagnargues, el concepto de cuerpo sin órganos cumple dos funciones conexas: tratar los modos de individuación corporal antes de su organización centrada, sin incurrir en la hipóstasis de un centro organizador unificante y jerarquizante de los compuestos corporales, y por ello mismo, operar una reforma de la concepción de lo vital, criticando el modelo político implícito de la organización de un poder centrado, unitario, soberano, jerárquicamente rector de la maquina corporal.<sup>531</sup> Jerarquía y organización quedan cuestionadas como instancias *precedentes* a la formulación entera de la cultura y la identidad. Ni el cuerpo orgánico, ni la unidad del sujeto, ni su pertenencia a tal o cual cultura, ni su identidad, pueden ser postulados como previos al proceso de individualización. Si el sujeto, como el cuerpo, son multiplicidades constituidas por individuación y no individuos preformados por un principio trascendente (conciencia, sujeto trascendental o plano orgánico), se debe calificar entonces al cuerpo sin órganos y considerar al órgano como derivado y posterior al proceso de diferenciación orgánica, del mismo modo en que la especie lo es al individuo y el individuo a su proceso de individuación.<sup>532</sup>

Si, como hemos visto, la jerarquía es una de las características del sujeto trascendental heredado de la Modernidad, el cuerpo sin órganos intenta desarticular esta jerarquía, planteando un *des-orden* consustancial al espacio político. El cerebro, el Estado, lo bueno, lo bello, lo verdadero, y en general todas las categorías *centralizadas*, pasan a una revisión *a-centrada* y *des-jerarquizante* del mundo que por tanto refiere a la posibilidad de

---

<sup>530</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 118.

<sup>531</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 97.

<sup>532</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 99.

construir una política (y todas sus derivaciones) sin un sujeto. Todo el entramado constitutivo de las organizaciones sociales estaría expuesto a una experiencia nueva no domesticada aun por los imperativos de la cultura. Desde esta forma de entender las relaciones comunitarias, la estratificación orgánica (esto es, las determinaciones del régimen de lo dado), podría encontrar recursos de fuga que podrían romper los límites impuestos por la inmovilidad. El cuerpo sin órganos permitiría pensar la corporeidad y la morfogénesis de los cuerpos sin vincularlos a un principio unificante exterior, alma, unidad de un organismo, situándose en el nivel de la materia misma.<sup>533</sup> Así, el problema que abre esta particular idea del cuerpo (la unidad mínima y central de la filosofía del siglo XX) ya no es el de lo uno y lo múltiple, sino el de la *multiplicidad*.

### ¿Una sola o varias políticas? ¿Podemos caminar juntos?

En *Mil mesetas*, se incluye también un apartado que aclara un poco esta idea de *multiplicidad*. En el texto llamado *1914 - ¿Uno sólo o varios lobos?*, Deleuze profundiza en las consecuencias “sociales” de entender al antiguo sujeto como un cuerpo sin órganos. Es importante detenernos en estas consideraciones dado que si hacemos caso de esta particular forma de entender al sujeto y su composición, es necesario sentarse a replantear buena parte del edificio conceptual que la Modernidad creó en su entorno. Si aceptamos que la subjetividad es uno de los postulados que más ha sido debatido en la *posmodernidad* (a partir de la crisis de la razón, las experiencias bélicas del siglo XX, así como la imposibilidad de pensar la política, por citar algunos casos), tenemos igualmente que pasar revista a áreas tales como el arte, la ciencia, el estudio de “lo social”, e incluso a las religiones y las ideologías, sean estas del cuño que sean. La tesis subyacente a estas ideas es que no es posible pensar de la misma manera los fenómenos colectivos cuando el pilar fundamental, el garante del conocimiento y la comprensión del mundo, ha sido cuestionado de tal manera. En *1914 - ¿Uno sólo o varios lobos?*, la propuesta *deleuziana* gira en torno a la idea de multiplicidad. Para explicar esta idea Deleuze y Guattari echan mano de la figura de los lobos. Si ponemos suficiente atención veremos que, bien a bien, no existe algo así como *un* lobo. Si acaso podemos observar a un lobo, siempre lo veremos

<sup>533</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 101.



en cercana proximidad a otros lobos que conforman una *manada*. La manada como cuerpo sin órganos cumple la función de una *unidad múltiple*, una multiplicidad, que se mueve poblando, territorializando y desterritorializando áreas enteras. Los lobos son nómadas sin embargo nunca viajan solos, nos recuerda el francés. Pero, ¿es esta una sociedad?, ¿podemos entender esto como una asociación a la manera tradicional, digamos del contractualismo? Algunas personas insistirán en que sí, otras por el contrario enfatizarán que en esta peculiar *relación*, el *movimiento* y la propia relación entre estos entes que caprichosamente hemos denominado lobos, son el eje básico de comprensión. Deleuze cuenta un sueño de su esposa: Hay un desierto. Pero tampoco tendría sentido decir que se está en el desierto. Es una visión panorámica del desierto, ese desierto no es trágico ni está deshabitado, sólo es desierto por su color ocre y su luz, ardiente y sin sombra. En él hay una multitud bulliciosa, enjambre de abejas, amontonamiento de futbolistas, o grupo de tuaregs. Yo estoy en el borde de esa multitud, en la periferia; pero pertenezco a ella. Sé que esta periferia es el único lugar posible para mí, moriría si me dejara arrastrar al centro del amontonamiento pero seguramente me sucedería lo mismo si la abandonara. Mi posición no es fácil de conservar, es muy difícil de mantener porque esos seres se mueven sin parar, sus movimientos son imprevisibles y no responden a ningún ritmo. Una veces se arremolinan, otras van hacia el norte, y luego bruscamente hacia el este sin que ninguno de los individuos que componen la multitud mantengan la misma posición con relación a los demás. Así pues también yo estoy en perpetuo movimiento y eso exige una gran tensión, pero a la vez me proporciona un sentimiento de felicidad violento, casi vertiginoso.<sup>534</sup> Deleuze remata: qué gran sueño esquizofrénico, estar lleno en la multitud (de multitud) y al mismo tiempo totalmente fuera, muy lejos. El cuerpo lleno sin órganos es un cuerpo poblado de multiplicidades. Para Deleuze, todo se mueve de maneras vertiginosas, todo se acerca y se aleja continuamente, pero ya no a partir de formas medibles, extensas, sino a partir del movimiento de las intensidades: el lobo *es* la manada, es decir, la multiplicidad aprehendida como tal en un instante por su acercamiento o alejamiento de cero, distancias que siempre son indescomponibles. Los lobos designarán una intensidad, una *banda de intensidad*, un *umbral de intensidad*. En este asunto de las multiplicidades Deleuze y Guattari establecen una posible diferenciación entre macro y micromultiplicidades, cosa que le permite entrar de lleno a una lectura política del mundo.

---

<sup>534</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 36.

Por un lado existirían las macromultiplicidades asociadas a las ideas de extensión, divisibilidad, molaridad; unificables, totalizables, organizables, consientes o preconscientes. Por el otro existirán micromultiplicidades, libidinales, inconscientes, moleculares, intensivas, constituidas por partículas que al dividirse cambian de naturaleza; por distancias, que al variar, entran en otra multiplicidad, que no cesan de hacerse y deshacerse al comunicar, al pasar las unas a las otras dentro de un umbral, o antes, o después.<sup>535</sup> La política, y más aún, el *espacio de la política*, se plantea como este desierto paradójico que en su peculiar “habitación” se mueve creando a sí mismo sus propios márgenes, ya no desde una negatividad, sino desde una tendencia de multiplicidad. Pertenecer desde el límite, moverse en, con y para él, dejarse arrastrar por sus movimientos, sugiere una sensación, una afección que provee los sentimientos tanto del espacio como del lugar. Esta idea de desierto que Deleuze y Guattari nos proponen lleva en sí misma una *espacialización* que posibilita la conformación momentánea (recordemos que todo se mueve sin cesar) de *planos diferenciados* que más que anclarse a las políticas de la identidad, forman una *política del movimiento*. Moviéndose anárquicamente, variando y modificando las distancias entre los elementos que la componen, el acaecer rizomático se comporta de manera similar a las velocidades o las temperaturas, es decir, se transforma según las fuerzas que actúan en él formando flujos variables de afecciones distintas. El tema de las intensidades nos vuelve a salir al paso, en esta ocasión como preámbulo al tema de los devenires. Un *devenir* es para Deleuze y Guattari, no ya una síntesis del movimiento del espíritu, sino un *encuentro* entre entes. Devenir algo insistirá Deleuze no es representar algo. Devenir lobo (o cualquier otra cosa) no es una sustitución, no es creerse algo o hacer “como si” se fuese algo (ladrar como el perro, arrastrarse como la serpiente, vociferar como el jefe, o intimidar como el padre), devenir es un asunto de intensidades, velocidades, temperaturas, distancias variables e indescomponibles: todo un hormiguelo, un “lobo”.<sup>536</sup>

En el tema de las multiplicidades, al igual que en el tema del cuerpo sin órganos, Deleuze y Guattari se proponen debatir con un concepto igualmente heredado de la tradición. Si el cuerpo sin órganos enfrentó la idea del sujeto, las multiplicidades enfrentarán la lógica de

<sup>535</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 39.

<sup>536</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* 38. Este asunto del lobo “lobeando”, puede ser rastreado tanto en el problema de los incorporales, como en la gramática nueva *heideggeriana*: la nada que nada, el mundo que munde, etc.

*lo uno versus lo múltiple.* Para la tradición, emanada directamente de la lógica aristotélica, el mundo debe ser explicado necesariamente a partir de una lógica, que como vimos en el capítulo anterior, contaba con principios claros tales como el de no contradicción, el de identidad, el de tercero excluido etc. Uno de estos principios lógicos aristotélicos indica que en tanto existe la unidad, existe la multiplicidad, y ambos detentan el principio de identidad. Es decir, lo uno es forzosamente, lógicamente, lo uno y lo múltiple, múltiple. Lo uno, bajo esta perspectiva, no puede ser múltiple (porque su identidad le indica que es uno), y cualquier intento de postular lo contrario estaría fuera del orden lógico del mundo. En esta caracterización, la individualidad, por ejemplo del sujeto, establecería una serie de límites, de recortes analíticos que formaría conjuntos sólo a costa de mantenerlos unidos con el concepto de múltiple. Lo múltiple sería entonces un conjunto de unidades limitadas por sí mismas, por su identidad. Esta idea de unidad y multiplicidad en política es muy importante pues conserva o permite conservar el principio de identidad que como hemos visto construye un *yo/nosotros* en contraposición a un *tú/ellos*. Un ejemplo de esta forma de entender el mundo en temas culturales es el multiculturalismo y su tendencia a pensar que las culturas son unidades que requieren en el espacio de lo múltiple ponerse de acuerdo, iniciar un dialogo, utilizando la metáfora del mosaico. Un mosaico no es otra cosa que un sistema múltiple poblado de unidades distintas, en este caso colores.<sup>537</sup> Al concepto de *uno/múltiple*, Deleuze y Guattari oponen el de *multiplicidad*. Deleuze que ha trabajado este tema y que ha cuestionado la lógica tradicional en textos como *Diferencia y repetición* y específicamente en *La lógica del sentido*, tiene en la mente la idea de que las unidades no tienen por qué ser necesariamente estructuras *fijas* que niegan para darse identidad (es decir, que induzcan artificialmente la carencia). Si vemos las cosas detenidamente, podemos ver que es cierto, para que algo detente identidad requiere por lo menos un instante de pausa, de detenimiento que le asegure por decirlo de alguna manera, un lugar frente al espejo. La idea de multiplicidad niega esto. Para Deleuze, que ya ha caracterizado las subjetividades como portadoras de una movilidad que las desorganiza, es posible llevar al extremo la composición de las cosas para literalmente sumirlas en el movimiento. Ni uno ni múltiple asegura, multiplicidad. En este caso lo que la multiplicidad mienta es la

---

<sup>537</sup> Recordemos lo visto con Esposito en el primer capítulo: el problema de la representación de la política es el problema que surge cuando intentamos llevar los muchos a lo uno. Lo que el sistema uno/múltiple no puede contener son las *excedencias* de la anomalía política.

disolución de la unidad, en pos de un constante movimiento casi indiferenciado que todo lo coloca en realidades múltiples. La multiplicidad verdadera o sustantiva es cualitativa y no está compuesta de partes. Se transforma por cuanto está en devenir, pero su variación no es reductible a una composición de partes e implica en rigor, un cambio de naturaleza: *hay otro sin que haya varios*.<sup>538</sup> Para Sauvagnargues, la multiplicidad en Deleuze no se define por sus elementos ni por un centro de unificación o comprensión, por el contrario, se define por el número de sus dimensiones: no se divide, no pierde o no gana ninguna dimensión sin cambiar de naturaleza. Para explicarlo de manera más clara, Deleuze recurre a una tipología realizada por Elías Canetti. Para este pensador, habría dos tipos de multiplicidades, una de *masa* y otra de *manada*. Las multiplicidades de masa estarían asociadas a la gran cantidad, a la divisibilidad y la igualdad de los miembros; a la concentración, la sociabilidad del conjunto, la unicidad de la dirección jerárquica, la organización territorial o de territorialización, y la emisión de signos. La multiplicidad de manada a su vez estaría asociada a características de pequeñez, de dispersión, de distancias variables; a metamorfosis cualitativas, a desigualdades como diferencias, saltos o imposibilidades de una totalización o jerarquización fijas; a líneas de desterritorialización o proyección de partículas.<sup>539</sup> Las multiplicidades de manada, que son en todo caso las que dan posibilidad a una micropolítica, son *líneas de fuga* que cambian de estratos y *huyen* estableciendo mapas rizomáticos variables. Las multiplicidades de masa por el contrario sólo integran las líneas de fuga para establecer segmentos, jerarquías y organizaciones. Mientras la masa establece un *espacio-contenedor-vacío*, la manada establece relaciones *de borde*, de límite cambiante sujeto al movimiento. No hay ni adentro ni afuera, sino multiplicidad. Ahora bien, aunque ambas multiplicidades son distintas en su naturaleza, la oposición no resulta la respuesta más viable (dado que si las opusiéramos no haríamos más que volver al esquema de lo uno versus lo múltiple). Para Deleuze no hay más que multiplicidades de multiplicidades que forman un mismo agenciamiento: las manadas en las masas y viceversa. Para entender un poco mejor esta incidencia *no dialéctica* en el sistema de las multiplicidades es necesario abundar en la propuesta de la composición política de nuestros autores.

---

<sup>538</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 26.

<sup>539</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 39.

## Política y segmentación

En el texto denominado *1933 - Micropolítica y segmentariedad*, Gilles Deleuze y Félix Guattari dirigen las baterías conceptuales al estudio de la política y su composición. Siguiendo a Foucault, nuestros autores nos hace patente el hecho de que el hombre es un animal segmentado: la segmentariedad es una característica específica de los estratos que nos componen: habitar, trabajar, jugar, todo esta segmentarizado *espacial* y socialmente.<sup>540</sup> Muy *heideggerianamente* afirman: la casa esta segmentarizada según el destino de sus habitaciones, las calles según el orden de la ciudad, la fábrica según la naturaleza de los trabajos y de las operaciones. Para Deleuze y Guattari, es necesario reconocer tres instancias de análisis para entender la segmentariedad y la fragmentación que constituyen el espacio político.

La primera tiene que ver con las formas en las que se presenta la segmentariedad, así como su vínculo con lo primitivo y lo moderno. A decir de nuestros autores, existen básicamente tres formas de segmentariedad: la binaria, según oposiciones duales (clases sociales, hombres-mujeres, adultos-niños, etc.); la circular, que se presenta a partir de áreas, discos o coronas cada vez más amplias (el ejemplo de nuevo es el relato *joyceano* del pequeño Dédalus: Stephen Dédalus, Clongowes College, Dublín, Irlanda, Europa, Tierra, Universo); y finalmente la lineal: procesos de procesos que nunca terminan (familia, escuela, ejército, oficio; “ya no estás en la familia”, el ejército dice, “ya no estás en la escuela”...). Unas veces, señalan, los segmentos remiten a individuos o a grupos diferentes, otras es el mismo individuo o grupo que pasa de un segmento a otro. Pero esas figuras de segmentariedad, la binaria, la circular, la lineal, siempre están incluidas la una en la otra, e incluso pasan la una a la otra, se transforman según el punto de vista.<sup>541</sup> Esta caracterización de los estratos y su forma de operar la retoman nuestros autores de lo que llaman, con Lévi-Strauss, *organización primitiva*. En esta organización primitiva la segmentariedad puede ser reconocida como *flexible* en tanto carece de un aparato de Estado central fijo así como de un poder global totalizador que se despliega a partir de instituciones políticas especializadas. Los segmentos sociales primitivos tienen cierta flexibilidad en el desarrollo de sus tareas, así como una gran comunicabilidad entre

<sup>540</sup> Deleuze y Guattari. *Op. Cit.* P. 214.

<sup>541</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 214.

heterogéneos de manera que la conexión entre los segmentos puede ocurrir de varias maneras. Las estructuras sociales y políticas carecen de una predeterminación rígida, lo que permite una acción extrínseca, es decir, una actividad continuada que hace que la segmentariedad no sea captada independientemente de una segmentación en acto, que actúa por brotes, separaciones y reuniones.<sup>542</sup> En síntesis, la segmentariedad primitiva constituye una *territorialidad itinerante*, que como vimos con la China de Yi-Fu Tuan, no discurre en un espacio homogéneo o continuo. A diferencia de la segmentariedad primitiva, en la *segmentariedad moderna* sí podemos encontrar un centro global, unificado y unificante que implica un conjunto de subsistemas yuxtapuestos, imbricados y ordenados. El ejemplo de esta organización moderna sería el Estado, institución en la cual el orden de la sociedad se ve sujeto según sus reglas, sus costumbres y sus leyes. En los Estados operaría una arborificación dura en la cual todos los centros resuenan y caen en un punto de acumulación que remiten a un centro de significancia que recorre todos los círculos que retornan a un centro inmóvil. En términos de la segmentariedad lineal, cada segmento endurecido está subrayado, rectificando, homogeneizado en relación con los otros. No sólo cada uno tiene su unidad de medida sino que hay equivalencia y traducibilidad de las unidades entre sí. El ojo central tiene como correlato un espacio en el que se desplaza y permanece invariable con relación a sus desplazamientos.<sup>543</sup>

La segunda instancia que proponen nuestros autores tiene que ver con la diferencia entre lo molecular (micropolítica) y lo molar (macropolítica). Si bien todo individuo está atravesado por ambas segmentariedades, no constituyen ni un mismo tipo, ni poseen los mismos términos. No cuentan con las mismas relaciones, ni la misma naturaleza, aún cuando coexisten al estar todo el tiempo pasando la una a la otra según una gran diversidad de figuras. La micropolítica, más cerca de la estética y de la percepción (sea esta geográfica, intelectual, o discursiva), permite realizar múltiples combinaciones, por ejemplo, en los grandes segmentos identificados ya como binarios: a una estructura rígida de dos y solo dos sexos, la micropolítica molecular permite el flujo incesante en mil posibles combinaciones.<sup>544</sup> Aunada a un funcionamiento *fluido* y *nómada*, en la segmentación molecular las intensidades no dependen de un centro sino más bien del

<sup>542</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 214.

<sup>543</sup> Deleuze y Guattari. *Op. Cit.* P. 216.

<sup>544</sup> El movimiento por el reconocimiento de la diversidad sexual sería un buen ejemplo de esto.

propio recorrido del deseo (que como hemos visto no es otra cosa que producción). El movimiento está del lado de los flujos moleculares que no sólo no están solidificados (ya sea por el régimen del nombre o de la organización) sino que a veces no pueden ser ni siquiera nombrados por su propia rapidez. Por su parte la Macropolítica molar designa una solidez *monocentrada*, basada en la historiografía, que cuenta como característica principal con un centro fijo, extenso. Esta segmentariedad propia del análisis político tradicional (el estudio del Estado, de los regímenes políticos y en general de las grandes instituciones disciplinarias), encuentra en Kafka y su análisis de la burocracia el mejor ejemplo. La distribución espacial de la segmentación dura que el checo narra en obras como *El proceso*, *La metamorfosis* o *El castillo*, nos hace partícipes de una jerarquización geográfica, estética y política de una sociedad que recorre en este estrato amplias zonas de su actuación pública. Centralidad, extensión, distribución monocéntrica, negación del flujo y de toda posibilidad de cambio, todas estas características pertenecen al régimen de la segmentación molar que todo el tiempo aparece en la vida política.

Ante esta diferenciación Deleuze y Guattari nos recuerdan que ambas líneas de segmentariedad se encuentran concatenadas y que es imposible revisar una sin que la otra salga al paso, razón por la cual el estudio de la política nunca debe perder de vista ninguna de las dos. El ejemplo que resulta relevante para nuestros autores es el régimen nacional socialista y la forma en la que ha sido estudiado. Más que como un hecho histórico fechado y datado (ya Benjamin nos había alertado del peligro de las “Historias Universales”) el totalitarismo alemán debe ser analizado como un *cuerpo canceroso* que impregnó en sus moléculas y sus molecularidades, un *microfascismo* que gestó un movimiento particular del deseo que concluyó de la forma que todos sabemos. Es muy fácil, señalan magistralmente nuestros autores, ser antifascistas al nivel molar, sin ver el fascista que uno mismo es, que uno mismo cultiva y alimenta, mima con moléculas personales y colectivas.<sup>545</sup> Cuando más potente es la segmentación y la organización molar más atención hay que poner a los flujos moleculares que forman cultura y construyen relaciones y dispositivos de captura. La administración de una gran seguridad molar, señala Deleuze empatándose con Max Horkheimer, tiene como correlato toda una microgestión de pequeños miedos, toda una inseguridad molecular permanente, hasta el

---

<sup>545</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 219.

punto de que la fórmula de los Ministerios del Interior (pero también de cualquier gobierno sea éste republicano o por “usos y costumbres”) podía ser: una macropolítica de la sociedad para y por una micropolítica de la inseguridad.<sup>546</sup>

Como es posible observar, la política molecular de Deleuze y Guattari implica un movimiento de *derrame*, de *excedencia* y *desbordamiento* que al igual que en Walter Benjamin, impide consignar las cosas de manera fácil según los códigos establecidos. La política se derrama, huye a partir de sus líneas de fuga. Siempre hay algo que fluye, algo que escapa de las organizaciones binarias, del aparato de resonancia y de la máquina de sobrecodificación. Más que definirse por sus contradicciones (como en la tradición marxista), la sociedad se definiría por el movimiento y el derrame de estas composiciones políticas. A partir de las líneas de fuga que atraviesan lo molar y lo molecular, se podrá cambiar de un estrato sólido para entrar en el otro, en el móvil, y regresar, instaurando una ruptura de lo histórico, que dificultará sobre manera la continuidad del sistema causal determinado por el progreso. Las líneas de fuga permitirán, de hecho, la tan deseada desterritorialización e incluso la reterritorialización. Siempre fluye o huye algo. De lo que se trata no es de confrontar los estratos ni de postular la supremacía de uno sobre otro, simplemente se trata de ubicar ambos y hacer notar el hecho de que coexiste al régimen de lo estático, de lo sólido, de lo moderno, un campo que distribuye y hace pasar intensidades y flujos distintos, percibiendo, a la vez que los crea, (estos derrames que nuestro amigo italiano Esposito nos hace ver como irrepresentables). De ser esto así, concluirán Deleuze y Guattari: todo es política.

La tercera instancia de reconocimiento de las segmentariedades en el ámbito de la política tiene que ver, de manera más fina con la estructura de lo molar y lo molecular. Para lo molar, proponen el uso de los conceptos *línea* y *segmento*, mientras que para lo molecularmente particularizado proponen el concepto de *cuanto*. Con la especificación de estos cuantos, la materia mínima del movimiento político nos aparece con una volatilidad tal que nuestros autores señalan que de hecho el poder es sólo reconocible *por aquello que se les escapa*. Lo molecular, la microeconomía, la micropolítica no se define de por sí por la pequeñez de sus elementos, sino por la naturaleza de su “masa”: el flujo de cuantos,

---

<sup>546</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 220.



para diferenciarlo de la línea de segmentos molar.<sup>547</sup> En este sentido las creencias y los deseos sería lo propio de los flujos mientras que las representaciones estarían del lado de lo molar en tanto definen grandes conjuntos determinados en una línea del segmento (deseo versus cultura). La gran diferencia política así, no debe establecerse en la dualidad social-individual, sino entre el dominio molar de las representaciones, ya sean colectivas o individuales, y el dominio molecular de las creencias y los deseos.<sup>548</sup> Los flujos posibilitan que los códigos estén constantemente en un *estado de excedencia* que no pueden ser atrapados por los sistemas molares. Según Deleuze los cuantos serían precisamente *grados de desterritorialización* que descodifican los segmentos, mientras que las líneas endurecidas implicarían una sobrecodificación que tiende a una *captura* reterritorializante. Territorialización, desterritorialización y reterritorialización aparecen como movimientos de un espacio político en el cual conexiones y conjugaciones entrelazan, precipitan, suman, activan, o bien interrumpen, bloquean, u obstruyen flujos y líneas de fuga codificando, descodificando o recodificando un espacio inmanente.

Con la caracterización de estas tres instancias podemos entender de mejor manera el *mapa*, la *cartografía política* que Deleuze y Guattari proponen: 1) una línea relativamente flexible de códigos y de territorialidades entretreídos; por eso la necesidad de partir de una segmentariedad llamada primitiva, en la que las segmentaciones de territorios y de linajes componían el espacio social, 2) una línea dura, que procede a la organización dual de los segmentos, a la concetricidad de los círculos en resonancia, a la sobrecodificación generalizada: el espacio social implica aquí un aparato de Estado. Esto es, un sistema distinto del primitivo en tanto que la sobrecodificación no es un código reforzado, sino un procedimiento específico distinto del de los códigos (de igual modo, la reterritorialización no es un territorio más, sino que se hace en otro espacio que en el de los territorios, precisamente en el espacio geométrico sobrecodificado), y 3) una o varias líneas de fuga expresadas en cuantos, definidas por descodificación y desterritorialización.<sup>549</sup>

Líneas flexibles, líneas duras y líneas de fuga coexistirían en un espacio en el que sus encuentros y desencuentros se presentarían enmarañados, entretreídos rizomáticamente.

<sup>547</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 222.

<sup>548</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 223.

<sup>549</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 226.

### Rizoma. 5° y 6° principios: cartografías.

Pero, ¿a qué se refieren nuestros autores cuando insisten en que el plano sobre el que ha de desarrollarse la política debe ser rizomático? En el texto de apertura de *Mil mesetas*, denominado *Rizoma*, Deleuze y Guattari exponen lo que habrá de ser una suerte de metodología para el entendimiento de sus postulados. Esta “guía” que desde un inicio pone sobre la mesa temas como la muerte del autor y la *a-significación* (nunca hay que preguntar qué quiere decir un libro; en un libro no hay nada que comprender) a favor de la lectura como encuentro con funcionamientos, insta en primer lugar a entender el propio texto como una conexión que hace pasar o no intensidades y multiplicidades que metamorfosean la multiplicidad que conforma.<sup>550</sup>

Con este preámbulo nuestros autores nos exponen una serie de sistemas, que con el pretexto de la composición de un libro, introducen el problema de los planos inmanentes a partir de una serie de principios. A decir de Deleuze y Guattari habría por lo menos tres tipos de *imágenes* de la realidad que muestran a partir del ejemplo de los libros. Así, existiría en primer lugar un *libro-raíz* cuyas características principales serían: a) contar con un centro jerarquizado al cual se ancla todo lo demás, b) poseer una organización fija e inmutable tanto en el tiempo como en el espacio, c) establecer en tanto jerárquico, un sistema semiótico de significación inmóvil sujeto a interpretaciones, d) un devenir binario en tanto ordena al mundo por medio de dualidades generalmente contrarias, y por último, e) ser incapaz de mostrar una verdadera multiplicidad dada su tendencia a evolucionar en la lógica uno/múltiple. En segundo lugar estaría el libro *raíz fasciculada* o *sistema-raicilla*. En este sistema la raíz principal ha abortado o se ha destruido en su extremidad, sin embargo, en ella se injertan multiplicidades inmediatas que en sus raíces secundarias adquieren un importante desarrollo. La realidad natural aparece ahora en el aborto de la raíz principal, pero su unidad sigue subsistiendo como pasado o futuro, como posible.<sup>551</sup> Este sistema fasciculado, a decir de nuestros autores, no puede romper a cabalidad el dualismo ni la complementariedad de un sujeto y un objeto, es decir, de una

<sup>550</sup> Escribir no tiene nada que ver con significar, sino con deslindar, cartografiar, incluso futuros parajes. Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 11.

<sup>551</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 11.

realidad natural y una espiritual. En este sistema la subjetividad que critican Deleuze y Guattari queda literalmente intacta.

El tercer modelo que proponen lo denominan *rizomático*. En este modelo la multiplicidad se lleva a cabo pero no a base de añadir dimensiones superiores jerarquizadas, sino a fuerza de la sobriedad que da entender las dimensiones a  $n-1$ .<sup>552</sup> Un rizoma, señalan, se distingue de los sistemas arborescentes en tanto no sólo no sigue un orden jerárquico, sino que invade el espacio con líneas de fuga no organizadas en lógicas que poco heredan del sistema binario. Los bulbos, los tubérculos son ejemplos de rizomas, pero también los animales como los lobos o las ratas que en su movimiento de manada abren espacialmente otros tipos de funcionamientos y de devenires. Las madrigueras igualmente son rizomáticas en tanto su función de hábitat, pero también de provisión, desplazamiento, guarida y ruptura. El rizoma-madriguera en estos términos es algo así como la síntesis soñada por Yi-Fu Tuan, Picasso, Walter Benjamin, Kieslowksi, Maquiavelo, Miguel Ángel, Rodríguez Luna, James Joyce, Auster, Kafka, y Magritte<sup>553</sup>, esto es, un espacio pleno, de borde y limite, en el que adentro y afuera quedan subsumidos en el movimiento de otra lógica, más difusa, que hace del ser, el estar y el habitar no una unidad, sino una multiplicidad con capacidad de devenires diferentes. En pocas palabras, la pesadilla en la que la identidad y la cultura literalmente se salen de sus goznes.

Deleuze y Guattari establecen seis principios básicos para entender el “sistema” rizomático. Los dos primeros denominados *de conexión y de heterogeneidad* señalan fundamentalmente la capacidad del rizoma de conectar cualquier punto dado con otro. A diferencia del sistema arborescente, que en su estructura se jugaba el orden y la jerarquía conectando por necesidad, naturaleza y homogeneidad, en el rizoma los heterogéneos pueden encontrarse literalmente en cualquier sitio sin que medie significación previa alguna. Así, un rizoma no cesaría de conectar eslabones semióticos, organizaciones de poder, circunstancias relacionadas con las artes, las ciencias, las luchas sociales, etc.<sup>554</sup>

<sup>552</sup> Es decir, cada que la tentación jerárquica ataca, restar un elemento, desapareciendo el orden impuesto.

<sup>553</sup> Siguiendo la idea del *Guernica*, René Magritte en el cuadro titulado *El imperio de las luces*, intenta crear un mundo en el cual no es posible distinguir el *afuera* y el *adentro* en una composición en la que día y noche aparecen simultáneamente.

<sup>554</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 13.

El tercer principio es el de *multiplicidad*: sólo cuando lo múltiple es tratado efectivamente como sustantivo, la multiplicidad, deja de tener relación con lo Uno como sujeto o como objeto, como realidad natural o espiritual, como imagen y mundo.<sup>555</sup> Una multiplicidad, indican nuestros autores, no tiene sujeto ni objeto sino un entramado de tamaños, dimensiones, cruces, encuentros, líneas, flujos, etc., que aumentan sus dimensiones formando agenciamientos diversos al cambiar sus conexiones. Así entendido, el rizoma está compuesto únicamente de líneas sin puntos o posiciones que determinan un orden como en los árboles.<sup>556</sup>

El cuarto principio es denominado de *ruptura a-significante*. Un rizoma puede ser interrumpido en cualquier parte, pero siempre vuelve a comenzar según la disposición de sus líneas. Para ejemplificar este principio nuestros autores retoman el ejemplo de las hormigas. Para ellos las hormigas constituyen un rizoma animal imposible de aniquilar dada su tendencia a reconstituirse repetidamente. Como vimos en el apartado anterior, las líneas que componen el rizoma construyen una estratificación y desarrollan una territorialización, pero de igual manera rompen sus propios caminos, cambian de rutas segmentando los mapas reterritorializando sus devenires a partir de líneas de fuga constituidas en sí mismas. Andando estos caminos el territorio se amplía a partir del movimiento de territorialización, desterritorialización y reterritorialización a-significantes que abren mundo allí donde la significación, la jerarquización y la organización se habían encargado de cerrarlo. Con esta teoría del código emancipada del estructuralismo y del significante, tenemos el soporte teórico de la definición del rizoma, que se caracteriza por la conexión de eslabones semióticos de toda naturaleza. Estos eslabones son en efecto semióticos, tienen valor de signos, pero no pertenecen a un orden unitario de significaciones, de ahí la pluralidad de los regímenes de signos, conexión transversal entre signos y estados de cosas, codificaciones “naturales”, enunciados discursivos.<sup>557</sup>

Los principios quinto y sexto son quizá los más relevantes para efecto de esta investigación. Los así llamados principios de *cartografía y calcamonía*, remiten a la idea de

<sup>555</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 14.

<sup>556</sup> La noción de unidad dirá Deleuze y Guattari sólo aparece cuando se produce en una multiplicidad una toma de poder por el significante, o un proceso correspondiente de subjetivación. Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 14.

<sup>557</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 92.

que no hay nada más alejado de la idea de rizoma que postular un eje genético estructural o generativo, entendido este como una unidad “pivotal” con la cual se organizaría todo lo sucesivo. Este eje estructural más relacionado con la figura del árbol, postularía un principio que Deleuze y Guattari denominan de *calco* y reproducción, cuya finalidad no sería otra que la descripción de un *estado de hecho*, la compensación de relaciones intersubjetivas o la exploración de un inconsciente *déjà là*, oculto en los oscuros recovecos de la memoria y del lenguaje.<sup>558</sup> Contraria a la lógica binaria del calco, nuestros autores postulan el concepto de *mapa*. El mapa estaría orientado a una experimentación que en todo momento actúa sobre lo real. Este mapa no tendría una función de reproducción cultural sino que por el contrario contaría con la capacidad espacial de construcción. Un mapa en estos términos contribuiría a la conexión de los campos así como a la apertura del cuerpo sin órganos en su plan de consistencia. Abriría conectando, desmontando, alterando, desarticulando los diversos montajes que supone una formación subjetiva, social, cultural o colectiva. Al igual que el cuerpo sin órganos, este mapa puede presentarse de maneras diversas, ya sea como un dibujo en la pared, una pintura (el *Guernica*), una acción política, una meditación, pero también una ciudad, la palma de una mano, un rostro, o un objeto cualquiera. Este mapa funcionaría, de nueva cuenta, como una madriguera que cuenta con múltiples entradas y salidas y que nunca es un espacio inmóvil o vacío. Mientras el mapa es comparable con la madriguera y su movimiento, el calco sería algo así como una foto, una radiografía que *imitaría y traduciría* al mapa transformándolo en un árbol al estabilizar y neutralizar las multiplicidades dándole a partir de la quietud un eje centrado de significación.<sup>559</sup> El calco estructura al rizoma poniéndolo en peligro pues al creer que reproduce otra cosa, sólo se reproduce a sí mismo. Esta idea de calco se asemeja tanto al tiempo vacío de Benjamin (y al espacio vacío caracterizado anteriormente) que los propios de Deleuze y Guattari señalan que sólo reproduce los puntos muertos, los bloqueos, los embriones pivote o los puntos de

<sup>558</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 17.

<sup>559</sup> Este punto podemos ejemplificarlo bellamente con el relato de Jorge Luis Borges, *De rigor de la ciencia*, en la que el escritor nos cuenta la historia de un Imperio en el que el mapa de una provincia ocupaba una ciudad y el del Imperio una provincia. Fue tal la perfección del quehacer geográfico que en algún momento se levanto un mapa del Imperio ¡que tenía el tamaño del imperio completo!, esto, es un mapa perfecto a escala 1:1.

estructuración.<sup>560</sup> Un rizoma bloqueado, un mapa “calcado”, es tan adverso que impide el flujo del deseo y su producción, logrando que el fracaso, la fatalidad y la futilidad se apoderen de los habitantes de estas regiones del espacio *deleuziano*.

El rizoma en síntesis:

- Puede conectar cualquier punto con cualquier otro
- Conecta heterogéneos
- Juega con diversos regímenes de signos
- No se reduce a lo uno/múltiple
- No se basa en un sistema binario
- No tiene principio ni fin
- Crece y se desborda por el medio
- Esta constituido y constituye multiplicidades
- No varía sus dimensiones sin cambiar de naturaleza
- Esta hecho de líneas: segmentariedad, estratificación, fuga, de desterritorialización, etc.
- No es objeto de reproducción
- Procede por variación, expansión y captura
- Es a-centrado, a-jerarquizado y a-significante
- No posee una memoria organizadora o autómeta central
- No tiene sujeto ni objeto

### Latitudes y longitudes: en busca de otro tipo de individuación

Pero si Deleuze y Guattari problematizan tan críticamente las consecuencias “individuales” y colectivas de la idea de sujeto, ¿cuál es su propuesta, en el marco de lo antes explicado? Siguiendo con su marcada tendencia a construir una geografía plenamente estética, nuestros autores postulan una caracterización de los cuerpos y sus relaciones a partir de *latitudes* y *longitudes*. Dado que un cuerpo no se define por la organización que lo constituye, ni por una esencialidad trascendental o una determinación cultural o religiosa, queda preguntar de él su composición en tanto *velocidades* y *afecciones*, *fuerzas* y

<sup>560</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 19.

*potencias*. En este contexto la *latitud* mienta el conjunto de los *afectos intensivos* de los que es capaz un cuerpo bajo un determinado grado de potencia, y la *longitud* por su lado, el conjunto de los elementos materiales que le pertenecen bajo relaciones de *movimiento y reposo*, de *velocidad y lentitud*. La naturaleza, así, nos aparece como un mapa cuya latitud y longitud configuran la cartografía básica. Esta forma de geo-referenciar la individualidad es lo que nuestros autores denominan *haecceidad*. La *haecceidad* retoma la cuestión de la individuación y la trata en la modalidad del agenciamiento, de la multiplicidad intensiva, y no de la unidad separada. Así, la *haecceidad* es un modo de individuación muy diferente de una persona, un sujeto, una cosa o una sustancia.<sup>561</sup> Una vez desarticulada la idea tradicional de sujeto, con el concepto de *haecceidad* podemos referirnos en tanto individualidad literalmente a cualquier cosa que nos aparezca al encuentro. Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha, tienen una individualidad perfecta que no carece de nada. Son *haecceidades* en el sentido en que en ellas todo es relación de movimiento y de reposo entre moléculas o partículas, poder de afectar y ser afectado.<sup>562</sup> En esta *cartografía*, personas, animales y cosas se definirían por sus afectos, sus velocidades y sus intensidades dando paso a una *física de la potencia*, que a decir de Sauvagnargues, define un plano de composición inmanente. Remplazando la génesis historiográfica por una *geografía de los modos*, los cuerpos no se definirían por su unidad final ni por su forma o sus órganos, sino por la relación concreta y variable que él instituye entre sus materiales constituyentes, y esto sería válido para todos los individuos corporales, orgánicos o culturales. De ahí la definición del individuo como lo que no cesa de dividirse cambiando de naturaleza, dividual, variación modal intensiva, forma fluctuante relativa.<sup>563</sup> La relación entre latitud y longitud permite establecer *coordenadas* que posibilitan encuentros diferenciados entre la extensión de las partes y la intención de una potencia. En este juego extensivo/intensivo se definirá la existencia de un cuerpo en tanto una relación de relaciones que, según nuestra autora, es preciso entender materialmente como el conjunto fluctuante de partículas materiales que pertenecen a un cuerpo (longitud) y su relación con cierto grado de potencia (latitud). La longitud, extensiva, extrínseca y cinética concierne al estado de fuerzas, mientras que la latitud intrínseca y

<sup>561</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 116.

<sup>562</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 264.

<sup>563</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 118.

dinámica, concierne a la intensidad de las potencias. La *haecceidad* estaría compuesta por tanto, de estas relaciones de fuerza y potencia, vinculada siempre al movimiento. La *haecceidad* entonces no es sino una transformación lógica que determina a los individuos como devenires, no como formas, como actos, no como seres y por ende, como entidades que no pueden obrar en tanto soportes de atribución.<sup>564</sup> Algunos ejemplos de *haecceidades*, según Deleuze, los podemos encontrar en la obra de Charlotte Brontë, donde los cuerpos se expresan en términos de viento (las personas, las cosas, los rostros, las palabras); en la obra de Federico García Lorca donde las horas más que fijar un tiempo significan el encuentro entre latitudes y longitudes; en el uso del día como productor de afecciones en Lawrence y Faulkner, etc. Con esta mirada cartográfica podemos incluso regresar a los pasajes *benjaminianos* y ver en la figura del *flâneur* este mapa de latitudes y longitudes que se encuentra con objetos ya no jerarquizados, y al leerlos los dota de una vida propia. En las calles que narra Benjamin, el pasaje, el asfalto, los autos, los desechos e incluso las fantasmagorías deshacen al sujeto convirtiéndolo en no más que coordenadas de fuerzas y potencias de multiplicidades e intensidades que constituyen un entero devenir-pensamiento. Parafraseando a Deleuze, la calle se compone del *flâneur* de igual modo que el pasaje de la mercancía y el fetichismo del deseo. Calle, pasaje y *flâneur* instauran una multiplicidad en un cuerpo sin órganos que bien podríamos nombrar Walter Benjamin.

Esta capacidad de nuestros autores para literalmente espacializar todo lo que tocan, les permite realizar la última conceptualización que trabajaremos en esta investigación y que tiene que ver con la existencia de un *espacio liso* y uno *estriado*. Existiendo sólo a costa de coexistir ambos, el espacio liso, nómada, anclado a una máquina de guerra, y el espacio estriado, sedentario, anclado a un aparato de Estado, se transvasan y se restituyen continuamente. El espacio estriado para Deleuze y Guattari bien puede ser ejemplificado en términos “tecnológicos” a partir del ejemplo del *tejido*. Un tejido es un espacio estriado en tanto está constituido por elementos paralelos (verticales y horizontales) que se entrecruzan de manera ordenada y fija. Así mismo es una cuadrícula que espacializa de manera cerrada en tanto establece límites identificables (ya por la urdimbre, ya por la máquina de hilar) y cuenta con un derecho y un revés jerarquizados. El espacio liso estaría

<sup>564</sup> Sauvagnargues. *Op. cit.* pág. 122.



ejemplificado con la invención nómada del *fieltro*. Para Deleuze el fieltro es un espacio liso en tanto no implica ninguna separación de los hilos, ningún entre cruzamiento ordenado, sino únicamente una maraña de fibras que se obtiene a partir de la presión. En el fieltro es imposible identificar de hecho una ruta, una dirección fija o un orden del tejido. La sensación táctil de esta superficie es radicalmente diferente a la del tejido. Perciera que la mano se desliza de manera más fácil en uno que en otro. Este deslizamiento es para Deleuze y Guattari indicativo de que el espacio liso es el que corresponde a las *haecceidades* en tanto es poblado por acontecimientos mucho más que por formas ordenadas y jerarquizadas. Este espacio liso sería un espacio de afectos más que de propiedades, una percepción más háptica que óptica. Mientras que en el espacio estriado las formas organizan una materia, en el liso los materiales señalan fuerzas o le sirven de síntomas. El espacio liso es un espacio intensivo más que extensivo, de distancias y no de medidas.<sup>565</sup>

Si bien hemos identificado una visión espacial en la obra de Deleuze y Guattari, en la definición de los espacios liso y estriado llegamos a un punto de encuentro mayúsculo. Para nuestros autores esta caracterización del espacio bien puede relacionarse con la idea que venimos trabajando desde hace algunos apartados que señala la existencia de un espacio pleno y uno vacío. El espacio liso, pleno, ocupado de intensidades y movimiento, permite un espacializar más cabal que reformula el mundo factico. Por el contrario, el espacio estriado, anclado más a lo extenso, es empatable con el espacio vacío y homogéneo que referíamos al lugar, el hogar y la cultura. En este espacio estriado, la seguridad del tejido, y el orden de la jerarquía milenaria se oponen sedentariamente a cualquier viaje de los cuerpos. Llama mucho la atención que cuando Deleuze quiere ejemplificar el espacio liso, nómada, en términos estéticos, recurra al igual que Yi-Fu Tuan al ejemplo de los esquimales.<sup>566</sup> Para nuestro autor, el espacio liso posibilita, al igual que el desierto que analizamos antes, un espacio que no diferencia adentro con afuera, ni centro con márgenes o bordes, sino que los convierte en multiplicidad. Los esquimales dirá Deleuze muy cercano a Tuan, sólo tienen un escenario como mundo: ninguna línea separa la tierra del cielo, no existe horizonte, ni fondo, ni perspectiva, ni límite, no contorno, ni forma ni centro. De hecho no existe ninguna distancia intermediaria ya que toda distancia

---

<sup>565</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 487.

<sup>566</sup> Deleuze y Guattari. *Op. cit.* pág. 501.

es intermediaria. El espacio así toma un sentido radicalmente distinto al heredado por la tradición.

### Las políticas del espacio II: identidad y diferencia.

A pesar de que la idea de espacio tanto en Deleuze como en Guattari es mucho más rica que lo expuesto hasta aquí, y a pesar de que en rigor este concepto sobre todo en Deleuze es merecedor de toda una exposición metafísica y ontológica, es posible para nuestros objetivos recuperar lo antes mencionado como elementos sustanciales en la construcción de la idea de un espacio político. Este espacio político podrá darnos luz en el análisis de distintos problemas, sobre todo en el momento presente que como hemos visto cuestiona todo el aparato epistemológico, estético, científico y político tradicional. Si en el problema del sujeto recae buena parte del problema político global, es necesario recurrir a las tesis de estos autores para intentar postular perspectivas nuevas que nos permitan crear realidades distintas. A partir de las líneas de investigación que hemos trabajado en esta tesis, cuatro serían los encuentros fundamentales de la óptica *deleuziana* con problemas específicos referentes a la posibilidad de vivir juntos.

El primero tiene que ver con la cultura. Como se ha mencionado a lo largo de esta tesis, (específicamente en el capítulo segundo), la cultura ha sido caracterizada desde la Antropología como un amplio espectro de interacciones humanas que van desde objetos e ideas, hasta sistemas de símbolos y significados. Vasijas, artesanías, leyes, normas, cosmologías y cosmogonías nos aparecen como aquellas formaciones que desarrollan los sujetos y los proveen de un sentido en el mundo, así como un hogar que identifican como propio. En este contexto, ¿cómo sería una cultura sin un sujeto? Independientemente de que, como hemos visto, la disolución del sujeto trascendental borra la frontera entre lo natural y lo cultural, la propuesta de Deleuze y Guattari nos permite pensar en que el concepto de cultura puede ser en sí mismo espacializado. Es decir, podemos pensar que si intervenimos la cultura con el espacio, podemos acceder a una cultura que no ancle sus propósitos en lo estático y homogéneo sino en un movimiento incesante. La cultura como pertenencia, arraigo y propiedad puede dar paso a una cultura como *plano* con líneas de fuga, cuerpos sin órganos, multiplicidades y agenciamientos que formulen diversos

devenires. Así entendida, la *cultura como plano* puede cambiar en tanto cambia de naturaleza. El mejor ejemplo de esto lo habíamos mencionado también atrás: la migración. Los migrantes, realizan de hecho esta diferenciación cultural al no establecer, como diría Sucasas, un régimen de lo propio anclado ni a un territorio, ni a un Estado, y la mayor parte de la veces ni a un alengua. Pero no es necesario estar en los zapatos del migrante para esto. Si los viajes, si el movimiento se puede dar aún sin recorrer distancias, es entonces una condición política que la cultura se convierta en espacio abierto. Desde esta perspectiva el reto no estaría ya en pugnar por un dialogo intercultural, que conectaría monadas jerarquizadas subjetivamente, sino ubicar los devenires y las multiplicidades de estos planos que todo el tiempo se encuentran en moviendo.

Este asunto de *cultura como planos y estratos* da paso al segundo problema a revisar: la identidad como coordenadas de identificación y movimiento. Recordando el final del capítulo tercero, podemos señalar que es posible ir más allá de la identidad para plantear *coordenadas de identificación* que establezcan un principio distinto de habitar el mundo. Utilizando el ejemplo del ciego concluimos que su apropiación de una identidad no es fija, sino que por el contrario va construyendo su habitar a partir del contacto a-significante con los entes del mundo. Pero ¿qué pasaría si vamos más allá y desarticulamos la propia idea del ciego?, es decir, ¿qué pasaría si lo pasamos por el tamiz del cuerpo sin órganos? Una de las respuestas frecuentes sobre el problema de la identidad es que los sujetos portadores de ella no tienen una sólo sino varias. Esto si bien es cierto, no termina de solucionar el problema dado que en estas múltiples identidades aún se conserva la *estructura de la unidad* que como vimos es el pilar de la subjetividad.<sup>567</sup> En un cuerpo sin órganos, mejor aún en una *haecceidad*, sólo operan fuerzas y potencias. Una identificación (que no identidad) en una *haecceidad* no sólo tendría muchas capas de identidad sino que *no mantendría ninguna anclada a un principio unificador de subjetividad*. Como se mencionó al principio de esta tesis, es casi imposible vivir sin una identidad, sin una cultura, pero accediendo al esquema *deleuziano* es posible entender que esta identidad puede transformarse radicalmente si eludimos los postulados básicos de la lógica del sujeto y proponemos un sistema paradójico de comprensión. En otras palabras, a la pregunta ¿quién eres tú?, ¿que eres tú?, o ¿quién soy yo?, o ¿qué soy yo?, la respuesta

<sup>567</sup> El problema, como menciona Deleuze, no consiste en ubicar tamaños o cantidades sino *funcionamientos*. Es posible tener decenas de identidades y aun así encontrar en ellas funcionamientos fascistas.

puede ir más allá de las organizaciones canónicas de la cultura tradicional. El *yo* quedaría literalmente atravesado por fuerzas y potencias, latitudes y longitudes, que configurarían un espacio diferente de cultura y acción política. Sumando devenires podemos dar un rostro diferente a la estructura del *yo soy x*, del *adentro*, para postular mundos más sencillos y menos proclives a la violencia y la destrucción.

El tercer problema relativo a la política del espacio en Deleuze y Guattari tiene que ver con la *diferencia*. Sobre el tema de la diferencia se ha escrito mucho y no es arriesgado afirmar que es uno de los asuntos que más ha sido tratado por las Ciencias Sociales en los últimos años. Sin embargo, al estudiar estos textos pareciera que aunque efectivamente establecen un debate con formas sociales que han tendido a la homologación de las prácticas identitarias, mantienen un eje comprensivo anclado a formas tradicionales de entender la subjetividad. La diferencia que se suele defender (ante, por ejemplo, la globalización o el *american way of life*) no se deshace de una lectura del sujeto en tanto que ente jerárquico y jerarquizado, organizado y significativo, que en verdad lo que recupera es la identidad. La idea de diferencia *que en última instancia recupera el derecho a la identidad* no puede ir más allá del problema que con dificultad enuncia. Una verdadera diferencia no estaría en la capacidad de establecer identidades diferentes sino en modificar el sentido de identidad, desarticulándola y llevándola al campo de la experimentación. Esta posible desarticulación encuentra en los conceptos de Deleuze y Guattari (tal y como los encontró con Benjamin) un campo fértil para el trabajo político y social. Si recuperamos la idea de cuerpo sin órganos y la llevamos, como hicimos con la cultura, a un nivel espacial a partir de planos y estratos, es posible realizar más que un dialogo o un intercambio intercultural, un verdadero devenir múltiple que haga realidad un vivir juntos, una comunidad. La diferencia tendrá más elementos de interconexión si se piensa a partir de la disolución de sujetos sean estos individuales o colectivos, es espacios plenos, lisos, móviles que no se encadenen en las figuras homogéneas del *yo/nosotros* y el *tú/ellos*.

Por último, el cuarto problema que podemos leer a partir de estos conceptos es el que nos presenta la realidad como un flujo en constante *excedencia* y *derrame*. Deleuze, quien titula sus clases sobre *Mil mesetas* y *Antiedipo* precisamente, *Derrames*<sup>568</sup>, propone, a partir de su sistema de planos y líneas de fuga, un mundo en constante “huimiento” que no

<sup>568</sup> Deleuze, Gilles. *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus. Buenos Aires. 2006.

respetar los bordes ni los márgenes establecidos. En opinión del Dr. Cesáreo Morales lo que la escuela de la que Deleuze y Guattari forman parte consigna es una idea de mundo que simplemente y llanamente *no cabe* dentro de los conceptos heredados por la Modernidad.<sup>569</sup> La llamada *Escuela del Acontecimiento* respondería favorablemente a las preguntas formuladas al inicio de este apartado, dejando en claro que: a) asistimos a fenómenos nunca antes vistos, b) no son suficientes los conceptos y las categorías de la Modernidad, y c) es necesario buscar más allá de estas propuestas caminos que lleven a cabo nuevos programas de creación de la realidad. Esta escuela en la que comparten banquillo Deleuze y Guattari, pero también Foucault, Derrida, Althusser y Sartre, analizará la política como un acto que surge de manera contingente a partir de encuentros, es decir, como un rizoma que insta una vitalidad fundamental excediendo las formulas tradicionales tales como el contrato, el Estado y la ley. Siguiendo a Jaques Rancière, Morales asegurará que hacer política no es sino colocar un cuerpo (sin órganos) donde antes le estaba vedado, donde antes no cabía. Desde esta caracterización, la política es en sí misma un espacio pleno, que más que no tener límites, su característica principal es rebasarlos y desbordarlos continuamente construyendo a su paso estrategias y escenarios.<sup>570</sup> Como es posible entender, esta definición de la política reta de manera directa no sólo a la Ciencia Política, sino a todas las disciplinas con las que está relacionada. Un cuerpo político, por así decirlo, se definiría más por sus derrames que por sus recuperaciones, más por sus márgenes en constante desbordamiento que por lo que “contiene”. Pensar así es poner en crisis a las disciplinas de estudio político que anclaban su análisis a sujetos sociales y a recurrencias en sus procesos procedimentales. Sin embargo, también da la posibilidad de abrir el estudio de lo político, en nuestro caso, a problemas tales como la cultura, la identidad y el desarrollo. Poniendo atención a los derrames, a las excedencias y sobre todo al movimiento de estas, será posible formular nuevas líneas de investigación sobre lo político, pero también sobre lo social, en el marco de una cultura y el sistema identitario que de ella emana.

Como hemos podido ver, entre Deleuze y Guattari, Yi-Fu Tuan, Walter Benjamin y los geógrafos de la percepción hay un hilo conductor que llama a poner el acento sobre la

<sup>569</sup> Morales, Cesáreo. *Fractales: pensadores del acontecimiento*. Siglo XXI Editores. México. 2007.

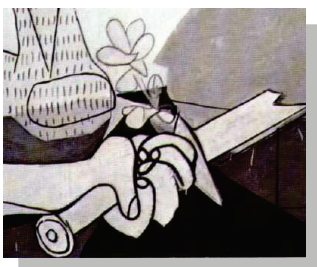
<sup>570</sup> Cfr. El quinto dilema de la propuesta de Lefebvre en torno a una política del espacio que encuentra David Harvey. Harvey. *Op. cit.* pág. 285.

forma en la que vemos y realizamos el mundo. Esta perspectiva *estética*<sup>571</sup> compone una política en la que, asegura Deleuze, la percepción se cuele, a la manera de su amigo Foucault, en todos los movimientos del hombre entendido ya como un cuerpo volátil que se ha desprendido de su composición mínima de organización. En la política que anuncian Deleuze y Guattari, se da la posibilidad de un *pólemos* a-subjetivado, a-significado y desjerarquizado que nos ayuda a pensar lo nuevo, lo que se derrama y excede desde el derramamiento y la excedencia. Un *pólemos* que nos aparece como el movimiento incontrolado e incontrolable de unidades de singularidad diferentes a las postuladas por la Modernidad. Regresando a nuestra serie de preguntas inicial, y siguiendo algunas intuiciones despertadas a partir de la obra de Deleuze, podemos concluir que si creemos que de alguna manera los fenómenos políticos, sociales y culturales que presenciamos actualmente poseen un espíritu de excedencia, de derrame, que no podemos sujetar con las categorías modernas, quizá es tiempo de soltarlas, de dejar de amar con tanta vehemencia al querido sujeto, y buscar en otras tierras otras formas de entendimiento.

Deleuze y Guattari nos plantean una: pongamos fin al régimen del alma y del adentro. Utilicemos al cuerpo como unidad, pero ya no como una unidad sólida y molar sino como una unidad múltiple, es decir, como una multiplicidad que se conecta con otras multiplicidades y produce cosas nuevas. Nueva comunidades, nuevos deseos, nuevas expectativas. Si la esperanza de un mundo mejor quedó soterrada con las experiencias terribles del siglo XX, quizá es momento de cambiar el relato y postular viajes más ligeros. Todo esto será posible, pensamos, siempre y cuando no confundamos lo nuevo con lo viejo.

---

<sup>571</sup> Insistimos en mencionar que la palabra estética no mienta una teoría de lo bello, sino una forma integral de entender la percepción. Estética. Del griego *aesthesis*: percepción.



## El guerrero en ruinas: La época de los traductores. Estocolmo.

*Europa no descubrió a los países subdesarrollados, por el contrario,  
Europa los creó.*  
**Keith Griffin**

**E**n la lectura que Walter Benjamin realiza del cuadro de Paul Klee titulado *Angelus Novus*, el ángel de la historia aparece con el rostro vuelto hacia el pasado contemplando una serie de acontecimientos que para él resultan una catástrofe.<sup>572</sup> El movimiento de dicho ser se encuentra atado por la fuerza de un viento huracanado que surge desde el paraíso, este huracán es lo que Benjamin denomina progreso. Realizando un movimiento similar, Picasso incorpora la figura de las ruinas en la parte inferior del *Guernica*. Sin embargo, a diferencia de Benjamin, la mención a las ruinas no es anónima. Aquello que ha sido destruido es la estatua de un guerrero que en otros días portó una espada y un aire de superioridad. Tanto las ruinas del ángel como las del guerrero son el resultado de una fe ilimitada en ese sueño que la cultura occidental depositó en el concepto de progreso. El progreso, la promesa de redención del ser humano, se transformó en el curso de los años en una terrible experiencia que, como bien relata Benjamin, puede ser considerada una tormenta (vestida a veces de tensa paz o en ocasiones de bombardeos y desastrosa guerra), acaecida en el paraíso de las ilusiones de la cultura. Progreso y desastre, progreso y catástrofe no pueden ser disociadas después de las experiencias de barbarie del siglo XX. Es por esto que actualmente más allá de entender el bienestar de los territorios como un incremental camino hacia la perfección, la tendencia ha sido a buscar nuevos horizontes en los cuales sea posible crear encuentros distintos, encuentros afortunados, desde agenciamientos y devenires múltiples, libres del imperio de la barbarie. Picasso es un avisador en este arte. Testigo fundamental de la época en la que los sueños se convierten en pesadillas, el andaluz es capaz de leer entre

<sup>572</sup> Benjamin, Walter. "Sobre el concepto de Historia". En *Obras*. Libro I/Vol.2. Abada Editores. Madrid. 2008. Tesis IX. pág. 310.

líneas el subtexto que acompaña a la visión de futuro propuesta desde el progreso. Si bien la ideología europea había quedado subsumida en buena parte por las tesis hegelianas del movimiento ascendente del espíritu, Picasso se adscribe a ese grupo, a esa manada, de pensadores que sospechan que quizá el avance del conocimiento humano y el dominio de la naturaleza no serán capaces de completar el programa de felicidad propuesto desde el idealismo absoluto alemán. A la manera de Nietzsche, Bergson, Benjamin, Adorno y Horkheimer, el pintor cuestiona su época, poniendo en entredicho la conceptualización de la naturaleza, el tiempo, y como hemos visto, el espacio. Son muchos los encuentros que podemos atestiguar en el *Guernica*. Podemos encontrar la voz no sólo de Rubens, sino también la de Primo Levi. Los sonidos no sólo de París, sino también de Auschwitz. El estilo no sólo de las composiciones medievales, sino de igual forma, de la deconstrucción abstracta. Efectivamente, ¡pasan muchos cuerpos en este cuerpo sin órganos denominado *Guernica*! Sombras y espejos, toros y caballos, mujeres y niños, se postran sobre las ruinas del guerrero que siendo él mismo el progreso, ha sido victimado por su movimiento.

■ Hablábamos antes de paradojas y aquí tenemos quizá la más importante del cuadro en términos políticos: el guerrero siendo vitalidad y muerte, empuña en la misma mano la espada y el olivo, los símbolos de la guerra y de la paz. Hubo una época, parece decir Picasso, en la que la vida se entendió como el tránsito de un estadio menor, débil, ignorante, bárbaro, a otro más satisfactorio, menos brutal, más civilizado. Hubo una época en la que se pensó que, en verdad, la cultura evolucionaba de la misma manera que el hombre lo había hecho (el positivismo y su fuerte carga metafísica nos dijo que en la instrumentación de procesos tecnológicos se jugaba el bienestar y la felicidad de todo cuanto puede acontecer). Hubo una época en la que nos atrevimos a soñar, y pensar en este ensueño, que en las maravillas de la ciencia se podría resumir el decálogo político y moral tan anhelado por el hombre desde que fue escrito sobre la tierra. Sin embargo, de esto poco ha quedado. El futuro llegó, el espíritu absoluto se reencontró y, en el gran espejo de la onto-teología, ¿qué fue lo que se alcanzó a observar? ¿A qué espacio fue reducido? El *Angelus Novus*, el guerrero del *Guernica*, la cama de Samsa, estos agenciamientos parecen darnos la respuesta. La percepción de un artista (siempre y en todo caso un cartógrafo) o de una serie de ellos, parece darnos el diagnóstico: el progreso está enterrado bajo los escombros de los canónicos documentos de cultura. Es por esto que, si queremos pensar el espacio político en los tiempos del fin de la historia y de la crisis de la razón, debemos utilizar (cuando no crear) conceptos que nos permitan



comprender de mejor manera los fenómenos de todo tipo. El concepto de *desarrollo* es uno de estos. Si bien en la literatura se suele confundir progreso con desarrollo, estos conceptos son de naturaleza distintos, apuntan a lados diferentes. Mientras el progreso tenía un compromiso con un tiempo lineal y un espacio entendido como contenedor, el desarrollo tiende puentes más modestos, sin que por ello sus metas sean menores. En este sentido el desarrollo tendrá dos características fundamentales, por un lado explorar las potencialidades, es decir, poner el acento en las potencias de los territorios y sus expresiones; y por otro, ubicar en su análisis todo aquello que se *excede*. Comprometidos con una versión espacial no-lineal de la historia y sus procesos, es posible encontrar en algunos enfoques del desarrollo (muy marcadamente en su variable de corte regional y territorial) una tendencia a ubicar aquellos fenómenos que no pueden ser abarcados por las metodologías de análisis sectoriales tradicionales. Traducir el progreso incremental y ponderar las expectativas locales donde quiera que estas se den, es la guía de los estudios del desarrollo contemporáneos una vez sacudido el yugo de la lectura meramente económica. Autores como Amartya Sen, Paul Krugman, Joseph Stiglitz, entre otros, han diseñado cajas de herramientas experimentales que desarticulan el pensamiento progresista y hacen pensar que en la *excedencia* radica el insumo fundamental para entender la dinámica comunitaria. Analizando todo aquello que de alguna manera “no cabe”, o “no es posible situar o jerarquizar” en ningún sitio, podremos encontrar el movimiento del desarrollo ponderándolo y fortaleciéndolo en direcciones a veces paradójicas. En realidad el guerrero ha muerto, pero escarbando en sus ruinas, pensando la constelación de elementos que la visión tradicional no observa, podremos encontrar líneas de fuga, coordenadas de identificación, vehículos de deliberación para poder, al fin, postular en los márgenes de la historia un posible vivir juntos.

## Desarrollo y espacio: el mapa político de la cultura

### La diferencia entre desarrollo y progreso

Como ha quedado claro, es fundamental hacer una diferenciación entre progreso y desarrollo, así como delimitar los aspectos conceptuales de cada uno de estos enfoques. La historia de la idea de progreso, cuyo origen podemos ubicar en la Modernidad, compromete la lectura de la política, la historia, el tiempo y sus consecuencias, con una visión lineal y progresiva del devenir humano. De esta forma, y amparados en las grandes esperanzas de autores que van de Descartes a Comte, los distintos procesos humanos sean estos religiosos, políticos, económicos, artísticos, culturales, etc., debían presentar un movimiento acumulativo incremental que, partiendo de condiciones bárbaras y pre-civilizadas, accederían a momentos cada vez más ricos y *completos* de constitución. Los avances tecnológicos y morales serían el indicativo irrefutable de que las cosas estaban de hecho cambiando siempre apuntando a un futuro mejor. Sin embargo, a partir de las desastrosas experiencias del siglo XX, esta idea de constante redención se vio fuertemente cuestionada. El progreso y su carga salvífica se convirtió en una tormenta que difícilmente puede ser disociada de las condiciones históricas que le dieron cuerpo. De esta manera el progreso y la cultura que lo entronizó pasaron a ser el objeto de estudio de diversos autores en múltiples disciplinas, subrayando todos ellos, la necesidad de problematizarlo y de buscar de igual forma alternativas para entender el mundo y la realidad en su conjunto.<sup>573</sup> De raigambre plenamente política, es así como tiene origen el concepto de desarrollo.

Si bien progreso y desarrollo pueden ser confundidos fácilmente, su carga conceptual y valorativa obedece a naturalezas distintas. Mientras el progreso tiene un compromiso con el tiempo lineal, y el espacio entendido como contenedor (características que de la mano

---

<sup>573</sup> Vale la pena recordar aquí las ideas de Zygmunt Bauman sobre la imposibilidad de “ensamblar” hechos históricos tales como el holocausto judío en la línea necesaria y ascendente del progreso. Pareciera, sostiene Bauman, que el holocausto no encaja en ninguna posible lectura de la historia como progreso. Es decir, si en verdad la historia va de menos a más, es imposible entender como a la mitad del siglo XX pudo existir un acto de barbarie pre-civilizada de esa magnitud. Bauman, Zygmunt. *Modernidad y holocausto*. Ediciones Séquitur. Madrid. 1997.

de Walter Benjamin podemos identificar como relativas a un tiempo y a un espacio (*vacío u homogéneo*), el desarrollo tiende puentes en diversas direcciones (asunto a partir del cual podemos entenderlo como facilitador de un tiempo y un espacio *plenos*). A diferencia del progreso que configuró una serie de nociones y conceptos que corrían paralelos a una noción *teleológica* del mundo, el desarrollo se configura más bien como una *práctica*<sup>574</sup>, es decir como un flujo inmanente de intensidades que recorre los espacios, formando planos de agenciamientos y devenires diversos. El desarrollo entendido así, no se sujeta a un entramado necesario (y arborescente) de recetas de cualquier orden sino que va más allá, desplegando un movimiento rizomático de multiplicidades en movimientos continuos de territorialización y desterritorialización. En este sentido, el desarrollo tendría dos características fundamentales. Por un lado identificaría las potencialidades de los territorios, así como sus devenires, y por otro ubicaría aquellas características que se *exceden* y que son difícilmente localizables desde la tradición progresista. En el primer caso, el análisis de las potencialidades territoriales, es decir de su *potentia*<sup>575</sup>, proveería de elementos más ricos y complejos para entender la forma en la que las relaciones espaciales pueden abrir paso a la creación de realidades más favorables. Utilizando categorías de análisis lejanas a la tradición moderna es posible entender de mejor manera la forma en la que un espacio puede tender puentes distintos hacia su propia constitución. El desarrollo visto como un despliegue de *potentia* puede favorecer la creación de mapas que, en sus múltiples interconexiones, registren movimientos distintos de devenires cada vez más complejos que alentando la formación de encuentros más cercanos a las expectativas deseadas. En el segundo caso el reto es aún mayor. No es ninguna sorpresa que al acercarnos a muchos textos sobre desarrollo, especialmente en su vertiente económica, encontremos una serie de decálogos que enuncian los problemas fundamentales de la disciplina, así como su casi imposible solución. Estos decálogos suelen establecer *fronteras fácticas*, dada la recurrente tendencia a observar la realidad desde un enfoque *subjetivizado* ligado al progreso. De esta manera los sujetos tradicionales de acción sean estos los individuos, las sociedades o las instituciones, encuentran muy rápido

---

<sup>574</sup> Cfr. Lefebvre. *Op. cit.*

<sup>575</sup> Hacemos uso del término latino *potentia*, para diferenciarlo de los estudios tradicionales sobre el *poder* entendido como un ente de "naturaleza misteriosa" que de hecho se puede *tener* más que *ejercer*. Cfr. Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*.

■ sus límites dejando para después las acciones necesarias para la intervención. Cerrar de esta forma el análisis ha demostrado ser un ejercicio peligroso pues pareciera que una fatalidad se cierne sobre toda acción de desarrollo. Las llamadas *externalidades* significan una pesadilla que difícilmente se puede conjurar desde las metodologías ligadas al progreso. Es por esto que si se desea realizar investigaciones sobre el desarrollo es necesario entender que en su origen, esta práctica puede ubicar los elementos que rodean las fronteras fácticas antes mencionadas. El desarrollo posibilita ubicar aquellos elementos que se *derraman*, que se *exceden* y que en su movimiento de excedencia crean otras cosas. Al ser el desarrollo una práctica *multivectorial*, no comprometida con un sentido estricto ni del tiempo, ni del espacio, ni de la historia, se coloca de frente a su naturaleza intrínseca, es decir, frente a la política. El desarrollo en tanto práctica política puede definir su realización más desde sus derrames que desde lo que contiene o intenta contener.

### ■ Memorias del post-desarrollo

En un contexto de incertidumbre total alimentado por la Guerra Fría y las llamadas Revoluciones del Tercer Mundo, el cineasta cubano Tomás Gutiérrez Alea filma la que será su obra más representativa. Basado en un texto de Edmundo Desnoes, *Memorias del subdesarrollo*, narra la vida de Sergio, distinguido burgués que al triunfo de la Revolución Cubana decide no abandonar la isla, sino por el contrario quedarse a contemplar el futuro del nuevo hombre socialista. Apostado en su departamento, el protagonista realizará una serie de reflexiones en torno a lo que el subdesarrollo significa, y sobre todo, la manera en la que permea en las mentalidades de los individuos y la comunidad en general. Independientemente del destino de las proposiciones que Sergio elabora, la estructura del filme nos hace pensar en las formas en las que el desarrollo puede ser pensado si se abandona la idea de progreso. Para el protagonista de la cinta, el movimiento de la sociedad no sigue el patrón prometido por la ideología imperante (ni capitalista, ni socialista). Al interior de la comunidad cubana atraviesan un sinnúmero de flujos y campos de atracción que configuran líneas de desarrollo divergentes. El mundo que observa desde su ventana, las calles, literalmente se derraman en sentidos múltiples que no obedecen ninguna ley ideal, pero que tampoco se quedan quietas. La dupla desarrollo/subdesarrollo

aparecen en planos visuales, pero también en olores, deseos, referentes y símbolos que todo el tiempo se encuentran en interacción. El desarrollo y el subdesarrollo aparecen en la obra, no como una dialéctica apostada en el devenir histórico, sino como un discurso que constantemente intenta atrapar lo inatrapable a partir de elementos culturales plenamente insuficientes.

Un ejercicio similar realiza en nuestros días el antropólogo colombiano Arturo Escobar. Este profesor de la Universidad de Carolina del Norte, ha desarrollado una vasta obra en torno a las posibilidades del desarrollo posterior al régimen del progreso. Para Escobar existen por lo menos tres momentos en la construcción de la idea de desarrollo en las Ciencias Sociales: a) la Teoría de la modernización (1950-1960), fundamentada en conceptos tales como el crecimiento, el ingreso y la renta, b) la Teoría de la dependencia (1960-1970), basada en un análisis a la modernización y su influencia cultural en los países subdesarrollados, y c) las teorías que caracterizan críticamente al desarrollo como un discurso lineal hegemónico ligado al progreso (1990 en adelante). Esta tercera línea de trabajo es la que nuestro autor encuentra de mayor relevancia, pues en el marco de estas críticas es posible proponer nuevos conceptos y nuevas prácticas que redimensionen la forma en la que los especialistas del desarrollo trabajan.

Un buen punto de partida para iniciar un análisis sobre el desarrollo posterior a la idea de progreso es establecer el marco teórico-conceptual en el que estas reflexiones se enmarcan, así como algunas de sus preguntas clave. En el texto denominado *El "post-desarrollo" como concepto y práctica social*, nuestro autor advierte que es en el seno del post-estructuralismo donde se formulan las preguntas esenciales para el decurso del concepto. A decir de nuestro autor, los cuestionamientos que realizaron los post-estructuralistas no giraron en torno a la optimización de los procesos de desarrollo sino a la fuerza con la que este discurso había, de hecho, producido espacios de atraso y abierta marginación. Los resultados de estas interrogantes girarían en torno a cuatro consideraciones fundamentales: a) Como discurso histórico, el "desarrollo" surgió a principios del período posterior a la Segunda Guerra Mundial, si bien sus raíces yacen en procesos históricos más profundos de la Modernidad y el capitalismo. Una lectura de los textos y los eventos históricos del período 1945-1960 en particular, valida esta observación. Fue durante ese período que todo tipo de "expertos" del desarrollo empezó a aterrizar masivamente en Asia, África y Latinoamérica, dando realidad a la construcción

del Tercer Mundo. b) El discurso del desarrollo hizo posible la creación de un vasto aparato institucional a través del cual se desplegó el discurso; es decir, por medio del cual se convirtió en una fuerza social real y efectiva transformando la realidad económica, social, cultural y política de las sociedades en cuestión. Este aparato comprende una variada gama de organizaciones, desde las instituciones de Bretton Woods (p. ej. el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional) y otras organizaciones internacionales (p. ej. el sistema de la Organización de Naciones Unidas) hasta las agencias nacionales de planificación y desarrollo, así como proyectos de desarrollo a escala local. c) Puede decirse que el discurso del desarrollo ha operado a través de dos mecanismos principales: i) la profesionalización de problemas de desarrollo, lo cual ha incluido el surgimiento de conocimientos especializados así como campos para lidiar con todos los aspectos del “subdesarrollo” (incluyendo el campo en sí de estudios del desarrollo); ii) la institucionalización del desarrollo, la vasta red de organizaciones arriba mencionadas. Estos procesos facilitaron la vinculación sistemática de conocimiento y práctica por medio de proyectos e intervenciones particulares. Desde esta perspectiva, las estrategias como el “desarrollo rural”, por ejemplo, podrían verse como un mecanismo sistemático para vincular conocimientos expertos sobre agricultura, alimentos, etc. con intervenciones particulares (extensión agrícola, crédito, infraestructura, etc.) de formas que –aun cuando aparentan ser “la forma natural de hacer las cosas” resultaron en una transformación profunda del campo y de las sociedades campesinas de muchas partes del Tercer Mundo, de acuerdo a los lineamientos de los conceptos capitalistas sobre la tierra, la agricultura, la crianza de animales, etc. d) Finalmente, el análisis post-estructuralista destacó las formas de exclusión que conllevaba el proyecto de desarrollo, en particular la exclusión de los conocimientos, las voces y preocupaciones de aquéllos quienes, paradójicamente, deberían beneficiarse del desarrollo: los pobres de Asia, África y Latinoamérica.<sup>576</sup>

---

<sup>576</sup> Escobar, Arturo. “El ‘postdesarrollo’ como concepto y práctica social”. En Mato, Danilo (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 2005. pág. 19.

## TEORÍAS DEL DESARROLLO SEGÚN SUS PARADIGMAS DE ORIGEN

VARIABLES/PARADIGMAS	Teoría liberal	Teoría marxista	Teoría post-estructuralista
<b>Epistemología</b>	Positivista	Realista/dialéctica	Interpretativa/constructivista
<b>Conceptos Claves</b>	Individuo Mercado	Producción (p. ej. Modos de producción) Trabajo	Lenguaje Sentido (significación)
<b>Objeto de estudio</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• “Sociedad”</li> <li>• Mercado</li> <li>• Derechos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Estructuras sociales (relaciones sociales)</li> <li>• Ideologías</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Representación / discurso</li> <li>• Conocimiento-poder</li> </ul>
<b>Actores relevantes</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Individuos</li> <li>• Instituciones</li> <li>• Estado</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Clases sociales (clases obreras; campesinos)</li> <li>• Movimientos sociales (trabajadores, campesinos)</li> <li>• Estado (democrático)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• “Comunidades locales”</li> <li>• Nuevos movimientos sociales y ONG</li> <li>• <i>Todos</i> los productores de conocimientos (incluidos individuos, Estado, movimientos sociales)</li> </ul>
<b>Preguntas del desarrollo</b>	¿Cómo puede una sociedad desarrollarse o ser desarrollada a través de la combinación de capital y tecnología y acciones estatales e individuales?	<ul style="list-style-type: none"> <li>• ¿Cómo funciona el desarrollo en cuanto ideología dominante?</li> <li>• ¿Cómo puede desvincularse el desarrollo del capitalismo?</li> </ul>	¿Cómo Asia, África y Latinoamérica llegaron a ser representados como subdesarrollados?
<b>Criterios para el cambio</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• “Progreso”, crecimiento</li> <li>• Crecimiento más distribución (años setenta)</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Transformación de relaciones sociales</li> <li>• Desarrollo de las fuerzas productivas</li> <li>• Desarrollo de</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Transformación de la economía política de la verdad</li> <li>• Nuevos discursos y representaciones (pluralidad)</li> </ul>

	• Adopción de mercados	conciencia de clase	de discursos)
<b>Mecanismos para el cambio</b>	• Mejores teorías y datos • Intervenciones más enfocadas	Lucha social (de clase)	Cambiar las <i>prácticas</i> de saber y hacer
<b>Etnografía</b>	Cómo el desarrollo y el cambio son mediados por la <i>cultura</i> • Adaptar los proyectos a las culturas locales	Cómo los actores locales <i>resisten</i> las intervenciones del desarrollo	Cómo los productores de conocimiento resisten, adaptan, subvierten el conocimiento dominante y crean su propio conocimiento.
<b>Actitud crítica respecto del desarrollo y la modernidad</b>	Promover un desarrollo más igualitario (profundizar y completar el proyecto de la modernidad)	Reorientar el desarrollo hacia la justicia social y la sostenibilidad (modernismo crítico: desvincular capitalismo y modernidad)	Articular una ética del conocimiento experto como práctica de la libertad (modernidades alternativas y alternativas a la modernidad)

CUADRO 21 (FUENTE: ESCOBAR, 2005.)

A partir de estas consideraciones no es extraño pensar que un malestar recorrió las propuestas académicas, sobre todo en los autores de los países denominados subdesarrollados. Este malestar, aunado a las teorías post-estructuralistas y a fenómenos tales como la posmodernidad y la globalización, dio como resultado una deconstrucción de los referentes del desarrollo tradicional, formando a su vez el concepto de *post-desarrollo*. Este post-desarrollo, o más bien, esta *era post-desarrollo* debía atender a los presupuestos tanto de la deconstrucción fáctica, que en todas las disciplinas se estaba dando, como a los presupuestos originados por el pensamiento posmoderno, es decir, debía atender a los criterios de desarticulación, fragmentación y alteridad que se consolidaban



paulatinamente. De manera sintética podemos entender que el post-desarrollo se refiere a: a) la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones que no se encuentren tan mediados por la construcción del desarrollo (ideologías, metáforas, lenguaje, premisas, etc.); b) por lo tanto, la necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer y la “economía política de la verdad” que define al régimen del desarrollo; c) por consiguiente, la necesidad de multiplicar centros y agentes de producción de conocimientos – particularmente, hacer visibles las formas de conocimiento producidas por aquéllos quienes supuestamente son los “objetos” del desarrollo para que puedan transformarse en sujetos y agentes; d) dos maneras especialmente útiles de lograrlo son: primero, enfocarse en las adaptaciones, subversiones y resistencias que localmente la gente efectúa en relación con las intervenciones del desarrollo; y, segundo, destacar las estrategias alternas producidas por movimientos sociales al encontrarse con proyectos de desarrollo.<sup>577</sup>

Diferentes discursos, diferentes representaciones, cambio de prácticas en los planos del saber y del poder, multiplicación a-centrada, adaptaciones, subversiones y resistencias, tácticas y estrategias, a-significaciones sin jerarquías, todo el discurso del post-desarrollo se ejecuta en un plano de inmanencia espacial que circula por ejes políticos. El desarrollo, podemos concluir, también encuentra su correlato posmoderno en acciones que deconstruyen las estructuras anteriores y postulan nuevos desafíos. Si el desarrollo puede ser visto como un post-desarrollo, bien podemos afirmar que desde esta nueva instancia es posible aproximarse tanto a la búsqueda de potencialidades, como a la investigación de los derrames propios de nuestro tiempo, sin pretender establecer un régimen fascista de continuidad o endiosamiento del progreso. A este respecto afirma nuestro autor: Ya no puede pensarse la Modernidad como la *Gran Singularidad*, el atractor gigante hacia el cual todas las tendencias gravitan ineludiblemente, el camino a ser caminado por todas las trayectorias que desembocarían en un estado inevitablemente estable. Por el contrario, la “Modernidad y sus exterioridades”, si se quiere (y la noción del post-desarrollo busca al menos visibilizar esas exterioridades) deberían tratarse como una *verdadera multiplicidad* donde las trayectorias son múltiples y pueden desembocar en múltiples estados. El imaginarnos “después del desarrollo” podría convertirse en un aspecto más integral del imaginario de estos movimientos; esto conllevaría, como hemos observado, la capacidad

---

<sup>577</sup> Escobar. *Op. cit.* pág. 20.

de imaginar algo más allá de la Modernidad y los regímenes de economía, guerra, colonialidad, explotación de la naturaleza y las personas y el fascismo social que la modernidad ha ocasionado en su encarnación imperial global.<sup>578</sup>

Para explicar de mejor manera esta lectura del desarrollo citaremos las consideraciones de tres autores fundamentales para la tradición económica que en sus investigaciones han postulado la visión de un desarrollo desligado del progreso. En estos trabajos el desarrollo aparecerá como una superficie más que como una línea, como un tejido liso por el que circulan muchas intensidades, más que como un tejido tecnológicamente estriado que por su origen carece de los elementos necesarios para identificar y analizar todo aquello que no cabe y que les es imposible de jerarquizar.

### Joseph Stiglitz, tiempo y desarrollo

■ Para Joseph Stiglitz, Premio Nobel de Economía 2001, el desarrollo ha presentado en los últimos cincuenta años un crecimiento que aunque ha beneficiado a una parte importante de la población mundial, aún muestra una asimetría importante. En el texto titulado *Aspectos del desarrollo: resueltos y pendientes*, el economista norteamericano de la mano de Sharid Yusuf, realiza una serie de preguntas que en clave económica interrogan por las acciones llevadas a cabo en las últimas décadas en torno al bienestar de los países y los individuos. Así, temas como el crecimiento económico, la estabilidad macroeconómica, la liberalización del comercio a escala internacional, los derechos de propiedad, la acumulación de capital, el papel del Estado, entre otros, pasan revista en el estudio de este par de analistas. Independientemente de la lectura especializada que realizan nuestros autores, ambos concluyen que si bien estas variables han sido de gran importancia para entender los procesos económicos, las condiciones actuales presentan una serie de dificultades importantes. A decir de Stiglitz y Yusuf, actualmente contamos con un importante acervo de trabajos sobre el desarrollo (los cuales conformarían una *Primera Generación* de estudios sobre el desarrollo), que aunque vasto resulta insuficiente. Han ocurrido un conjunto de acontecimientos que hacen ver a la teoría económica como una interpretación apenas emergente que en su camino ha dejado de lado varios factores.

---

<sup>578</sup> Escobar. *Op. cit.* pág. 30.

Estos factores, que como veremos más adelante con Paul Krugman son de difícil acceso para la disciplina, pueden ser entendidos precisamente como parte de esos derrames de los cuales hablábamos anteriormente. Uno de estos fenómenos cuya naturaleza podemos definir como de continua excedencia es la llamada *globalización*. La globalización para nuestros autores no es otra cosa que una superficie de flujos en la cual éstos viajan con una rapidez cada vez mayor. La globalización, afirman, se extiende más allá de la interdependencia económica para abarcar la *transformación del tiempo y el espacio* como un resultado de la revolución de las comunicaciones y de la propagación de la tecnología de la información.<sup>579</sup> Flujos de comercio, flujos de comunicación, flujos de inversión, flujos financieros, incluso flujos de personas, reconfiguran la vida total de los seres humanos cambiando por completo el rostro de las relaciones políticas, económicas y culturales. En sentido estricto, es tal la desterritorialización de la economía global que las formas de interpretación antiguas basadas en el progreso, no pueden soportar literalmente tanto movimiento. Las teorías de la modernización y el crecimiento nacional, los intentos por mantener óptimos en términos de estabilidad macroeconómica, los procesos regulados de liberalización de las economías, los derechos de propiedad, así como el papel vigilante de los Estados en las cuentas nacionales, no pueden manejar el incesante movimiento de los flujos mencionados que, a su vez, se reagrupan en subconjuntos produciendo combinaciones inesperadas que originan a su vez más flujos. Otro fenómeno que es importante mencionar en estos términos es el de la *localización*. Así como la globalización significa un acontecimiento molar de escala mundial, esta está compuesta por molecularidades que en sí mismas producen superficies y flujos de otro tipo de naturaleza. Aun cuando la mayor parte de los territorios del planeta navegan a través de planos más o menos similares (derechos humanos, tecnologías, sistemas de comunicación e información, regulaciones ambientales, sistemas financieros, etc.) existe, al interior de estos, tendencias a reivindicar una identidad particular anclada a arraigos en algunos casos ancestrales. Esta tensión entre los movimientos molares de la globalización y las tendencias moleculares del arraigo y la pertenencia, crea fenómenos que suelen *funcionar* de manera paradójica. Si bien esto es perfectamente coincidente con el espíritu de nuestra época, mete en problemas a las interpretaciones que las disciplinas hacen basadas en la idea del progreso.

---

<sup>579</sup> Stiglitz, Joseph y Yusuf, Shahid. "Aspectos del desarrollo: resueltos y pendientes". En Stiglitz, Joseph y Meier, Gerald. *Fronteras de la economía del desarrollo*. Banco Mundial-Alfaomega. Colombia. 2002. pág. 228.

El mundo de las paradojas, como se mencionó antes, provoca un movimiento rizomático que en nada se parece a la linealidad del progreso. Prueba de ello es que aún cuando han pasado ya un par de décadas desde la aparición de la “conciencia global”, no es clara todavía la forma en la que la relación global-local se habrá de acomodar. Un tercer tema importante para Stiglitz y Yusuf tiene que ver con la *degradación ambiental*. Una consecuencia importante que se produce al confundir progreso y desarrollo es creer que la línea que nos marca el devenir teleológico no tiene fin, ni en términos espaciales ni en términos temporales. Esta creencia sumamente arraigada en la mentalidad actual ha hecho que el medio ambiente sea entendido como un stock ilimitado de recursos al servicio del hombre y sus necesidades. El desarrollo como progreso ha hecho de las condiciones físicas del planeta un inmenso supermercado en el cual parece que los productos son eternos. Dado que para los enfoques orientados hacia el progreso, la línea del tiempo es infinita, los recursos parecían serlo de igual forma. Enfrentar un mundo en el cual los ecosistemas padecen las continuas intervenciones industriales, y más allá, enfrentar el hecho de que el stock que se creía ilimitado puede entrar en una crisis en la cual encuentre su finitud, es algo que escapa a los modelos de optimización industrial propios de la visión progresista. De nuevo parecemos estar en una paradoja, por un lado es necesario crecer para mantener un nivel de vida adecuado en las poblaciones, pero por otro, el mismo crecimiento pone en riesgo dicha calidad de vida. Como hemos dicho, ya que el sistema lineal del progreso no soporta las paradojas, es necesario recurrir al desarrollo como garante de una multivectorialidad que pueda dar cuenta de las diversas direcciones y los diversos ritmos de las acciones humanas. El medio ambiente sostiene Stiglitz, constituye una preocupación de tal magnitud que ha obligado a cambiar el discurso económico (e incluso científico) de manera radical. A partir de una serie de eventos ecológicos adversos, se ha perfilado la necesidad de construir un discurso y una serie de prácticas medioambientales que integran de manera fundamental la necesidad de preservar los ecosistemas, así como la importancia de hacer de estos un lugar de encuentro de los diversos intereses ya sean públicos o privados. El calentamiento global, la pérdida de la biodiversidad, y otros problemas relacionados con los bienes comunes mundiales están siendo lentamente reconocidos como problemas que la comunidad de naciones debe enfrentar colectivamente y que, si no son atendidos, empeorarán en la

medida en que el planeta se vuelva más poblado y el desarrollo incremente la utilización de recursos. Esto constituye un giro fundamental en las perspectivas del desarrollo.<sup>580</sup> Ante estos fenómenos, y algunos otros de similar naturaleza que suman los autores en el texto (cambios demográficos, seguridad alimenticia e hídrica, urbanización, etc.) la respuesta que plantean tiene que ver con la exigencia de crear nociones mínimas para una *Segunda Generación* de estudios sobre el desarrollo que contemplen acciones multicéntricas y participativas que a su vez logren crear una dimensión política activa que genere nuevas formas de organización en todos los niveles. De igual forma reconocen como necesaria una investigación multidisciplinaria en temas transversales tales como los que hemos tratado y a los que se agregarían estudios sobre los flujos (migratorios por ejemplo), sus movimientos y sus eventuales formas de reterritorialización.

### Amartya Sen, desarrollo y libertad

El segundo autor que intenta llevar el tema del desarrollo más allá de los límites del progreso es el bengalí Amartya Sen, Premio Nobel de Economía 1998. Testigo de su época y de una realidad propia de los llamados países subdesarrollados, Sen es a la vez un economista metódico y un pensador de alto rango. Formado en una tradición no europea, nuestro autor es capaz de identificar de manera directa los fracasos de la planificación económica de la primera parte del siglo XX. A partir de su experiencia vital en los barrios de Dhaka, el bengalí realiza una profunda investigación sobre el desarrollo y las consecuencias que acarrea entenderlo solamente como un asunto incremental de números y variables macroeconómicas. Si el desarrollo es un tema que involucra toda una amplia gama de expectativas humanas, quizá es demasiado arriesgado dejarlo en las manos de los economistas y los especialistas en finanzas, sean estas públicas o privadas. Para poder entender todas las implicaciones que el desarrollo tiene es necesario, afirma Sen, ampliar nuestros horizontes y salir de la lectura tradicional del progreso, para dirigirnos a un *espacio* en el cual la propia idea de desarrollo comprenda elementos que aun no se reivindican suficientemente. La libertad en este sentido será el elemento principal de las tesis de nuestro autor.

---

<sup>580</sup> Stiglitz y Yusuf. *Op. cit.* pág. 232.

Para abrir la discusión sobre la libertad como el elemento básico en la constitución del desarrollo nuestro autor cuenta una anécdota de su infancia. Al inicio de la década de los cuarentas Sen, que en ese momento tenía alrededor de diez años, se encontraba jugando en el jardín de su casa cuando observó que lentamente se acercaba un hombre herido que gritaba dramáticamente. Este hombre de nombre Kader Mia había sido acuchillado en la espalda por unos asesinos durante las violentas luchas entre hindúes y musulmanes que culminarían en la separación de los territorios de India y Pakistán. Empleado como albañil en una casa vecina, Kader Mia (de origen islámico) había desoído los consejos de su esposa, que lo instaban a no acudir a trabajar a una zona de mayoría hindú, y había pagado el precio. Sen que en ese momento era apenas un niño, es testigo de este evento que más tarde le hará reflexionar sobre la posibilidad de un desarrollo integral e incluyente cuando las condiciones de seguridad y de libertad mínimas no son cubiertas. El mensaje es evidente, Kader Mia había pagado un precio muy alto en el intento de satisfacer sus necesidades y las de su familia.

Esta pequeña historia posibilita a Sen realizar una interpretación del desarrollo que más que estar anclada a variables econométricas, abre su espectro de significados a una idea que los puristas de la economía podrían considerar poco ortodoxa: la libertad. En un texto por demás significativo llamado *Desarrollo y libertad*, el economista nos hace patente el hecho de que en la versión económica tradicional, el desarrollo ha sido entendido como un proceso lineal cuya visión he demostrado ser insuficiente. La estrechez de miras de este enfoque nos ha hecho pensar que el bienestar de los seres humanos es un tópico solucionable a partir de la parcial resolución de asuntos tales como el crecimiento del Producto Interno Bruto, el ingreso, la industrialización, el acceso a los avances tecnológicos o la modernización social. Si bien estos factores son de gran importancia, en la lectura de Sen existe una *base de percepción* distinta que los hace funcionar como *medios*. En todo caso, el resultado final poco tiene que ver con las metas alcanzadas en términos numéricos, extensos. Para nuestro autor, existirían otras determinantes que influirían en el bienestar de la población y su libertad. Algunos ejemplos de estas otras variables son los arreglos sociales, así como los derechos políticos y civiles. Ver al desarrollo en términos de la expansión sustantiva de la libertad, dirige la atención a los

*fin*es que hacen del desarrollo algo importante, más allá de los simples *medios*.<sup>581</sup> El desarrollo de esta manera se enfocaría más en lo que se encuentra fuera de sus límites que en lo que contiene. Cifrando la atención en las fuentes importantes que atacan la libertad (la pobreza, pero también el autoritarismo; la falta de oportunidades, pero también la marginación social; la carencia de servicios públicos, pero también la intolerancia o los regímenes represivos) es posible construir una lectura del desarrollo que vaya más allá del canon establecido y nos provea de una lista importante de excedencias que nos permitan construir realidades más adecuadas.

Para Amartya Sen existe una caracterización dual que reúne las actitudes sobre el desarrollo. Por un lado estaría una posición *agresiva*, de “sangre, sudor y lágrimas”, que entendería el desarrollo como un proceso en el cual los participantes luchan todo el tiempo para tener acceso a satisfactores. En esta actitud, la vida pública demandaría una constante “rudeza” que posibilitaría sentar las bases de un mejor porvenir, sacrificando en muchos casos las condiciones políticas del presente<sup>582</sup>. A partir del lema *rudeza y disciplina*, se construirían las relaciones públicas que contribuirían a un mejor estadio posteriormente. Sin embargo, Sen apunta que existe una segunda actitud sobre el desarrollo que él caracteriza como *amistosa*. En este proceso los intercambios benéficos mutuos, la creación de redes de seguridad, así como las libertades políticas constituirían las bases de los acuerdos públicos. En esta versión amigable del desarrollo, la libertad sería vista tanto como el *fin primario* del desarrollo, como el *medio principal* para obtenerlo. Sen denomina a estas variables el *rol constitutivo*, y el *rol instrumental* de la libertad en el desarrollo. En lo que respecta al *rol constitutivo*, su función tiene que ver con la importancia de la libertad en el enriquecimiento de la vida humana. Las libertades sustantivas para este rol incluirían situaciones elementales como estar lejos de privaciones básicas, hambre, mala alimentación, enfermedades curables, mortalidad prematura, así como contar con beneficios tales como alfabetización, participación política, libertad de expresión etc. El desarrollo en este ámbito consistiría en un proceso de expansión de las libertades humanas y toda evaluación sobre estos temas debe tomar en cuenta estas consideraciones. El *rol instrumental* a decir de Sen, constaría de una serie de acciones que aún cuando tienen como objetivo la libertad, se desarrollan como medios en un ámbito

<sup>581</sup> Sen, Amartya. *Development as Freedom*. First Anchor Book Editions. New York. 2000. pág. 3.

<sup>582</sup> Este sacrificio del presente recuerda las ideas de Benjamin sobre el tiempo vacío.

igualmente libre. El rol instrumental de la libertad tiene que ver con la realización de diferentes tipos de leyes, oportunidades y acciones que contribuyen a la expansión de la libertad y de igual forma promueven el desarrollo.<sup>583</sup> Nuestro autor realiza un listado de cinco tipos de libertades instrumentales contenidas en este rol:

1. Libertades políticas.
2. Facilidades económicas.
3. Oportunidades sociales.
4. Garantía de transparencia.
5. Protección social.

El cumplimiento de estos ejes de acción asegurará, en el enfoque de nuestro autor, una línea de trabajo distinta que ponderará elementos que no son contenidos por la visión progresista del desarrollo.

Ahora bien, si ponemos atención a la postura de Sen, podremos observar que en su camino salen al encuentro diversos fenómenos que por su naturaleza de derrame podemos denominar *excedones*.<sup>584</sup> El primero evidentemente es la libertad, sin embargo, no se detiene ahí. De la misma manera que Stiglitz nos habló de la globalización, de la localización y del ambiente, Sen incluye en su análisis una rica variedad de estos *excedones*: el mercado, el valor, las capacidades, la pobreza, la desigualdad, la privación, el bienestar, etc., que bien pueden ser entendidos como una corriente interminable de flujos que se encuentran en constante movimiento en un plano que rebasa las consideraciones rígidas y estrechas de las disciplinas ligadas a la idea de progreso. Dado que estos flujos difícilmente pueden ser abarcados desde una métrica tradicional, el llamado de Sen y su lectura del desarrollo nos insta a ocuparnos de las *potentias* que corren en estos planos a partir de visiones más amplias que no olviden que en el propio ejercicio del desarrollo se juegan sus rutas y sus objetivos.

---

<sup>583</sup> Sen. *Op. cit.* pág. 37.

<sup>584</sup> La referencia es tomada del *Seminario de Filosofía Política* impartido en el semestre 2011-II, por el Dr. Cesáreo Morales en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.



### Paul Krugman: desarrollo, espacio y pensamiento

El último autor que revisaremos en este apartado es el norteamericano Paul Krugman. Ganador del Premio Nobel de Economía en 2008, Krugman es sin duda uno de los principales representantes de una corriente económica que busca llevar el estudio de las variables de esta disciplina al campo de la Geografía. Cartógrafo instintivo, el profesor de Princeton pugnará repetidamente por encontrar un plano paralelo a la estructuración económica que nos permita redimensionar sus alcances y las formas en las que puede operar.

En la conferencia titulada *La caída y el resurgimiento de la economía del desarrollo*, dictada en el otoño de 1992 en la Stockholm School of Economics, Krugman postulará que la principal carencia de la economía en términos del análisis del desarrollo tiene que ver con su incapacidad de soportar en sus modelos la realidad cuasi inconmensurable del espacio. Partiendo de la lectura del texto *The Evolution of Ignorance in European Mapping of Africa, 1500-1800, and the Case for Methodological Pluralism in International Studies* de Craig Murphy, nuestro autor realizará una diferenciación entre los rústicos mapas del siglo XV, y los técnicamente dibujados en los albores del siglo XIX. Para Krugman los mapas hechos alrededor de 1600, fundamentalmente por viajeros y exploradores (nómadas), postulaban un espacio lleno, rico en leyendas y relatos, mientras que aquellos hechos a finales de 1900 a partir del uso de herramientas exactas, postulaban más bien un espacio vacío. Pero, ¿cuál sería la importancia de esta distinción más allá de las efemérides o el anecdotario culturalista? La respuesta de Krugman es sólida, el espacio vacío de la cartografía técnica veía en el territorio un *contenedor plano* e ignoraba la enorme complejidad que se abría desde este, conformándose únicamente con describir las distancias y las medidas de los elementos físicos. Este planteamiento, de nueva cuenta estrecho, permeó en la Economía logrando que los estudios de ésta retomaran una idea muy simple de los fenómenos espaciales. El rigor técnico que convertía áreas importantes del territorio en espacios en blanco, se tradujo en Economía en un desinterés por las formas en las que los lugares influían en los procesos de intercambio. Para nuestro autor es muy importante aclarar que aún cuando la economía se enmarca en un complejo entramado de relaciones políticas y sociales, la factibilidad, e incluso la aceptación, de sus postulados tienen una relación directa con la forma en la que estos son modelizables. Una idea modelizada adecuadamente, señala, es en Economía moderna el equivalente moral a

lo que era un región adecuadamente agrimensurada para los cartógrafos del siglo XVIII.<sup>585</sup> En este sentido, el proceso tradicional de modelización económico ha impedido que otras variables puedan ser integradas de manera óptima en las teorías de la disciplina. En la lectura de Krugman, estudios como la Economía del desarrollo y la Geografía económica no han podido coincidir dada la imposibilidad de ser modelados según los rígidos cánones de la econometría contemporánea. Por esta razón los estudios sobre desarrollo (sobre todo aquellos que incorporaban la variable geográfica) se perdieron durante muchos años y apenas hasta ahora se han retomado. Hasta antes de la década de los sesentas la Geografía económica fue desestimada, y tanto los geógrafos como los geólogos ignoraron las preguntas importantes, dada su incapacidad de plasmar en modelos las ideas que iban generando. Esto generó una economía que apenas se detiene a estudiar el espacio. En la conferencia titulada *Geografía perdida y encontrada*, Krugman afirma de la mano de Walter Isard, que para la economía el progreso parece darse en un “País de las maravillas” sin dimensiones espaciales, convirtiendo a los territorios y sus relaciones en un verdadero misterio. Había algo en la economía espacial, apunta nuestro autor, que la convertía en un terreno inherentemente hostil para la clase de modelización que saben hacer la mayoría de los economistas.<sup>586</sup> Ante esta circunstancia pregunta Krugman, ¿qué hicieron los economistas tradicionales con respecto a los temas espaciales? -¡Los ignoraron!- responde rápidamente. Da lo mismo que todos los días nos demos de narices con la importancia de la localización, o que los sistemas urbanos exhiban regularidades empíricas tan fuertes como cualquier otro aspecto de la economía. Al igual que los geólogos que no miraron realmente donde estaban localizadas las cordilleras porque sabían que no tenían ningún modelo sobre la formación de las montañas, los economistas evitaron mirar el aspecto espacial de las economías porque sabían que no tenían ninguna forma de modelizarlo.<sup>587</sup>

Como podemos observar, el problema que pone nuestro autor sobre la mesa comparte características con lo observado por Joseph Stiglitz y Amartya Sen. El desarrollo en economía, anclado a una versión excesivamente rígida de la econometría, trajo como resultado un abandono sistemático de consideraciones de alta importancia. En este caso es el espacio lo que se excede, lo que se derrama, lo que no cabe (porque no puede caber) en

<sup>585</sup> Krugman, Paul. *Desarrollo, geografía y teoría económica*. Antoni Bosch Editor. Barcelona. 1997. pág. 7.

<sup>586</sup> Krugman. *Op. cit.* pág. 34.

<sup>587</sup> Krugman. *Op. cit.* pág. 36.

las lecturas demasiado tecnificadas del mundo. La economía del progreso incremental sólo puede ver mundos planos y homogéneos que ignoran todo aquello que no pueden formalizar, y dejan de lado amplias zonas del bienestar humano. Es importante mencionar que Paul Krugman no está en contra de los modelos ni de la forma en la que representan la realidad, más bien intenta incluir en el debate los problemas de cierta forma tradicional de entender las relaciones de intercambio, así como dejar en claro que estos problemas obedecen a una debilidad metodológica más amplia que afecta a muchos campos: a saber, cómo tratar con sistemas complejos.<sup>588</sup> En este contexto, las propuestas de nuestro autor giran en torno a una idea básica: toda economía, y sobre todo aquella relacionada con el desarrollo, debe ser una *cartografía*. Con un sentido bastante *deleuziano*, Krugman nos hace patente la necesidad de entender las relaciones espaciales como un cuerpo en el que las interacciones económicas se mueven en amplios planos llenos y heterogéneos que crean y territorializan unidades de intercambio más allá de los pequeños planos de los modelos habituales. Apelando al espacio y a todo aquello que posibilita, nuestro autor contempla la posibilidad de construir modelos que recuperen a los territorios y muestren que en su condición de sustento, se juega la posibilidad de crear perspectivas diferentes de los fenómenos del mundo. Así, el tema de la novedad no es ajeno a Krugman quien sostiene que un buen modelo se consigue cuando este logra explicar, o situar en un ámbito complejo del pensamiento una parte del mundo de una forma que nadie se esperaba. Atacando la excedencia desde la novedad (de nueva cuenta en un gesto muy *deleuziano*) la apuesta es ampliar tanto los contenidos posibles de un modelo, como la forma misma de este. Para nuestro autor el empate metodológico entre las Ciencias Sociales y la Física es desafortunado, dada la imposibilidad de encontrar en las primeras el nivel tan elevado de completitud y plausibilidad de las segundas. Por esta razón nos insta a crear modelos que desafíen la rigidez de los cánones impuestos y, con base en ejercicios imaginativos, logren diseñar sistemas que por lo menos pongan el centro de su atención en todos aquellos fenómenos que a simple vista parecen no ser relevantes, pero que influyen en las acciones de desarrollo. Modelar, crear representaciones del mundo, puede ser un ejercicio que atraviesa acciones humanas tan complejas como las ecuaciones matemáticas o tan sencillas como observar el cielo, sin embargo, ambas realizan un movimiento dual que destruye conocimiento a la vez que lo crea. Si los planteamientos de

---

<sup>588</sup> Krugman. *Op. cit.* pág. 66.

este reciente Premio Nobel son acertados, nos encontramos en una situación perfecta para retomar las enseñanzas y los fracasos de nuestros antecesores, con la finalidad de construir, en la medida de lo posible, algunos trazos que nos den algo de luz en las investigaciones del desarrollo atendiendo su esencia multifactorial. Con propuestas que rescaten tanto la responsabilidad teórica, como la imaginación instrumental, será posible llevar el tema del desarrollo a lugares en los que su acción logre retomar aquello que no ha sido pensado aún.

### Metodologías para el análisis de la dimensión política del desarrollo

*Cuando uno investiga un problema nuevo, es perfectamente lícito hacer simplificaciones escandalosas en busca de una mejor intuición, con la esperanza de que el modelo pueda acercarse posteriormente a la realidad.*

**Paul Krugman**

### Criterios cartográficos para el análisis de la región identidad

Una vez analizado el espacio y las consideraciones de nuestros autores, es posible establecer algunos *criterios cartográficos* que nos permitan investigar de mejor manera las variables políticas del desarrollo. Para iniciar este esfuerzo metodológico es necesario postular que, siguiendo el espíritu de este capítulo, la forma ideal para culminar un proceso de análisis de esta naturaleza debe ser un *mapa*. Este mapa debe ser entendido, más que como una necesaria geo-referenciación (que dicho sea de paso, también lo es) como un ejercicio de *experimentación* que tiene su origen en un *plano dual*. Por un lado encontraremos elementos de lo que hasta ahora ha sido denominado *espacio liso*, pero de igual manera contendrá características a contrastar del *espacio estriado*. Este mapa deberá igualmente contener dos características importantes. Deberá tener los criterios de *a-centralidad*, *a-significación* y *a-jerarquización*, y deberá contar con criterios de metodológicos propios de una *regionalización*. Este trabajo de regionalización ya sea en su vertiente *homogénea*, o en su forma *nodal*, contará con tres rubros fundamentales:

*criterios, relaciones y funciones.* En el apartado de los *criterios*, se deberá considerar la orientación analítica contenida en esta tesis, que bien puede denominarse *anómala* o *rizomática*. En lo concerniente a las *relaciones*, el trabajo que se propone deberá dar cuenta de la identificación y contrastación de conceptos imagen, tales como *Flujos extensos/Flujos intensos, Tensiones/Deseos, Vinculación espacio-lugar, Coordenadas de Identificación/Identidades, Molar/Molecular, Latitud/Longitud*, etc. Por último, en lo que tiene que ver con las *funciones*, es necesario identificar los procesos de *territorialización/desterritorialización/reterritorialización*, así como los *signos del habitar* y las *orientaciones políticas*. La idea en general es que atendiendo a estos criterios cartográficos, el mapa resultante pueda dar luz sobre los procesos de desarrollo en el ámbito político, que a su vez permitan dar tentativas de acción sobre los territorios.

Mapa		
Experimentación		
Plano dual	Liso	Estriado
	<b>Heidegger</b> Espacializar/habitar <b>Kant</b> Intuición pura de la sensibilidad	Tradición contenedor
	<b>Geografía de la percepción</b> Subjetividad	Mundo físico
	<b>Tuan</b> Espacio/cosmos Movimiento Proceso de construcción	Lugar/hogar Estático Régimen de lo dado
	<b>Benjamin</b> Espacio pleno	Espacio vacío
	<b>Deleuze</b> Espacio intenso Nómada	Espacio extenso Sedentario

<b>A-centrado/A-significante/A-jerarquizado</b>	
<b>Regionalización</b>	Homogénea/nodal
<b>Criterio</b>	Rizomático
<b>Relaciones</b>	Flujos extensos/flujos intensos Tensiones/deseos Vinculación espacio-lugar Coordenadas de identificación (tendencias) Identidades Molar/molecular Latitud/longitud
<b>Funciones</b>	Procesos territorialización/ desterritorialización/reterritorialización Fragmentaciones Signos del habitar Orientaciones políticas

CUADRO 22

### Modelo general de análisis de la Dimensión Política del Desarrollo

A lo largo de este trabajo hemos perfilado una serie de aproximaciones metodológicas que han sintetizado una propuesta general para los trabajos del desarrollo en el marco de la política. De igual forma hemos delimitado algunos criterios teóricos básicos que ponen sobre la mesa la necesidad de explorar nuevas aristas en la disciplina, con la intención de ir más allá de lo convencional. Es momento de recuperar estas aproximaciones y proponer un modelo de análisis que recupere lo trabajado a lo largo de esta investigación. El modelo que se propone es el siguiente:

## 1. PROPUESTA METODOLÓGICA PARA EL ANÁLISIS DE LA DIMENSIÓN POLÍTICA DEL DESARROLLO

Primer momento Política como conflicto	<b>Análisis multidisciplinario de carácter contextual</b>	Base cronológica (historia) y espacial (geografía) Acento en el presente
	Formas de pensamiento	
	Ideologías	
	Formación sociopolítica	
	Tendencias y costumbres	
	Actuación Legal/Ilegal Legítima/Ilegítima	
	Objetivos conseguidos	
	Formas de convivencia	

Segundo momento Política como deliberación e interés	<b>Análisis de atributos</b>	
	<b>Elementos básicos</b>	Identificación de los sujetos políticos
		Proyectos
		Relevancia
		Grupos de poder a los que pertenece y representa
		Vínculos con otros grupos
		Correlación de fuerzas institucionales que sustenta
		Capacidad de acción
		Área de influencia
		Capacidad financiera
	<b>Elementos complementarios</b>	Autonomía
		Liderazgo
		Ideología
		<b>Prop. de los sujetos políticos</b>
	Propiedades políticas	
	Propiedades sociales	
	Propiedades culturales	

Tercer momento Política como relación	<b>Análisis de redes</b>	
	<b>Elementos</b>	Relaciones personales
		Amistades
		Militancia política
		Complicidad inter generacional
		Sentidos de pertenencia
		Agrupación relacional amigo/enemigo
	<b>Factores</b>	Profesión
		Nivel de formación
		Procedencia social
	<b>Medidas de dispersión</b>	Localización
		Centralidad
		Densidad
Distancia		



## 2. PROPUESTA METODOLÓGICA PARA EL ANÁLISIS DE LA DIMENSIÓN CULTURAL DEL DESARROLLO

## PRIMERA INSTANCIA

Análisis de la región como:		
Construcción cultural	Nombrar	P
Relación de significaciones		O
Mecanismos de apropiación		D
		E
		R

Regionalización como:			
Análisis de estructuras	C	E	P
Análisis de estratos	O	C	O
Prácticas políticas	M	O	D
Identificación de espacios culturales	U	N	E
	N	O	R
Identificación de interacciones	I	M	
	C	Í	
Integración jerárquica	A	A	
	C		
	I		
	Ó		
	N		

## SEGUNDA INSTANCIA

Normas	Sistemas legales y pactos formales e informales
Instituciones y organizaciones políticas y sociales	Intervenciones en el espacio público local
Símbolos	Representaciones de las instituciones de poder
Sistemas educativos	Formales e informales
Mecanismos de control político	Medios de información, sistemas de elección política, toma de decisiones, acceso al poder político, etc.

Rasgos generales sobre la geografía local	Arquitectónica del paisaje
Ideas, creencias y costumbres	Visiones globales sobre la composición del mundo

### TERCERA INSTANCIA

#### SERIES CRÍTICAS

<b>Serie Freud</b> <i>Primera serie</i>
¿Qué es específicamente lo que se quiere?
¿Qué es lo que impide que se realice lo que se quiere?
<i>Segunda serie</i>
¿Cuál es la idea local del cuerpo?
¿Cuál es la idea de naturaleza?
¿Cuál es la idea que se tiene sobre los otros seres humanos?

<b>Serie Benjamin</b> <i>Primera serie</i>
¿Cuál es aquella instancia que ha respondido históricamente a las preguntas sobre la estructuración de la cultura?
¿Quiénes, qué personajes o instituciones han dado la lógica del sentido de los ejes que atraviesan de manera tan importante las conciencias individuales?
¿A qué tipo de horizonte interpretativo ha recurrido éste legislador en su ordenamiento sobre la realidad?
¿Qué estratos han sido dejados de lado?
¿Quiénes no han sido históricamente escuchados?
¿Quiénes son sus ídolos?
¿Cómo ha sido transmitida su cultura?
¿A partir de qué documentos?

**Segunda serie**

¿Cuál es la idea del tiempo en la región?

¿Obedece a una dinámica heterogénea, o qué incisiones presenta dentro de sus regularidades?

¿Cuáles son sus días o fechas significativas y qué representan?

¿Cuál es la idea de pasado que permea estos imaginarios?

¿Es este pasado constitutivo de la tradición o ha sido anclado a referentes distintos?

¿Cuáles son sus tradiciones básicas?

¿Cuáles son sus símbolos más importantes y qué representan?

¿Cuáles han sido los costos históricos de su actuar en el mundo?

¿Cuál es su idea de futuro y qué relación tiene con el presente?

¿Cuál es su idea de progreso y cuál de desarrollo?

**Serie Adorno**

¿Cuáles son las instituciones básicas que operan?

¿Cuál es la naturaleza de las normas que se derivan de la composición institucional local?

¿Cuál es la idea de violencia que conciben?

¿Qué régimen de administración ejecutan los individuos de la localidad?

¿Cuál es la idea de progreso y de desarrollo que permea en el lugar?

¿Qué consecuencias ha tenido esta idea en el transcurrir de los años?

¿Cuáles con las mercancías principales en términos de producción y consumo?

¿Cómo es que se entretienen?

¿Cuáles son los principales medios de comunicación y cuál es su tendencia ideológica?

## 3. CRITERIOS INSTRUMENTALES PARA EL ANÁLISIS DE LA REGIÓN IDENTIDAD

## ELEMENTOS POLÍTICOS

Conceptos	Subconceptos
Lo propio	Etnia, tierra, lengua, Estado
Imaginario colectivo	Cosmología, patrones de preferencia
Nación	Nacionalismo, comunidad, sociedad
Multiculturalismo	Diversidad cultural
Ciudadanía	Soberanía, patriotismo
Extranjería	Políticas de la diferencia, migración
Discurso político	Educación pública
Autodeterminación	Fronteras, límites espaciales
Ingeniería política	Movimientos políticos
Resistencia	Dominación
Hegemonías locales	Grupos de poder

## ELEMENTOS SOCIALES

<b>Elemento cultural</b>	Religión
	Genero
	Clase
	Profesión, etnia, sexualidad
<b>Elemento material</b>	Contexto físico
	Propio cuerpo
	Propiedades
	Consumo
<b>Elemento social</b>	Opiniones sobre el yo
	Opiniones sobre los otros
	Opiniones de los otros sobre mí creativa o destructiva
	Otros significativo
	Otros de diferenciación

<b>Elementos secundarios</b>	Narración y auto narración
	Cuentos populares
	Leyendas
	Novelas
	Historia local
	Historia de vida

#### 4. CRITERIOS CARTOGRÁFICOS PARA EL ANÁLISIS DE LA REGIÓN IDENTIDAD

<b>Mapa</b>		
<b>Experimentación</b>		
<b>Plano dual</b>	<b>Liso</b>	<b>Estriado</b>
	<b>Heidegger</b> Espacializar/habitar	Tradición contenedor
	<b>Kant</b> Intuición pura de la sensibilidad	
	<b>Geografía de la percepción</b> Subjetividad	Mundo físico
	<b>Tuan</b> Espacio/cosmos Movimiento Proceso de construcción	Lugar/hogar Estático Régimen de lo dado
	<b>Benjamin</b> Espacio pleno	Espacio vacío
	<b>Deleuze</b> Espacio intenso Nómada	Espacio extenso Sedentario
<b>A-centrado/A-significante/A-jerarquizado</b>		
<b>Regionalización</b>	Homogénea/nodal	
<b>Criterio</b>	Rizomático	
<b>Relaciones</b>	Flujos extensos/flujos intensos Tensiones/deseos	

	Vinculación espacio-lugar Coordenadas de identificación (tendencias) Identidades Molar/molecular Latitud/longitud
<b>Funciones</b>	Procesos territorialización/ desterritorialización/reterritorialización Fragmentaciones Signos del habitar Orientaciones políticas

La hipótesis consiste en que utilizando este aparato metodológico será posible dotar al analista de herramientas que permitan un mejor acercamiento al problema del desarrollo en el marco de una política atravesada en todo momento por la cultura y la incesante expresión indentitaria.

## EPÍLOGO

*No, han sido ustedes.*

Picasso

**E**n el edificio central de la Organización de las Naciones Unidas, justo en el pasillo que conduce a la sala donde sesiona el Consejo de Seguridad, fue colocada en septiembre de 1985 una reproducción del *Guernica*. Encargada por Nelson Rockefeller al taller del maestro J. de la Baume-Durrbach, la imagen fue donada por el magnate con la finalidad de recordar a los líderes mundiales los horrores de la guerra y las consecuencias de las decisiones políticas. Inaugurada por el entonces Secretario General Javier Pérez de Cuellar, el *Guernica de la ONU* permaneció en un sitio en el que habitualmente se llevaban a cabo las conferencias de prensa. Testigo de las negociaciones internacionales que habrían de decidir la suerte de millones de seres humanos, el tapiz representaba, en el corazón de las Naciones Unidas, una voz que llamaba todo el tiempo a la prudencia y la medida. Sin embargo, el lunes 27 de enero de 2003, el *Guernica* despertó cubierto con un lienzo azul y una serie de banderas. En la semana en la que el Secretario de Estado norteamericano Colin Powell anunciaría a los medios internacionales la intención de invadir Irak, el mapa encargado de recordarnos la brutalidad del hombre para con el hombre, volvía a encarnar una amenaza.

\* \* \*

Vivir en nuestro tiempo entraña grandes dificultades. Cuando creímos que habíamos cerrado duelos inmemoriales, nuevos retos aparecieron de las cenizas de lo ya exorcizado. Cuando afirmábamos que la naturaleza había sido, por fin, recuperada, descubrimos que la base de comprensión de ella misma radicaba ya no fuera, sino a partir de los individuos que le dimos nombre. Nombrar, significar, subjetivar, nos aparecen como los nuevos

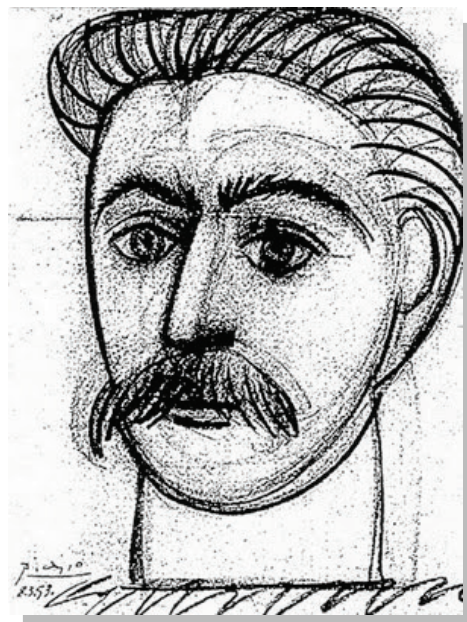
campos de habitación de la realidad. La cultura, se vuelve el plano fundamental para entender al mundo, y crearlo mientras lo comprendemos. La cultura se vuelve, en nuestra época, la nueva forma en la que la naturaleza se despliega. Es por esto que estudiar este ámbito resulta un encuentro necesario para toda disciplina. Desde la Antropología hasta la Sociología, pasando por la Biología y la Física, el dialogo con la visión cultural resulta indispensable. Pensar la cultura es entonces acceder a un sustrato que genera y es generado por los entes que lo pueblan. De entre estos, los individuos merecen especial consideración. La cultura crea sujetos a su imagen y semejanza dotándolos de una identidad que los recorre. Este acto de creación e instauración representa igualmente un reto comprensivo, pues si bien ha resultado benéfico en algunos movimientos, también ha mostrado elementos negativos. Para poder caracterizar algunos de estos elementos es necesario recuperar conceptos de otro plano de acción colectiva que en su proceder provea de capacidades dinámicas a los sujetos que dada su formación se encuentran en una situación de malestar y desasosiego. Este segundo plano es la política. Sin embargo, la política no actúa desmotivadamente. Sus principios ya sean la deliberación o el interés, se muestran siempre a través de amplios procesos de producción de lo real. En este marco, las recientes consideraciones que sobre el espacio se han hecho tienen muchos elementos que aportar. El espacio como producción política, posibilita crear horizontes de entendimiento distintos que pueden ayudar a proponer rutas distintas tanto para la cultura como para las identidades. Siempre hay algo que se derrama, siempre hay algo que se excede y que no puede ser alcanzado por los conceptos heredados de la tradición. En este sentido la idea de desarrollo es por demás útil. El desarrollo en tanto movimiento multivectorial constituye una herramienta práctica que puede incidir en nuestras realidades. Cultura, identidad, espacio, política y desarrollo se encuentran en un devenir múltiple que entrelaza los ejes epistemológicos en un ámbito estético que dialoga de frente con la posibilidad de vivir juntos. Si en los albores del siglo XXI las esperanzas caminan de la mano del escepticismo, quizá es momento de detenernos un segundo y repensar los intrincados caminos que nos han conducido hasta aquí.



## IMÁGENES



Pablo Ruiz Picasso. *Cartel para el Congreso Mundial de la Paz*, 1949.



Pablo Ruiz Picasso. *Retrato de Stalin*, 1953. Dibujo sobre papel.



Peter Paul Rubens. *Los horrores de la guerra*, 1637. Óleo sobre lienzo.



Escudo de armas de la familia Borgia



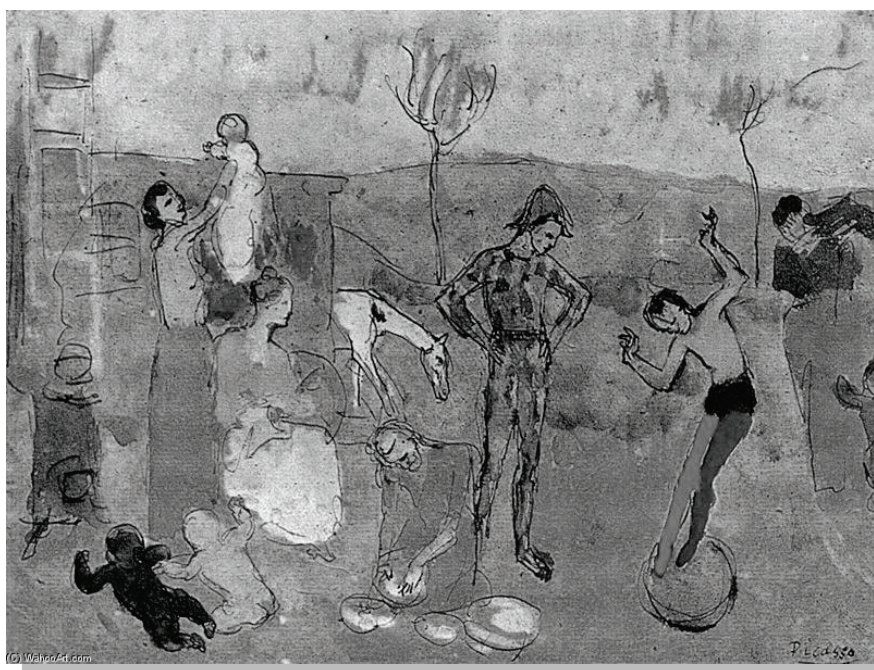
Miguel Ángel. *La Piedad Florentina*, 1550. Mármol.



Pablo Ruiz Picasso. *El picador*, 1890. Óleo sobre madera.



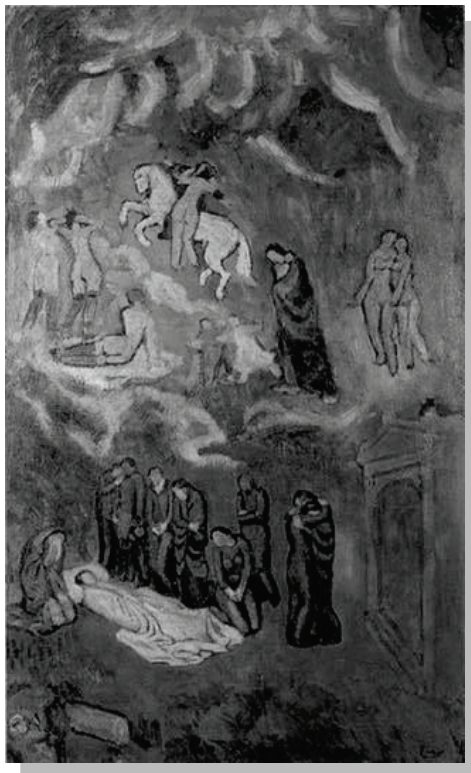
Pablo Ruiz Picasso. *La corrida*, 1900. Pastel.



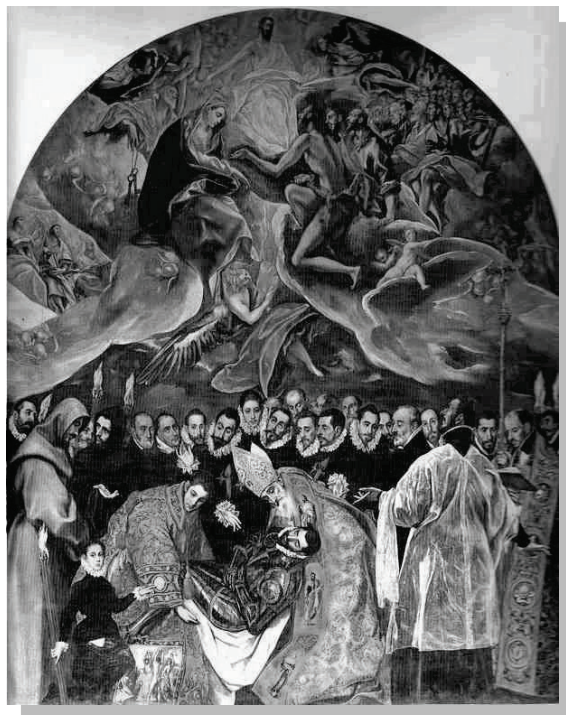
Pablo Ruiz Picasso. *Familia de saltimbanquis*, 1905.



Pablo Ruiz Picasso. *Caballo alado*, 1948.



Pablo Ruiz Picasso. *El entierro de Casagemas*, 1901. Óleo sobre lienzo.



Doménikos Theotokópoulos, conocido como El Greco.  
*Entierro del Conde de Orgaz*, 1586. Óleo sobre lienzo.



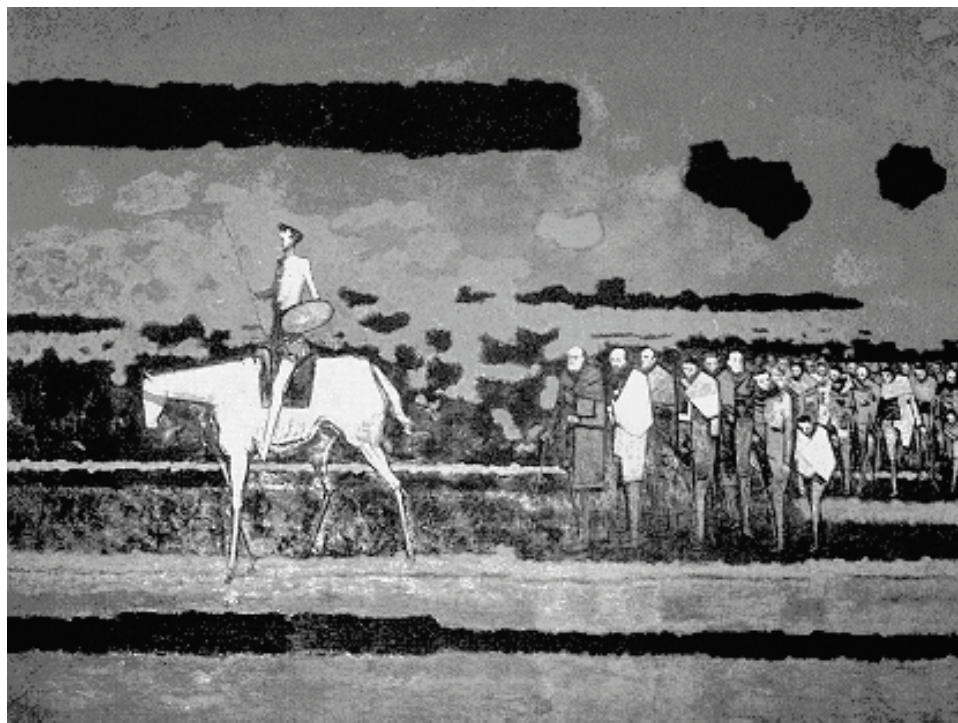
Fotograma de la película *Tres colores: Azul* (Kieslowski, 1993).



Eugene Delacroix. *La libertad guando al pueblo*, 1830. Óleo sobre lienzo.



Pablo Ruiz Picasso. *El osario*, 1944.

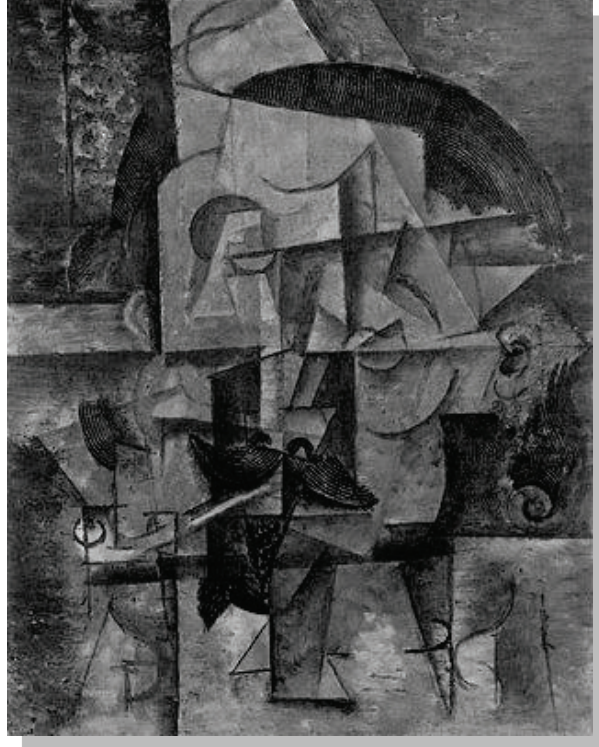


Antonio Rodríguez Luna. *Don Quijote en el exilio*, 1973. Óleo sobre lienzo.



Pablo Ruiz Picasso. *La comida del ciego*, 1903. Óleo sobre lienzo.





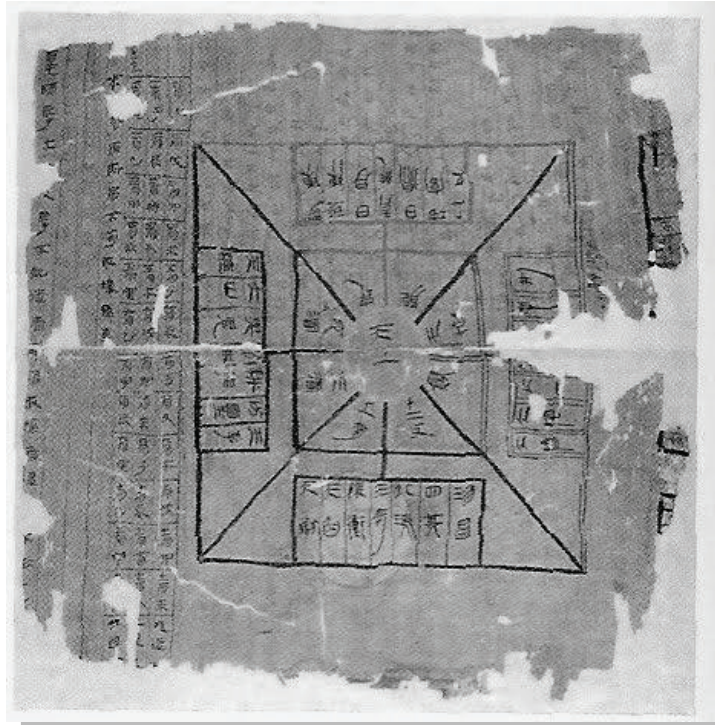
Pablo Ruiz Picasso. *El poeta*, 1912. Óleo sobre lienzo.



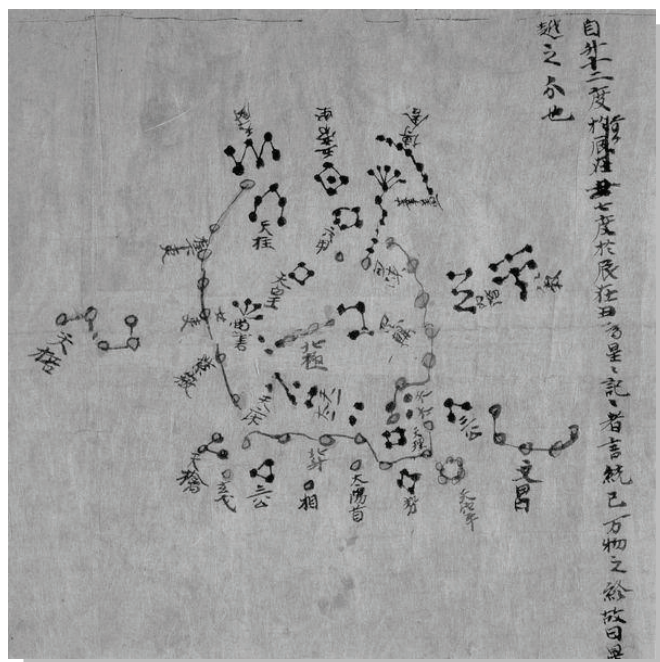
Gisèle Freund. *Joyce*. 1939.



Dennis Stock. *Times Square with James Dean*, 1955.



*Libro del Ying-Yang y las cinco fases, Dinastía Han occidental, 206 a.C.*



*Mapa celeste de Dunhuang, Dinastía Tang 618-907 d.C.*



*Mapamundi del Salterio, 1265.*



Franz Kafka. *Dos que esperan*, 1914-1915. Tinta sobre papel



Gustave Caillebotte. *Calle de París en un día de lluvia*, 1877. Óleo sobre lienzo.



*La comezón del séptimo año* (Wilder, 1955).



René Magritte. *El imperio de las luces II*, 1950. Óleo sobre lienzo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México. 2007.
- Antaki, Ikram. *El manual del ciudadano contemporáneo*. Ariel. México. 2000.
- Arendt, Hannah. *¿Qué es la política?* Paidós. Barcelona. 1997.
- Arendt, Hannah. *De la historia a la acción*. Paidós. Barcelona. 1995.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Paidós. Barcelona. 1993.
- Aristóteles. *Metafísica*. Gredos. Madrid. 2002.
- Auster, Paul. *La trilogía de Nueva York*. Anagrama. Barcelona. 1996.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad y holocausto*. Ediciones Séquitur. Madrid. 1997.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Taurus. Madrid. 1991.
- Benjamin, Walter. *Obras*. Libro I/Vol.2. Abada Editores. Madrid. 2008.
- Benjamin, Walter. *Libro de los Pasajes*. Akal. Madrid. 2005.
- Beuchot, Mauricio. *Interculturalidad y derechos humanos*. Siglo XXI-UNAM. 2005.
- Bukoswki, Charles. *Música de cañerías*. Anagrama. Barcelona. 2005.
- Buxó Rey, María de Jesús. *Antropología de la mujer. Cognición, lengua e ideología cultural*. Anthropos. Barcelona. 1991.
- Castles, Stephen y Miller Mark J. *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. Miguel Ángel Porrúa. México. 2004.
- Chabod, Federico. *Escritos sobre Maquiavelo*. Fondo de Cultura Económica. México. 2005.

Corzo, Susana. *Élite política y formación de redes en Latinoamérica*. VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública. Lisboa, Portugal. 2002.

De la Fuente Lora, Gerardo. *Amar en el extranjero. Un ensayo sobre la seducción de la economía en las sociedades modernas*. Media Comunicación. México. 1999.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Kafka, por una literatura menor*. Ediciones Era. México. 2008.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos. Valencia. 2008.

Deleuze, Gilles, Guattari, Félix. *¿Qué es la filosofía?* Anagrama. Barcelona. 1993.

Deleuze, Gilles. *Derrames, entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Cactus. Buenos Aires. 2006.

Deleuze, Gilles. *La Lógica del sentido*. Paidós. 2006.

Delval, Juan. *Creecer y pensar. La construcción del conocimiento en la escuela*. Paidós. Barcelona. 1998.

Deutsch, Karl. *Política y gobierno*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1974.

Dunn, William N. *Public Policy Analysis. An Introduction*. Englewood Cliffs N. J. Prentice Hall, 1981.

Echeverri, Rafael. *Identidad y territorio en Brasil*. IICA- Secretaría de Desarrollo territorial del Ministerio de Desarrollo Agrario de Brasil. Brasil. 2005.

Echeverría, Bolívar. *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la Historia de Walter Benjamin*. UNAM-Era. México.

Ellmann, Richard. *James Joyce*. Anagrama. Barcelona. 2002.

Engels, Federico. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Fontamara. México 1995.



Mato, Danilo (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Universidad Central de Venezuela. Caracas. 2005.

Esposito, Roberto. *Confines de lo político*. Trotta. Madrid. 1996.

Esposito, Roberto. *El origen de la política. ¿Hannah Arendt o Simone Weil?* Paidós. Barcelona. 1999.

Firth, Raymond (Comp.). *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Siglo XXI. México. 1981.

Flores Farfán, Leticia. *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*. UNAM. México. 2006.

Forster, Ricardo. *Walter Benjamin y el problema del mal*. Altamira. Argentina. 2001. P. 50.

Freud, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Alianza Editorial. Madrid. 2010.

Freud, Sigmund. *Obras Completas*. Tomo III. Biblioteca Nueva. Madrid. 1981.

Freud, Sigmund. *Tótem y tabú*. Alianza Editorial. Madrid. 2009.

García Ballesteros, Aurora (Comp.) *Métodos y técnicas cualitativas en geografía social*. Oikos-Tau. Vilassar del Mar. 1998.

García Márquez, Gabriel. *Cien años de soledad*. Diana. México. 2007.

García Pérez, David. Prometeo. *El mito del héroe y del progreso*. Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM. México. 2009.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona. 1996.

Gergen, Kenneth J. *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Paidós. Barcelona. 1996.

Gidel, Henry. *Picasso*. Plaza Janes. Barcelona. 2003.

Giménez, Gilberto. *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*. CONACULTA-ITESO. México. 2007.

Harvey, David. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 2008.

Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*. Alianza Editorial. Madrid. 1998.

Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*. 9ª Reimp. Trad. José Gaos. FCE. México. 2000.

Heidegger, Martin. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Alianza Editorial. Madrid. 2007.

Hernández Avendaño, Juan Luis. *Dios y el César. Itinerario político de la Iglesia*. Plaza y Valdes-UIA-ITESO. México. 2006.

Hesíodo. *Teogonía*. Gredos. Madrid. 2000.

Hobsbawm, Eric. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Crítica. Barcelona. 1998.

Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Trotta. Madrid. 2002.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica. Madrid. 1985.

Janovich, Gustav. *Conversations with Kafka*. New Directions. New York. 1971.

Jiménez Navarro, Yolanda. *Cultura comunitaria y escuela intercultural*. SEP-CGEIB. México. 2009.

Joyce, James. *El retrato del artista adolescente*. Alianza. Madrid. 2003.

Joyce, James. *Ulises*. Planeta. Barcelona. 1999.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. 20ª. Ed. Pról., trad. y notas de Pedro Rivas. Alfaguara. España. 2002.

Khun, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1971.

Krugman, Paul. *Desarrollo, geografía y teoría económica*. Antoni Bosch Editor. Barcelona. 1997.

Labastida, Jaime y Aréchiga Violeta. Coord. *Identidad y diferencia*. AFM-Siglo XXI. México. 2010.

Larrain, Jorge. *Identidad Chilena*. Editorial LOM. Santiago. 2001.

Leal García, Aurora. *Construcción de sistemas simbólicos: la lengua escrita como creación*. Gedisa. Barcelona. 1997.

Leaño Otero, Luis. *Los niños de la calle y en la calle*. Academia Mexicana de Derechos Humanos. México. 1998.

Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Basil Blackwell. Oxford. 1991.

Levinas, Emanuel. *Totalidad e Infinito*. Sígueme. Barcelona. 2003

Lipovetsky, Gilles. *El imperio de lo efímero*. Anagrama. Barcelona. 1990.

Lottman, Herbert. *Albert Camus*. Taurus. Madrid. 1994.

Maalouf, Amin. *Identidades asesinas*. Alianza Editorial. Madrid. 2009.

Malcom X. *Habla Malcom X. Discursos, entrevistas y declaraciones*. Pathfinder. Nueva York. 1993.

Malinowski, Bronislaw. *Una teoría científica de la cultura y otros ensayos*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1978.

Marsh, David y Stoker, Gerry. *Teoría y métodos de la ciencia política*. Alianza. Madrid. 1997.

Martinell, Alfons. *Cultura y desarrollo. Un compromiso para la libertad y el bienestar*. Fundación Carolina-Siglo XXI. Madrid. 2010.

Mercado Celis, Alejandro (coordinador). *Reflexiones sobre el espacio en las Ciencias Sociales*. Universidad Autónoma Metropolitana. México. 2010.

Merlau-Ponty, Maurice. *La fenomenología de la percepción*. Planeta. Barcelona. 1985.

Michel, Andrée. *Sociología de la familia y del matrimonio*. Ed. Península. Barcelona. 1991.

Morales, Cesáreo. *Fractales: pensadores del acontecimiento*. Siglo XXI Editores. México. 2007.

Nabokov, Vladimir. *Curso de literatura europea*. Ediciones B. Barcelona. 1997.

Olivé, León. *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*. Paidós-UNAM. México. 2000.

Picó, Josep. *Cultura y modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moderna*. Alianza. Madrid. 2005.

Platón. *Diálogos*. Gredos. Madrid. 2000.

Precedo Ledo, Andrés. *Nuevas realidades territoriales para el siglo XXI. Desarrollo local, identidad territorial y ciudad difusa*. Editorial Síntesis. Madrid. 2004.

Primo Levi. *Trilogía de Auschwitz*. Océano. Barcelona. 2005.

Puente Ojea, Gonzalo. *Fe cristiana, Iglesia y poder*. Siglo XXI. Madrid. 1991.

Reyes Mate, Manuel. *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de Historia"*. Trotta. Madrid. 2006.

Reyes Mate. *Memoria de Occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*. Anthropos. Barcelona. 1997.

- Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI. México.
- Rivera de Rosales, Jacinto y López Sáenz, M<sup>a</sup> del Carmen (Coordinadores). *El cuerpo. Perspectivas Filosóficas*. UNED Ediciones. Madrid. 2002.
- Rodríguez Chico, Julio. *Azul, Blanco, Rojo. Kieslowski en busca de la libertad y el amor*. Ediciones Internacionales Universitarias. Madrid. 2004.
- Romero, Juan. (Coord.) *Geografía Humana*. Ariel. Barcelona. 2004.
- Sapir, Edward. *Culture, Language and Personality*. University Of California Press. California. 1960.
- Saramago, José. *El año de la muerte de Ricardo Reis*. Alfaguara. Madrid. 1998.
- Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. Del animal al arte*. Amorrortu Editores. Buenos Aires. 2006.
- Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza Editorial. Madrid. 1999.
- Schmitt, Carl. *Ex captivitate salus. Experiencias de la época 1945-1947*. Trotta. Madrid. 2010.
- Scholem, Gershom. *Conceptos básicos del judaísmo*. Trotta. Madrid. 2000.
- Scholem, Gershom. *Walter Benjamin y su ángel. Catorce ensayos y artículos*. Edición de Rolf Tiedemann. Fondo de Cultura Económica. Argentina. 1998.
- Segalen, Martine. *Antropología histórica de la familia*. Taurus. Madrid. 1992.
- Sen, Amartya. *Development as Freedom*. First Anchor Book Editions. New York. 2000.
- Shakespeare, William. *La vida de Enrique V. Acto III. Escena I*. Aguilar. Madrid. 1943.
- Smith, Adam. *Investigación sobre la naturaleza y la causa de la riqueza de las naciones*. Fondo de Cultura Económica. México. 1992.
- Sobrevilla, David (Editor). *Filosofía de la cultura*. EIAF-Trotta. Madrid. 1998.

Soja, Edward. *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Blackwell Publishers. Cambridge. 1996

Spinoza, Baruch. *Ética. Demostrada según el orden geométrico*. Fondo de Cultura Económica. México. 1996.

Stiglitz, Joseph y Meier, Gerald. *Fronteras de la economía del desarrollo*. Banco Mundial-Alfaomega. Colombia. 2002.

Sucasas, Alberto. *Memoria de la Ley. Ensayos sobre pensamiento judío*. Altamira. Argentina. 2004.

Torres, Felipe, Javier Delgadillo, José Gasca e Isaac Enríquez. *Formaciones regionales comparadas: los casos de México, España e Italia*. UNAM-IIEC. El Colegio de Tlaxcala. México. 2009.

Trías, Eugenio. *Lo bello y lo siniestro*. Ariel. Barcelona. 2006.

Tuan, Yi-Fu. *Cosmos y hogar. Un punto de vista cosmopolita*. Melusina. Barcelona. 2005.

Tuan, Yi-Fu. *Space and Place. The Perspective of Experience*. University of Minnesota Press. Minneapolis. 1989.

Vernant, Jean Pierre. *Entre mito y política*. Fondo de Cultura Económica. México. 2002.

Warncke, Carsten-Peter y Walther, Ingo F. *Picasso*. Tomo II. Taschen. Köln. 2007.

Weil, Simone. *Echar raíces*. Trotta. Madrid. 1996.

Weil, Simone. *La fuente griega*. Trotta. Madrid. 2005.

World Bank. *Migration And Remittances. Factbook 2008*. World Bank. Washington. 2008.

Zamora, José Antonio. *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Trotta. Madrid. 2004.

Zolo, Danilo. *La democracia difícil*. Alianza Editorial. México. 1994.

## HEMEROGRAFÍA

Baudrillard, Jean. "El espíritu del terrorismo" en *Fractal* Núm. 24. Enero-marzo. 2002. Año 6. Volumen VII.

Bustamante Zamudio, Guillermo. "Los tres principios de la lógica aristotélica: ¿son del mundo o del hablar?" En, *Folios*. Segunda época. Núm. 27. Primer semestre de 2008. Universidad Pedagógica Nacional.

Contreras Castro, Fernando. "Tentativa de los enigmas (Walter Benjamin habla de Kafka)". En *Revista de Ciencias Sociales*. Vol. II. Núm. 100. Universidad de Costa Rica. Costa Rica. 2003.

Corzo Fernández, Susana. "Élite política y formación de redes en Latinoamérica". En *Documentos VII Congreso Internacional del CLAD sobre la Reforma del Estado y de la Administración Pública*. CLAD. Lisboa. 2002.

De la Fuente Lora, Gerardo. "La disputa por Babel. Multilingüismo y resistencia". Revista Memoria. CEMOS. Núm. 179. Enero 2004.

Foucault, Michelle. "El sujeto y el poder". En *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 50. Núm. 3. Julio-Septiembre. 1988.

Herrera Gómez, Manuel. "Élites y ciudadanía societaria: una teoría relacional del pluralismo moderno". En *Papers 68*. Universidad de Granada. España. 2002.

Hiernaux-Nicolas, Daniel. "Henri Lefebvre: del espacio absoluto al espacio diferencial". En *Revista Veredas*. Núm. 8. Primer semestre. UAM-X. México. 2004.

Larrain, Jorge. "El concepto de identidad". En *Revista FAMECOS*. Porto Alegre. Núm. 21. Agosto 2003.

Palacios, Juan José. "El concepto de región: la dimensión espacial de los procesos sociales". En *Revista Interamericana de Planeación*. Vol. XVII. Núm. 66. México. Junio 1983.

Redondo Benito, Fernando. "Don Quijote en el exilio. Un caballero trasterrado: Eulalio Ferrer Rodríguez". En *Revista de Estudios Cervantinos*. Núm. 12. Abril-mayo 2009.

## DOCUMENTOS DE INTERNET

Cabañas Bravo, Miguel. *Picasso y su ayuda a los artistas españoles de los campos de concentración franceses. Documentos del 36 Congreso internacional La Guerra Civil Española*. Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

<<http://digital.csic.es/bitstream/10261/8367/1/Picasso%20y%20su%20ayuda%20a%20los%20artistas%20espa%3b1oles%20de%20los%20campos%20de%20concentraci%3b3n.pdf>>  
> Consultado el 1 de noviembre de 2011.

Doss, Joy M. *Aesthetic Revolutionaries: Picasso and Joyce*. Marshall University. Huntington WV. 2003. <<http://www.marshall.edu/etd/masters/doss-joy-2003-ma.pdf>> Consultado el 2 de noviembre de 2011.

Nexos en línea. “Sueños y aspiraciones de l@s mexican@s”.

<[http://www.nexos.com.mx/documentos/suenos\\_y\\_aspiraciones\\_de\\_los\\_mexicanos.pdf](http://www.nexos.com.mx/documentos/suenos_y_aspiraciones_de_los_mexicanos.pdf)>  
Consultado el 29 de abril de 2011.

Pimentel, Luz Aurora. *Las rutas de la culpa y de la seducción en el Ulises de James Joyce*. <<http://www.lpimentel.filos.unam.mx/sites/default/files/textos/rutas.pdf>> Consultado el 12 de diciembre de 2012

Ravin, James G and Perkins, Jonathan. *Representations of Blindness in Picasso's Blue Period*. Archives of Ophthalmology. Vol. 122. Núm. 4. Abril 2004. <<http://archopht.ama-assn.org/cgi/content/full/122/4/636>> Consultado el 2 de noviembre de 2011.

Scholes, Robert. *In the Brothel of Modernism: Picasso and Joyce*. Brown University. Providence, Rhode Island. 2003.

<[http://www.brown.edu/Departments/MCM/people/scholes/Pic\\_Joy/Part\\_1\\_340.html](http://www.brown.edu/Departments/MCM/people/scholes/Pic_Joy/Part_1_340.html)>  
Consultado el 2 de noviembre de 2011.