theneadigital
REVISTA DE PENSAMIENTO E INVESTIGACION SOCIAL

Número 19

noviembre 2010

ISSN: 1578-8946

Editores
Lupicinio Íñiguez-Rueda
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Juan Manuel Muñoz Justicia
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Administrador del sitio
Marc Roger Bria Ramírez

Editores/as de sección

Adriana Gil Juárez
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Ana Vitores
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Brígida Maestres
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Joel Feliu i Samuel-Lajeunesse
Universitat Autònoma de Barcelona

Pep Vivas i Elias
Universitat Oberta de Catalunya, España

Francisco Javier Tirado Serrano
Universitat Autònoma de Barcelona, España

Editores/as asociados

Patricia Amigot
Universidad Pública de Navarra, España

Charles Antaki
Loughborough University, Reino Unido

Silvia García Dauder
Universidad Rey Juan Carlos, España

Gabriel Gatti
Universidad del País Vasco /Euskal Herriko Unibertsitatea, España

Lucía Gómez
Universidad de Valencia, España

Daniel López
Universitat Oberta de Catalunya, España

Luz Mª Martínez
Univesitat Autònoma de Barcelona, España

Ignacio Mendiola
Universidad del País Vasco /Euskal Herriko Unibertsitatea, España

Martín Mora Martínez
Universidad de Guadalajara, México

Athenea Digital, editada por el Departament de Psicologia Social y el Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.

http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital

Desde el año 2010, Athenea Digital se publica tres veces al año, apareciendo el primer martes no festivo de los meses de marzo, julio y noviembre.

Athenea Digital se adhiere a las diferentes iniciativas que promueven el acceso libre al conocimiento, por lo que todos los contenidos de Athenea Digital son de acceso libre y gratuito y se publican bajo licencia Creative-Commons de tipo Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada.

Índice

Tema especial

Posthumanismo, Sociedad y ser humano. Presentación
Fernando J. García Selgas 1-5
Argumentos para una Sociología posthumanista y postsocial
Fernando J. García Selgas 7-27
Embriones, no nacidos y otras especies. una coreografía de los límites de la vida humana
Lorena Ruiz Marcos, Carmen Romero Bachiller 29-50
Post-humanismo en la pista olímpica: casos Pistorius/Semenya y la re-definición del deporte
Raul Sánchez García 51-67
Entre ovejas, pastores y perros. Crónica de una intervención artística en clave ANT.
Diego Carbajo Padilla 69-88
La trampa del antropomorfismo. Hacia una interfaz (más) compleja de lo social
Iñaki Martínez de Albeniz 89-109
Marcianos, melanesios, mormones y murcianos. Apuntes de antropohistoria galáctica
Antonio Javier Izquierdo Martín 111-143

Artículos

Libros de autoayuda: Biblioterapia para la felicidad
Vanina Andrea Papalini 147-169
Las personas mayores como actores en la comunidad rural: innovación y empowerment
Pilar Monreal Bosch, Arantza del Valle Gómez 171-187

Ensayos

Diosas y madres, el arquetipo femenino en Diego Rivera
Dina Comisarenco Mirkin 191-212
Nacionalismo Mexicano, aproximación teórica, crítica y análisis
Israel León O'Farrill 213-225

Reseñas

Reseña de Abad (2009) Traiciones de la memoria
Nelson Molina-Valencia 229-230
Reseña de Coll (2010) La voluntad y el deseo
Brígida Maestres 231-233

Reseña de Sastre (2010) McMundo

Miguel Bratos Martín 235-236

Tesisteca

"Te escuchas aquí al lado". Usos de las tecnologías de la información y la comunicación en contextos migratorios transnacionales

Mª Carmen Peñaranda Cólera 239-248

Agendas, encuadres y discursos en los noticiarios televisivos españoles durante la crisis del Prestige

Miguel Vicente-Mariño 249-257

Tema Especial

Posthumanismo, sociedad y ser humano

Posthumanism, Society and Human being

Fernando J. García Selgas

Universidad Complutense de Madrid

fgselgas@cps.ucm.es

Para Javier Izquierdo,
el más inquieto y creativo
de nuestros ángeles custodios.

Más allá de su origen renacentista y de su inspiración en la Grecia clásica, el humanismo occidental ha supuesto una de las principales señas de identidad de la edad moderna, caracterizándola por hacer del sujeto humano, del hombre (*sic*), el centro del mundo y del *logos* (palabra y razón) el foco principal de su ser y de su hacer. Con su ímpetu, especialmente con su apuesta por el conocimiento como motor del desarrollo personal y colectivo, surgieron y crecieron todas las ciencias modernas. Sin embargo, una serie de paulatinas transformaciones históricas han ido mostrando los límites de ese humanismo tanto dentro como en el entorno de las ciencias. Ejemplos de lo primero son la imposibilidad de una fundamentación lógica de las matemáticas, el condicionamiento lingüístico del pensamiento o la disolución del sueño de la ciencia unificada, que han mostrada la intrínseca indeterminación del quehacer científico y de los desarrollos de la razón. Ejemplos de lo segundo, como la revuelta feminista o los movimientos postcoloniales, han venido a revelar el particularismo de género, etnia y clase que subyace al universalismo abstracto de ese humanismo moderno.

Las ciencias sociales o humanas han sido las ciencias más afectadas por estas limitaciones. Para ellas el humanismo, o quizá mejor el exceso de humanismo, ha terminado resultando una de las principales trabas para su despliegue como ciencias rigurosas y potentes. Por un lado, las ha mantenido como siervas de la política. Es cierto que estas ciencias surgieron enredadas en cuestiones morales o como mecanismos para el control estatal y que ello sigue perviviendo en sus condiciones epistemológicas; es posible que muchos de nuestros actuales estudiantes sigan acercándose a este tipo de ciencias movidos por su interés en cuestiones sociales, políticas o personales; parece incluso que es inevitable el que en la práctica de estas ciencias aparezcan antes o después implicaciones políticas o apuntes sobre opciones preferibles. Pero ello podría ser perfectamente conjugable con el objetivo de hacer de estas ciencias saberes rigurosos y potentes, capaces de llevar nuestras miradas, nuestra imaginación y nuestras capacidades tan lejos como lo han hecho las ciencias naturales, aunque sea a costa de revisar la posición que ocupan en la distribución y equilibrios de las múltiples relaciones de poder y de descentrar en ellas el lugar de los individuos. Por otro lado, el humanismo ha impedido que estas ciencias apreciaran la heterogénea composición de los seres humanos maduros, la multiplicidad de las condiciones que los hacen posibles, las diferencias de texturas y tendencias que pueden componerlos, etc. Se lo impidió incluso a lo que fue el primer intento de evitar los desastres del humanismo, esto es, al

intento estructuralista de remitirse al imperio de la ley (estructural o del padre), con el que la revuelta actual contra el humanismo no pueda equipararse. Mou poco sentido tiene a estas alturas el querer reeditar las diatribas de Lévy-Strauss contra el voluntarismo de Sartre, los formalismos de una lingüística ciega al asiento de la pragmática o las sobredeterminaciones que Althusser encontraba por doquier. No es el cierre formal o categorial lo que nos asegura como ciencias, ni la sobredeterminación de las leyes lo que caracteriza a nuestras ciencias más paradigmáticas. Lo que las ciencias sociales necesitan es desarrollar un específico aparato teórico-metodológico capaz de hacernos entender la complejidad de un mundo irreductible a un punto de vista único y de permitirnos así percibir múltiples y, a veces, contradictorias fuerzas críticas o de resistencia en ese mundo.

Si hubiera que buscarle un antecedente a esta revuelta contra el humanismo quizá habría que remitirse, más por su espíritu de renovación y por la revuelta que originó que por el contenido, a *Humano, demasiado humano,* obra con la que Nietzsche comenzaba en 1878 su distanciamiento de lo que podríamos denominar la ideología filosófica occidental, moderna, esto es, se distanciaba del reinado de la razón y del moralismo y la fe que lo presiden y empezaba a centrarse en la vida, entendida como fuerza vital-natural, como voluntad de dominio, como cerebro-evolucionado, etc. Con Nietzsche, y con ciertas lecturas del evolucionismo a las que él mismo no era extraño en ese momento, se empieza a hacer pensable el ser humano fuera del referente cristiano de un espíritu (cultura, valor, etc.) encarnado y dentro del despliegue de la vida misma. El problema es que los desarrollos más consistentes de esta mirada que podríamos llamar para-humanista, como el recientemente realizado en nuestro país por los hermanos Castro Nogueira (2008), siguen amarrados al ideal de la unificación científica y a la búsqueda de esencias (psico-evolutivas en este caso) que fundamenten nuestro modo de relación con el mundo. Su loable intento de recuperar la materialidad biológica de nuestro ser resulta devorado por la universalización de la naturaleza humana, para la que no dudan en recurrir a naturalizar la socialización, y por la asumida voluntad de seguir considerando al ser humano como centro, eje o fin del acontecer. La cuestión ahora es mantener ese impulso de situar al ser humano en la corriente de la vida pero hacerlo sin las limitaciones que introduce ese centralismo de lo humano, digno descendiente del a-imagen-y-semejanza-del-creador: lo que necesitamos es pensarlo como parte y efecto del inestable flujo vital, conjunto abierto de complejos procesos materiales, energéticos y semióticos. Es cierto que esta propuesta nos impide seguir considerándonos el ombligo del mundo, pero quizá ello no sólo sea condición para el repunte de estas ciencias sino también para nuestra pervivencia.

En cualquier caso, los textos recogidos aquí apuestan, de modos diferentes y desde distintas cuestiones, por esa propuesta, esto es, por una mirada posthumanista que descentra a los individuos en la consideración de lo social y de su naturaleza histórica, que asume la complejidad, inestabilidad y multiplicidad del mundo que los hace posibles y que los sitúa como parte y efecto del flujo vital. De atletas a ovejas, de embriones a dispositivos digitales de visualización, de cultos cargo a objetivaciones tecno-científicas, todos y cada uno de estos trabajos muestran la multitud de diferentes seres que son ingredientes fundamentales de los complejos ensamblajes que actualmente constituyen “lo humano” como tal.

El primer texto, aunque se centra en el caso de la Sociología, hace consideraciones que, por tener un planteamiento básicamente teórico, son fácilmente extrapolables al resto de estas ciencias. En concreto, Fernando García Selgas recoge y desarrolla encadenadamente toda una serie de argumentos a favor de la mirada posthumanista que, se esté o no de acuerdo con ellos, nos ayudan a aclarar algunos de los rasgos característicos de dicha perspectiva, como su conexión con el rechazo al nacionalismo

metodológico, esto es, con el rechazo a asumir la definición y el cierre del campo social por parte de los Estados nacionales, o su anti "anti-fetichismo, esto es, su crítica a que las denuncias de fetichismo sigan sirviendo fundamentalmente de cortada en todas las ciencias modernas para hacer de los seres humanos los únicos actores relevantes. La conclusión a que nos lleva apunta a la conveniencia de incluir los objetos técnicos o naturales como partes relevantes de la agencia social, a la necesidad de hablar (siguiendo a Gell) de "personas distribuidas" y a tener que aceptar la heterogeneidad de los constituyentes de lo social y de lo humano.

Para quienes no son de especial interés las diatribas teóricas quizá sea mejor comenzar acudiendo a aquellos trabajos que aplican directamente la mirada posthumanista sobre algún caso concreto y muestran ahí sus rasgos y potencialidades. Esto es lo que realizan los tres siguientes trabajos. En el primero de ellos se revisan las discusiones religioso-morales, técnicas y jurídicas sobre la humanidad de los embriones humanos que se han dado recientemente en nuestro país: sobre de qué, cuándo y dónde podemos hablar de un ser humano respecto al embrión. Lorena Ruíz y Carmen Romero se atreven a confrontar esas preguntas tan profundamente humanistas y tan conectadas con duras disputas ético-políticas desde los postulados posthumanistas. El arrojo y habilidad con que lo hacen las ayuda a sacar a la luz algunas de las entidades que, a pesar de ser muchas veces silenciadas o extrañadas, no sólo contribuyen a lo que puede calificarse de vida humana sino que la hacen posible, como ocurre en el caso del embrión con la madre o con los aparatos de ultrasonidos. Muestran así el carácter necesariamente abierto y disputado de las cuestiones que se habían planteado y, con ello, la imposibilidad de una definición esencial o preestablecida de la vida humana.

También Raúl Sánchez se plantea en el segundo texto un tema característico del humanismo moderno. En este caso es el del juego limpio en el deporte. Pero lo atiende desde la actual situación del deporte, en la que los complementos tecnológicos y farmacológicos generan serios problemas sobre qué es deporte y juego limpio y qué no lo es. En concreto, el autor viene a indagar en los procesos de constitución de las identidades, subjetividades y capacidades de una serie de deportistas cuyos logros han sido puestos en cuestión, como le sucedió a la atleta surafricana Semenya por las dudas sobre su "feminidad". Al trabajar desde una perspectiva posthumanista, inspirada por Donna Haraway, sitúa la actividad deportiva en un ámbito que es simultáneamente humano y no-humano y, con ello, logra mostrar los juegos de poder y especialmente de tecno-bio-poder que hoy alimentan al deporte y que evidencian el carácter político del deporte contemporáneo, así como la insuficiencia e incluso los peligros de seguir apegados al humanismo que inspiró inicialmente al espíritu olímpico y al deporte moderno en general.

El objeto inmediato de referencia en la tercera aplicación de nuestra perspectiva es el mundo de los perros pastores. No es una elección extraña pues, como ya han mostrado Bruno Latour (1996) o Haraway (2003), autores básicos de la Teoría del Actor-Red que aquí se aplica, es un mundo semiótico-material que desdibuja la distinción entre objetos, animales y humanos sin hacer desaparecer a ninguno de ellos. El trabajo de Diego Carbajo nos hace atender a las múltiples mediaciones, del cencerro al cuerpo del pastor, que hacen posible esa práctica social que es el trabajo del perro pastor en un concurso internacional y que contribuyen a su indeterminación. Pero lo realmente original de este texto no es eso, ni que muestre que el perro pastor ejemplifica perfectamente una agencia social no-humana, ni que incorpore una narrativa parcialmente autobiográfica, sino el que, siguiendo los pasos de una intervención artística, convierte dicho concurso en un auténtico laboratorio social en el que se anulan, cambian o generan distintas variables sociales y se observan las consecuencias de ello. De este modo

logra hacer visible tanto la inestable actividad social que acarrean las mediaciones no-humanas cuanto las cajas negras que se generan en esa misma visión, recordándonos así la imposibilidad de la visión total o divina, al menos para nosotros.

Las dos últimas contribuciones nos trasladan a un nivel de acercamiento algo más teórico que se centra en revisar críticamente cómo el antropocentrismo nos ha llevado a presentar y representar tanto lo social (como conjunto de individuos) cuanto nuestra relación con lo trascendente (ridiculizando los cultos cargo). Son dos trabajos de largo alcance, comprometidos con remover nuestro imaginario de lo humano. En el primer caso, Iñaki Martínez de Albéniz consigue con bastante habilidad hacer visible la complejidad, contingencia y fluidez de la realidad social mediante una ampliación de nuestro repertorio de imágenes de lo social. Para ayudarnos a salir de esas "trampas figurativas del antropocentrismo" que han supuesto el mecanicismo estructuralista y el cierre decisionista de la reflexividad recurre a distintas estrategias de composición visual y estética como la trama formal que alimenta una película de ciencia-ficción (Tron), la práctica de los hackers o una serie de dispositivos de visualización (googlegrama, aphrografía, microscopía y pixelización) que el permiten abrir la imagen del cuerpo politico-social a las cosas, a la tecnocracia y a otras cajas negras que constantemente lo recomponen.

El último texto puede resultar un tanto excesivo pues el barroquismo, con sus juegos de espejos, auto-referencias y apariencias, es la forma misma con la que Javier Izquierdo indaga en esa última vuelta de tuerca de la (falsa) oposición entre antropomorfismo y admisión de la agencia social no-humana que son los distintos cultos a las naves de carga. El autor repasa distintos cultos cargo, desde los que celebran algunos nativos de Nueva Guinea hasta la adoración de los ovnis, pasando por los mormones, Kubrick o Berlanga. Muestra que, más allá de la sonrisa que nos arrancan y de su continuidad con la doctrina del progreso, funcionan como nudo gordiano en el que las principales tecnologías modernas (aviación, cines) se entrelazan con dinámicas económicas y desiderativas, haciendo así evidentes los complejos ingredientes que animan nuestro imaginario, apuntalan la lógica misma de nuestro mundo tardocapitalista y evidencian la heterogeneidad de lo que habilita y constituye la vida humana.

Para terminar conviene decir que la forma en que finalmente aparece este texto se debe al hecho de que, en el curso de las habituales negociaciones sobre cómo ajustar los textos a las exigencias de una revista científica que se ve sometida a toda la neurastenia de la validación y la certificación, se nos fue Javier. Se nos fue uno de los científicos sociales más creativos de nuestro país, capaz de enorme rigor metodológico, especialmente con las técnicas cualitativas, y de una gran riqueza conceptual en sus propuestas teóricas. Nos dejó con los últimos correos sin contestar y con un irrefrenable deseo de seguir en esa comunicación virtual y cotidiana a la que nos ha acostumbrado el correo electrónico. Pero la generosidad y sabiduría del editor nos ha permitido saltar sobre aquella neurastenia y publicar un texto tan exuberante, que su autor, que sabía de su situación terminal y no nos dijo nada, plagó de aeropuertos simulados, cultos cargados de materialidad, ángeles del futuro y otras mediaciones que nos ayudan a transitar de una estrecha visión humanista de los individuos a una mirada más abierta que nos hermana con tiempos, espacios y entidades diversas. Es desde esa mirada desde la que confiamos en contar ya con un nuevo ángel custodio. Hasta siempre Javier.

Referencias

Castro Nogueira, Luis; Castro Nogueira, Miguel Ángel y Castro Nogueira, Laureano (2008). *¿Quién teme a la naturaleza humana?*. Madrid: Tecnos.

Haraway, Donna (2003). *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Latour, Bruno (1996). On Interobjectivity. *Mind, Culture, and Activity*, 3 (4), 228-245.

Historia editorial

Recibido: 14/09/2010
Aceptado: 22/10/2010

Formato de citación

García Selgas, Fernando J. (2010). Posthumanismo, sociedad y ser humano. *Athenea Digital*, 19, 1-5. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/783.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Argumentos para una Sociología posthumanista y postsocial

Arguments for a Postsocial and Posthumanistic Sociology

Fernando J. García Selgas

Universidad Complutense de Madrid

fgselgas@cps.ucm.es

Resumen

En este trabajo articulo y desarrollo una serie de argumentos en favor de una mirada sociológica posthumanista que no siga identificando sociedad con espacio nacional ni definiéndola como la agregación de individuos humanos o como el conjunto de determinaciones que rigen su vida en común. Lo primero es mostrar que, como en el paso de la comunidad tradicional a la sociedad o asociación moderna, ahora transitamos hacia una realidad social como ensamblaje que descentra al ser humano. Lo siguiente es deshacerse del reflejo anti-fetichista de las ciencias sociales para poder admitir la agencia social por parte de los objetos, a lo cual nos ayuda bastante el entender como la lógica tecnocientífica de la mutua constitución de investigadores y objetos de estudio se extiende a la totalidad de la realidad social. Para terminar presento también la cara constructiva y propositiva de este posthumanismo.

Palabras clave: Sociológica posthumanista; Posthumanismo

Abstract

My aim in this paper is to articulate and develop several arguments for a posthumanist, sociological perspective in which society is not confined within, and identified as, national space or defined as aggregation or structural determination of human beings. My first argument is a plea for a new social transition from the modern idea of association to the idea of a not human-centred assemblage, like we moved from community to society. In order make it easier to assume the social agency of objects I help to get ride of the anti-fetishism bias in social sciences and show, at the same time, how the logic of technoscience, in which researchers and scientific objects are mutually constituted, is pervading the whole social reality. Last, but not least, I undertake a brief presentation of the constructive side of posthumanism in Sociology.

Keywords: *Posthumanist sociology; Posthumanism*

> "Are not sociologists barking up the wrong tree when constructing the social with the social or patching it up with the symbolic, whilst objects are omnipresent in all the situations in which they are looking for meaning? (Latour, Bruno, 1996, p. 235)

> "To be sure, the notion of a sociality with objects requires an extension, if not a stretching of the sociological imagination and vocabulary. If the argument about current postsocial transition is right, such extensions will be needed in several respects; to make them is perhaps the major challenge confronting social theory today." (Knorr Cetina, Karin, 1997, p. 2)

Introducción

Para la mayoría de los enfoques sociológicos la sociedad es una realidad fundamentalmente humana, aunque, por extensión, también se pueda predicar del comportamiento de otros animales (simios, delfines, hormigas, etc.). Su definición ha tendido a concentrarse en dos fórmulas, que suelen ser antagónicas: por un lado, la que la identifica con la agrupación de individuos y con los efectos (queridos

o no) de sus obras, interacciones o ambiciones; y, por otro, la que la concibe como un sistema o estructura de posiciones, comportamientos o comunicaciones humanas.

Este antropocentrismo o humanismo ha alimentado a la sociología desde su origen. De ahí que sus primeras denominaciones, como *Moralsciences* o *Geisteswissenschaften,* hacen de la moral (los valores) y del espíritu (la cultura) sus referentes nominales. Posteriormente, la práctica de la sociología ha estado ligada al estudio de los comportamientos humanos colectivos que se han ido desplegando en el espacio político de los Estados nacionales modernos. Su compromiso con el estudio de lo que agrupa y da cohesión a los seres humanos ha ido cobrando cuerpo en sus conceptos fundacionales: “sociabilidad”, “comunidad”, “asociación”, “solidaridad mecánica u orgánica”, etc.

El caso es que este humanismo reinante ha hecho que en Sociología los objetos hayan sido considerados como instrumentos o como mercancías, esto es, como entidades sobre las que recaen la intencionalidad y la valoración humana y que sirven como medio o freno para sus acciones. Ello ha limitado a la Sociología desde su origen, condicionando sus posibles modelos teóricos básicos.

Sin embargo, frente a esta concentración de lo social en lo humano, sean individuos, sus instituciones o el sistema relacional que los habilita y condiciona, se han ido desarrollando una serie de procesos históricos, referidos tanto a las condiciones materiales de la existencia social cuanto a los modos de conocerla, que han llevado a algunos autores a proponer la conveniencia de dar mayor presencia, incluso prioridad, a los objetos a la hora de entender qué es lo social, qué lo constituye y qué lo hace posible. Es lo que de una manera genérica Knorr Cetina (1997) ha denominado “objetualización”.

El propósito de este trabajo es presentar algunos de los principales argumentos que defienden esta mirada e intentar hacer alguna aportación a los mismos. En concreto la tesis que quiero defender es que, si el término “sociedad” condensa toda esa visión tradicional, hegemónica y, sobre todo, humanista de lo que es la realidad social, entonces quizá haya llegado el momento de hablar de una sociología posthumanista o post-social.

Espero que no sea una mera cuestión de gusto por lo post-, de estar a la última. La propuesta aquí recogida se sitúa más allá o más acá de la ya insostenible oposición entre dos simplificaciones humanistas: el progresismo ilustrado de la modernidad y el construccionismo posmoderno. Nuestra tesis se sitúa en ese mundo amoderno predicado por Latour y que está poblado de híbridos, monstruos y otras existencias promiscuas. Dicho en las siempre clarividentes palabras de Donna Haraway (1992/1999, p. 131):

> [E]sto no será un cuento sobre el progreso racional de la ciencia, en una asociación potencial con la política progresista, que desvele pacientemente una naturaleza subyacente, ni será tampoco una demostración de la construcción social de la ciencia y la naturaleza que localice firmemente cualquier agencia del lado de la humanidad. [... E]l mundo siempre ha estado en el medio de las cosas, en una conversación práctica y no regulada, llena de acción y estructurada por un conjunto asombroso de actantes y de colectivos desiguales conectados entre sí

De hecho, ni los procesos históricos (el descentramiento del Estado-nación y la individuación) ni los argumentos (inscritos en el decurso de la teoría sociológica) que voy a convocar para defender nuestra propuesta van a ser muy novedosos. Además de por los autores a que me remito, ya han sido

planteados por algunos de nuestros colegas, a los que también haré referencia, y hay ecos de ellos en trabajos recogidos en este mismo volumen. Incluso entre los clásicos ha habido algún intento de reconocer la relevancia social de los objetos, aunque esos intentos han estado cargados de una ambigüedad que hace perfectamente pertinente trabajos como este. A este respecto quisiera comentar dos casos distintos y representativos. Por un lado, José A. Santiago señala acertadamente (2005, pp. 317-319) que el mismo Emile Durkheim, en su Sociología de la religión, sostiene que la fuerza religiosa del objeto sagrado "no es otra cosa que el sentimiento que la colectividad inspira a sus miembros, pero proyectado fuera de las conciencias [... y], se fija en un objeto que así se convierte en sagrado" (Durkheim, 1912/1982, p. 214), en su teoría simbólico-sagrada de la sociedad y de la nación afirma que "el emblema no es tan solo un instrumento cómodo que hace más diáfano el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma: sirve para elaborar tal sentimiento; es el mismo uno de sus elementos constitutivos" (1912/1982, p. 216). En este sentido tiene razón Santiago al afirmar que con Durkheim algunos objetos dejan de ser meras pantallas o receptáculos de la vida social para convertirse en elementos constituyentes. Encontramos así un antecedente clásico importante. Sin embargo, Durkheim no pasa de ahí y su propuesta queda bastante ambigua cuando, porque pocas líneas más adelante (1912/1982, p. 216-217) reduce esa "actividad de los objetos" a cosas duraderas en las que se inscriben esos sentimientos y que así consiguen que "también ellos se hagan duraderos. Esas cosas los recuerdan sin cesar y los mantienen perpetuamente despiertos: es como si la causa inicial que los ha suscitado continuase actuando". Por ello también se puede interpretar que, para él, los objetos, los emblemas, no dejan de ser meros instrumentos. Por otro lado, Eduardo Bericat me ha recordado que Hanna Arendt hace del telescopio uno de los tres grandes acontecimientos que, junto al descubrimiento de América y a la Reforma, han alumbrado a la modernidad y determinado su carácter (Arendt, 1958/1993, p. 277). En concreto Arendt se refiere al "empleo que Galileo hizo del telescopio", que le permitió establecer una evidencia empírica donde antes había especulación e inaugurar el punto de vista moderno, que "nos ha dejado un universo de cuyas cualidades sólo conocemos la manera en que afectan a nuestros instrumentos de medida" (1958/1993, p. 289), que nos ha hecho tratar a la Tierra y a su naturaleza "como si dispusiéramos de ella desde el exterior, desde el punto de Arquímedes [...] al riesgo de poner en peligro el proceso de vida natural" (1958/1993, p. 290) y que termina trayendo un "general relativismo" (1958/1993, p. 291). Quizá pueda verse aquí cierta atribución de agencia a la tecnología misma, pero mi me parece que todo ello ha de interpretarse como un lamento humanista ante la matematización de la ciencia y la preeminencia de la tecnología o, quizá mejor, como una ambigua relación con la técnica, que por un lado la reconoce en su valor y, por otro, denuncia el modo en que nos aleja de lo que constitutivamente sería el *hábitat* natural de la vida humana (ver Arendt, 1958/1993, pp. 295-296).

Por todo ello, si hay alguna innovación se encuentra sobre todo en la actitud de no querer seguir conviviendo con lo que acertadamente Ulrich Beck ha llamado conceptos e instituciones "zombis", esto es, con muertos vivientes en el entramado de la teoría sociológica.

La Sociología más allá de las sociedades: Sociología post-social

El título de este apartado coincide con el del libro de J. Urry *Sociology beyond Societies* (2000), porque en él encontramos una de las más completas argumentaciones de cómo el descentramiento y deconstrucción del Estado-nación acaba alterando la naturaleza misma del tema específico de la sociología. Esquemáticamente su argumento puede ser resumido en dos pasos:

1º) La sociología a lo largo de todo su desarrollo ha venido identificando lo social con la sociedad, entendida como una de las "sociedades individuales" o sociedades ubicadas en el espacio político, económico y cultural del Estado-nación y constituidas por estructuras endógenas como la integración funcional o el conflicto social. Es decir se ha identificado lo social con sociedades nacionales.

2º) Sin embargo, en las últimas décadas se ha producido una multiplicación de diversos tipos de movilidad, como los viajes (reales o imaginarios), la transferencia de imágenes e informaciones o los desplazamientos físicos o virtuales, que ha trasformado lo "social como sociedad" en lo "social como movilidad[1]". De este modo la sociología se ve obligada a plantear una nueva agenda en la que las redes, la movilidad y la fluidez descentran al concepto de "sociedad humana".

El nacionalismo sociológico.

El primer paso es el más fácil de seguir. Bastantes de nuestros colegas han insistido en ello de uno u otro modo. Recordemos, por ejemplo, que Alfonso Pérez-Agote no ha dejado de reiterar una vez más que ha sido el Estado el que se ha ocupado de cerrar territorial, política y funcionalmente las lógicas sociales (2005, p. 313), y que ello era efecto en gran medida de la extraordinaria potencia cohesiva del nacionalismo, capaz de generar una progresiva homogeneidad al interior del Estado y una heterogeneidad respecto a su exterioridad. Probablemente ha sido su dilatada experiencia como investigador del nacionalismo vasco lo que le ha permitido detectar que lo que subyace a la noción moderna y sociológica de "sociedad" no es sólo la realidad material y jurídica del Estado sino también la realidad ideológica y emocional del nacionalismo. Que es por lo que Beck ha podido afirmar que la Sociología ha estado presidida por un "nacionalismo metodológico", mientras otros autores han afirmado que es un "nacionalismo banal" el que moviliza el maridaje entre las nociones de "Estado-nación", "ciudadanía", "sociedad nacional" y "sociedad" (John Urry, 2000, p. 6).

No es cuestión de indagar ahora nuestros pecados de juventud. Pero no deja de ser curioso que, si acudimos a las tesis centrales mantenidas en el momento de institucionalización del discurso sociológico (de los años veinte a los setenta), encontramos que éste queda caracterizado por estudiar la sociedad y esta definida de una manera que, sin aludir a su conexión con la nación, sólo puede ser satisfecha en el seno de un Estado-nación altamente autosuficiente. Otro tanto se reitera en el trabajo empírico, en el que cada sociedad se ha tomado como una "entidad social soberana", a la vez que la mayoría de las relaciones sociales analizadas y de las estructuras sociales postuladas se han considerado desplegadas en el marco territorial de la sociedad nacional. Son estas tendencias y la multiplicidad de definiciones de sociedad lo que ha llevado a los más prestigiosos sociólogos contemporáneos, como Giddens, Mann o Wallerstein, a pedir que se deseche el término "sociedad" (Urry, 2000, pp. 6-8).

Tampoco deja de ser curioso que tal concepción sociológica, de base nacionalista, se corresponda, al decir de Urry (2000, pp. 9-11) con los principales ejes que, desde mediados del siglo XVIII, han constituido las condiciones de vida y experiencia de los ciudadanos y las instituciones del atlántico norte, esto es, se corresponda con:

[1] El uso del término movilidad, más que a una movilidad vertical entre clases (que es el sentido clásico de los estudios sociológicos sobre movilidad social), alude aquí a una movilidad horizontal que liga la movilidad de las personas con la intersección de los distintos espacios (regiones, lugares, ciudades, etc.), con la movilidad de los objetos y con la "inmutable movilidad" de las inscripciones (Latour).

- que la ribera norte del Atlántico se ha "constituido en un sistema de sociedades nacionales", en el que las sociedades, los estados y las naciones han estado profundamente interconectadas en su desarrollo;
- que la industrialización ha hecho que el progreso humano sea medido en términos de su dominio sobre la naturaleza, apreciada como el reino de la determinación, la hostilidad y las materias primas; y
- que el reinado del "capitalismo organizado" hasta los años setenta, ha hecho suponer que la mayoría de los problemas y amenazas económicos y sociales surgen y se solucionan dentro de las sociedades nacionales.

En esta correspondencia se muestra que son determinadas condiciones históricas las que han hecho que la sociedad nacional se convirtiera en la referencia material que hace verificable el único sentido compartido del término "sociedad". Por ello no debe extrañarnos que sean también determinadas transformaciones históricas, que enseguida mencionaré, las que evidencian la limitación de tal sentido compartido y hacen así que hoy no se pueda identificar ya lo social con la sociedad (nacional). Pero, además, en esa misma correspondencia se muestra que el cierre nacionalista del concepto de sociedad va ligado a la contraposición entre lo humano (sociedad-cultura) y lo no-humano (naturaleza), que es por lo que la crítica a la noción moderna de "sociedad" nos conduce a la tesis del posthumanismo.

De la sociedad al ensamblaje.

El segundo paso del argumento de Urry es menos común. Quizá lo único que realmente se ha generalizado de él hasta ahora es una cierta idea de que la noción de "sociedad" no puede ser el pivote sobre el que gire el desarrollo de la Sociología. Una sensación que expresa perfectamente Harrison White (2007, p. 194):

> ['S]ociedad' en el vago sentido nacional que damos por sentado en nuestra vida cotidiana es una institución que, aunque merece ser estudiada, es inepta como guía para la práctica de la Sociología.

Pero aquí nos interesa ir un poco más allá y para ello necesitamos recordar cómo las trasformaciones históricas agrupables bajo el término polisémico de globalización, además de descerrajar y cuestionar la clausura nacional de la "sociedad", han abierto la acción social a agentes no-humanos. Pensemos por ejemplo en cómo, en esta larga primavera de 2010, los automatismos algebraicos y financieros de los mercados financieros están poniendo en jaque a las economías de algunos países europeos, como Grecia, Irlanda, Hungría o España, y al mismo sistema del euro. Lo que encontramos son más bien, como dice Urry (2000, p. 13), niveles muy distintos de interdependencia global en un "capitalismo desorganizado" y, en lugar de sociedades (individuales), enormes e inestables poderes transnacionales que se entretejen con una creciente movilidad de personas, objetos, imaginarios y residuos.

A ello hay que añadir, como era de esperar, el desbaratamiento de la oposición sociedad – naturaleza. Algo a lo que, entre nosotros, ha apuntado Ernest García (2005) con su análisis crítico del concepto de "desarrollo sostenible". La revisión de las dificultades que manifiestan los análisis teóricos y los estudios empíricos empeñados en dar pautas o indicadores claros sobre el desarrollo sostenible, que lo hagan controlable, le llevan a establecer dos consecuencias que son pertinentes aquí:

1ª) que la vida o existencia social hace imposible separar la aportación natural de la cultural, sea material (la producción), simbólica o de servicio (reproducción), pues todas ellas se interfieren y todas son imprescindibles (2005, pp. 292-295); y

2ª) que el autismo sociológico, del que es epítome la tesis durkheimiana de que lo social ha de explicarse sólo por lo social, sólo es justificable porque la sociología se ha desarrollado "en la fase expansiva de la civilización industrial [...,] los factores limitantes [del desarrollo] eran el capital y la fuerza de trabajo [... y se mantenía] la creencia en la constancia de la naturaleza" (2005, pp. 296-297), pero todo ello es insostenible "en la época de la manipulación genética y del cambio climático" (2005, p. 298) y, por tanto, ese autismo resulta injustificable.

A este mismo tipo de desarrollos "híbridos" y relativamente recientes se refiere también Urry a la hora de justificar este segundo paso de su argumento. Pero además a ellos añade otros como la miniaturización de las tecnologías electrónicas, a las que nos encontramos literalmente enchufados en los más diversos ámbitos; la creciente capacidad de simulación de lo cultural y de lo natural; la compresión espacio-temporal en los flujos de información; el aumento en cantidad e intensidad de desperdicios y virus itinerantes; etc. Con todo ello quiere mostrar que tanto los detractores como los animadores de la globalización se ven obligados a admitir que:

> son estos objetos *inhumanos* lo que reconstituye las relaciones sociales. [...y que] Las capacidades humanas derivan cada vez más de las complejas interconexiones entre humanos y objetos materiales, incluyendo signos, máquinas, tecnologías, textos, medio-ambientes físicos, animales, plantas y producción de residuos (Urry, 2000, p. 14).

En consecuencia, la concepción de la agencia social, como capacidad de realizar una acción con sentido, de transformar el entorno o de seguir una regulación, no puede circunscribirse a las capacidades exclusivas de los seres humanos. Seguimos ejerciendo la acción, pero ni lo hacemos en las circunstancias que elegimos (Marx), ni somos los únicos que interviene en esa acción. De lo cual extrae el propio Urry (2000, p. 14) tres implicaciones relevantes:

- "Los mundos humanos y físicos son elaborados interconectadamente y no pueden analizarse por separado uno de otro, como sociedad y como naturaleza, o como humanos y objetos".
- "El concepto de agencia ha de ser encarnado [...] mediante el análisis de los sentidos [...,] en términos de las relaciones entre las personas [... y de estas] con la 'naturaleza', la tecnología, los objetos, los textos, las imágenes, etc.".
- "Si no hay ámbito autónomo de la agencia humana, entonces no se debe pensar en la realidad social como un nivel específico que es resultado únicamente de la acción de los poderes específicamente humanos".

En estas condiciones, no sólo se hacen añicos los límites de la nación a la hora de pensar la realidad social, también queda desbordada la polémica sobre si son los individuos los que hacen la sociedad o es ésta la que los define, a la que volveremos inmediatamente, ya que no es sostenible esa idea de lo social como algo puramente humano. Pero entonces, *¿qué es lo que teje o liga la trama social?*

La respuesta no puede ser simple. Ha de tener en cuenta muchos y distintos ingredientes humanos, no-humanos, espacio-temporales, híbridos, etc., de los que probablemente no podamos dar cuenta como tales sino es en referencia a su aportación a esa realidad compleja, fluida, reticular y abierta que es la realidad social, y a su configuración en ella. En este sentido si es recuperable el papel del Estado-nación como un ingrediente constitutivo de lo social, pero no como fondo o marco determinante. En palabras de Urry (2000, p. 17), el Estado pasa de ser "un regulador endógeno de la gente *à la* Foucault a un Estado exógeno que facilita, regula y responde a las consecuencias de diversas movilidades".

Lo importante ahora es haber mostrado que la desnacionalización de lo social, esto es, la vigente imposibilidad de seguir sosteniendo el concepto de sociedad sobre la base material y política que aporta el Estado-nación, con su territorialidad y su normativa jurídica, restituye la pregunta por los procesos y mecanismos que configuran lo social, esto es, reabre el interrogante nuclear de la Sociología.

De la interacción a la interobjetividad: anti anti-fetichismo.

Este es el momento, por tanto, de recuperar una argumentación que, siendo favorable a nuestra tesis, se instala en el seno mismo de la pregunta sociológica. Aquí nuestro guía va a ser Latour, con su cuestionamiento del concepto de sociedad humana a partir de que la Primatología ha mostrado en las últimas décadas la complejidad existente en las sociedades de los otros primates y que en ellas la capacidad de acción tampoco es previa a las interacciones. En palabras de Latour (1996, p. 229):

> Encontramos en el estado de naturaleza un grado de complejidad social que corresponde, más o menos, con las formas de sociabilidad descritas por el interaccionalismo. [... A]parentemente es un paraíso etnometodológico. [En el que] La construcción social literalmente depende sólo del trabajo de los actores mismos para mantener las cosas unidas y depende crucialmente de sus propias categorías. Cada acción está mediada por la acción de los compañeros, pero para realizar esta mediación es necesario que cada actor componga por sí mismo la totalidad en la que están situados [2].

¿Dónde está entonces la diferencia, que evidentemente existe, entre estas sociedades y las humanas? Para responder a esta pregunta hay que tener en cuenta que, según Latour (1996, pp. 230 y 234), mientras en los monos la interacción se da en continuidad con la totalidad social, pues no requiere más que la co-presencia de los cuerpos y la mutua atención, colaboración y mediación, de modo que es un encadenamiento de tales interacciones lo que (re)constituye la sociabilidad y recompone la totalidad social (el orden jerárquico, los rituales de presentación, las decisiones colectivas, etc.), en los seres humanos la interacción necesita aislarse espacio-temporalmente de las múltiples conexiones, condiciones y determinantes sociales que la hacen posible y están implicados en ella: es una interacción parcialmente dislocada o aislada (por una especie de membrana o marco) de una totalidad a la que, sin embargo, está conectada (por una red o membrana de relaciones heterogéneas).

De este modo la pregunta por la diferencia o especificidad de la sociedad humana se concentra en la tensa o contradictoria situación de aislamiento y conexión en que, en su seno, se encuentran las

[2] Tales afirmaciones no sólo vienen avaladas por los estudios primatológicos de S. Strum y del propio Latour, realizados en los años ochenta y citados en ese mismo trabajo, también parecen ratificarlas los recientes y prolongados estudios de D. Cheney y R. Seyfarth (ver *Baboon Metaphysics*, University of Chicago Press, 2007)

interacciones concretas y en la naturaleza de esa membrana o marco. Ambas cuestiones nos remiten, a su vez, a un problema clásico y central de la teoría sociológica: a la relación entre acción y estructura o sociedad. Un problema al que los interaccionalistas y los etnometodólogos han dado la espalda, encerrándose dentro del marco que aísla la interacción; y que los distintos estructuralismos han querido resolver con el supuesto de una estructura social que en realidad sólo se deriva de sus cálculos, gráficos y dicotomías y que obvia el asilamiento o enmarcado específico de las interacciones observables. Se ha producido así un salto insalvable entre estructura (o sociedad) y acción, que ninguna de las teorías sociológicas contemporáneas consigue salvar, pues todas han terminado cayendo en uno u otro lado de la dicotomía.

Ahora bien, plantea Latour (1996, pp. 232-233), por qué no volvemos la mirada a los otros simios y al hecho de que en ellos (en nuestros antecesores, en lo "dado primitivamente") no se da ese salto, en ellos cada interacción recompone a la totalidad. Vemos así que, cuando la vida social, la sociedad, se reduce al puro mundo social de las relaciones entre personas y sus institucionalizaciones, las interacciones son co-extensivas con la totalidad social. Por lo tanto, si la Sociología no está equivocada y existe ese salto en la sociedad humana (independientemente de que pueda ser salvado práctica o teóricamente), no se puede mantener tal reducción y hay que aceptar que ese salto debe estar producido por algo más que lo estrictamente social. Algo que es precisamente lo que disloca, aísla y localiza una interacción, como los medios que la hacen posible; algo que produce los estiramientos, conexiones y agrupamientos que hacen de las estructuras algo general, como los mecanismos de cálculo, las herramientas o las compilaciones (Latour, 1996, pp.233-234). Y ese algo no puede ser otra cosa que los artefactos (lo no-social de la sociedad), que localizan las interacciones y globalizan las estructuras. En consecuencia, habría que fijarse en ellos para ver qué es lo que separa nuestra socialidad de la de otros simios y la hace mucho más complicada. Pero *¿qué son esos artefactos?*

La respuesta tradicional, desde Aristóteles, ha sido identificar esos artefactos con los símbolos, como aquello que puede estabilizar las instituciones que rebasan la co-presencia. Pero para que los símbolos humanos puedan hacer lo que la contigüidad de los cuerpos no han podido, necesitan apoyarse en algo más que en la memoria y el raciocinio de los individuos: necesitan prácticas compartidas, instrumentalización y algún tipo de materialización. Por qué no apelar entonces, pregunta Latour (1996, p. 235), a los innumerables objetos que están ausentes de la vida de los monos y omnipresentes en la nuestra, tales como mesas, formularios, recibos, archivos, papeles, tinta, etc., que "literalmente" enmarcan y hacen posible las interacciones que se producen.

El marco que aisla la interacción humana y, a la vez, la conecta con la totalidad social no es una determinación estructural o material sino más bien una localización espacio-temporal, simbólica y material que acarrea trazas y estiramientos susceptibles de transportarnos a otros espacio-tiempo simbólicos y materiales, esto es, capaz de estiramientos estructurantes; capaz de producir lo que Giddens ha llamado estructuración.

Aquí resulta esclarecedor el ejemplo de la interacción que solemos tener en el mostrador de una oficina de correos, tal como lo presenta Latour (1996, p. 238): si por un momento apartamos la vista de la interacción misma con el funcionario, que se da a través de la ventanilla y mediante un formulario, nos vemos trasportados de modo suave pero firme no tanto a unas normas e instituciones sociales cuanto a la arquitectura misma de la oficina de correos, donde se configura el modelo del funcionario y el flujo de los usuarios. Mi propio comportamiento estaba en cierta medida anticipado, posibilitado, condicionado e

inscrito arquitectónica, ergonómica, administrativa y estadísticamente en la agencia de la oficina. Yo mismo estaba inscrito bajo la categoría de usuario, que mi cuerpo ha actualizado en la interacción con el funcionario y que, a la vez, me enlaza con la ordenación material e institucional de la oficina de correos. El marco que sostiene, limita, encarrila y habilita mi interacción se configura, entre otras cosas, por el trabajo de los albañiles y carpinteros, quizá emigrantes, el mármol de la repisa, la fibra de vidrio de la rejilla, el papel del formulario, etc.

> Tan pronto como se añadan los objetos, se verá que debemos estar acostumbrados a circular en el tiempo, en el espacio y a través de niveles de materialización –sin cruzarnos nunca con paisajes familiares, ni interacciones cara a cara, ni alguna estructura social que, como se dice, nos haga actuar (Latour, 1996, p. 238).

Al añadir los objetos como actores, que lo son por sus asociaciones con otros actores o actantes, humanos o no, se hace manifiesto tanto el carácter mediado de la agencia de los individuos, colectividades o instituciones (no la tienen por si mismos sino por las asociaciones que logran establecer) cuanto que al seguir las condiciones y mediaciones que hacen posible una interacción humana concreta nos vemos remitidos a otros espacio-tiempos y a otros actores, de modo que el salto entre ella y la totalidad social, así como la tensa relación de separación y conexión entre ambos, queda cubierto por innumerable artefactos involucrados. Son estos artefactos semiótico-materiales, no unas supuestas estructuras determinantes, los que facilitan el estiramiento espacio-temporal de las interacciones. La valla de madera, por ejemplo, estira o prolonga la custodia de las ovejas por parte del pastor; no es una mera extensión de sus brazos o de las manos del carpintero, sino un actante que, aunque ha llegado a serlo por la asociación con los otros, algunos humanos (como quién la colocó o quien la cierra por la noche), tiene distinta durabilidad, plasticidad, movilidad, etc. que los seres humanos o que las denominadas, con Durkheim, cosas o hechos sociales.

Son esos artefactos los que resumen, hacen accesible y durable las distintas labores sociales, incluidas las de otros seres humanos que nos han precedido y nos habilitan como agentes sociales. La más nimia interacción acaecida en Madrid y mucho más el conjunto de ellas, que alguien podría considerar como aquello a lo que en última instancia se reduce la sociedad madrileña (si tal cosa existe), no es factible sin una compleja red de materializaciones y procesos, como el sistema de control de semáforos, las redes de distribución de aguas, las instalaciones eléctricas, etc. Lo que encontramos no es alguna superestructura sino una multiplicidad de actantes de diversa naturaleza (humana y no humana) como ordenadores, cables, poceros, etc., que son los que, entre otras cosas, permiten hablar de “efectos de estructuración” y habilitan tanto nuestras (inter)acciones cuanto a nosotros mismos como actores sociales.

Por todo ello, en lugar de vernos como simios rodeados de objetos y de considerar a éstos como meros medios (instrumentos o mercancías), hay que entender que ambos, tanto los objetos como los humanos, somos ingredientes constituyentes de la realidad social: somos sus actantes en virtud de nuestra capacidad de mediación (entendida como introducción de diferencias semióticas o materiales) que no proviene de la nada sino que se deriva de las asociaciones que nos habilitan y que nuestras acciones sobrepasan o exceden.

Para terminar, una vez que se ha defendido que no hay diferencias ontológicas de nivel en lo social (entre la interacción y la estructura), sino diferencias de complejidad en las asociaciones de actantes

humanos y no-humanos, Latour extrae (1996, p. 240) tres recomendaciones generales para lo que podríamos llamar una sociología (posthumanista) dispuesta a tratar con el cuerpo social como cuerpo y no como alma (falsamente) purificada:

1-"tratar las cosas como hechos sociales";

2-"reemplazar las dos ilusiones simétricas de la interacción y la sociedad por un intercambio de propiedades entre actantes humanos y no humanos"; y

3-"perseguir empíricamente los trabajos de localización y globalización".

Mientras la tercera recomendación es de índole metodológico general y hoy puede ser aceptada por una mayoría, la segunda nos sitúa de pleno en una sociología postsocial y lo hace, además, a costa de impedir que se pueda seguir leyendo la primera como un "pensar sociológicamente los objetos" que remite fácilmente al anti-fetichismo, ese viejo ideal mítico y constitutivo de gran parte de la Sociología. A lo que nos conduce es a entender que los objetos, al menos algunos de ellos, son parte de lo que explica, no de lo explicado, sociológicamente.

Anti-antifetichismo.

El mismo Latour ha reconocido (1996, p. 236) que una de las principales resistencias que suscita su propuesta nace del hecho de que la Sociología y la Antropología se han constituido como una tarea anti-fetichista, en el sentido de que uno de sus objetivos centrales ha sido buscar las fuerzas y realidades sociales que alimentarían a los objetos materiales (entendidos como simples cosas) y les insuflarían vida o capacidades de agencia social. No es la única resistencia a este tipo de propuesta[3]. Pero es la más arraigada y se ha estado alimentando del reparto de tareas entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, que ha llevado a éstas a revelar lo que las cosas son en sí mismas, mientras aquellas se dedicaban a luchar contra los ídolos (del fetichismo de la mercancía en Marx al fetichismo de los códigos en Bourdieu), intentando revelar las relaciones sociales que subyacen a ellos. Lo cual ha sido, además, perfectamente coherente con el humanismo que ha amamantado a la Sociología, pues nada más que los seres humanos o sus instituciones tendrían capacidad de acción social.

Para ayudarnos a ver que los objetos si añaden algo específico a la realidad social (más allá de su objetificación) y podamos abandonar así este "reflejo anti-fetichista" Latour se lanza a reconsiderar el papel social de los objetos y la consiguiente redefinición de la acción social, que, como hemos visto, queda transmutada en actancia social. Pero me temo que no es suficiente, que la pulsión anti-fetichista es demasiado fuerte.

Por ello, siguiendo las indicaciones de Fernando Domínguez (2008), voy a acudir muy brevemente a una de las mejores reflexiones que se han dado a este respecto, la del antropólogo británico Alfred Gell. Su argumentación tiene la virtud y la dificultad añadidas de estar ligada a una interesante revisión de la antropología del arte, esto es, estar ligada a lo que podría ser la más humanista de las perspectivas

[3] Por ejemplo, el concepto de "consecuencias no queridas" supone otro escollo, pues para seguir resultando explicativo necesita realizar el cierre del discurso sociológico exclusivamente en torno a las acciones humanas y a sus estructuras "funcionales". Igualmente muchos de los análisis de la reflexividad social, entendida como interdependencia entre el discurso sociológico experto y las experiencias, hechos y discursos sociales, no hacen si no intentar trasladar a las nuevas condiciones históricas el cierre antropocéntrico que configuró a la Sociología, resistiéndose así a su versión post-humanista .

científicas (la antropológica) cuando se dirige sobre la actividad más humanista (arte). Todo lo cual no le va a impedir defender que la antropología del arte es el estudio de las relaciones sociales próximas a los "objetos que median la agencia social" y que procede sobre la base de que "los objetos de arte son equivalentes a personas o, más precisamente, a agentes sociales" (Gell, 1998, p. 7). Por ello la argumentación de esta propuesta tiene una fuerza adicional, que, para nosotros, se incrementa por el hecho de que, huyendo del etnocentrismo que supone generalizar nuestra relación occidental y casi religiosa con el arte, se centra en un tipo de fenómeno artístico más general, perfectamente visible en las prácticas de brujería o de adoración de ídolos, pero perfectamente extrapolable también a nuestro mundo, y que le lleva a ver en el objeto de arte una *mediación activa* en la vida social y en lo artístico una acción material y simbólica que introduce un cambio, una acción en la que los objetos de arte son agentes. Ello ayuda, en general, a ver la contigüidad entre objetos de arte y artefactos (1998, p. 16) y, a nosotros en particular, a perder el reflejo anti-fetichista al apreciar cómo los fetiches (ancestrales o contemporáneos) pueden tener agencia.

Para Gell (1998, pp. 13-15) una situación o práctica artística es aquella en la que un objeto material (incluyendo sonidos, actuaciones, etc.) funciona como indicio o vestigio de una acción social, a la que nos remite y conecta de un modo no lógico (ni deducción ni inducción) sino naturalizado (abducción), como una sonrisa nos remite a una actitud amistosa. Ese objeto media en nuestra situación y, así, la transforma, como un actante. Por ello defiende que el objeto de arte es un agente social.

Es cierto que Gell suaviza esta tesis al afirma taxativamente que la agencia de los objetos artísticos es parte y efecto de interacciones y contextos sociales específicos: "los objetos artísticos no son agentes autosuficientes, sino sólo agentes 'secundarios' en conjunción con ciertos asociados (humanos) específicos" (1998, p. 17). Pero ello no los convierte en instrumentos, sino que les otorga una agencia específica. ¿En qué sentido, entonces, tienen agencia?

Para este autor la noción de agencia no tiene que renunciar a la más extendida de sus versiones en las ciencias sociales, que remite a la intervención de algo o de alguien (el agente) que tiene consecuencias (pretendidas o no) o altera la cadena causal en la que estaba inserto, de modo que ese "agente es la fuente u origen de eventos causales, independientemente del estado del mundo físico" (1998, p. 16). Pero tampoco debe renunciar a las nociones populares de agencia, esto es, a las ocasiones en las que en la práctica común atribuir agencia a alguien o a algo suele conllevar la presunción de que ese agente ha sido el inicio de una secuencia causal (1998, p. 17). A lo cual él añade la constatación de que toda acción, incluida la más específicamente individual es social y ha de ser conceptualizada en términos sociales, y de que el agente está, en tanto que tal, "inmerso en una textura de relaciones sociales" (1998, p. 17).

La conjunción de estos requerimientos nos da el sentido en que Gell atribuye agencia a determinados objetos, a saber, cuando, insertos en relaciones sociales, son fuente de una secuencia causal. Ésto deja abiertas formas muy diferentes de adquisición de agencia (social) para los objetos y especialmente para los ídolos y fetiches. Recordemos un par de ejemplos que sugiere el mismo Gell.

El primero lo encuentra en las relaciones de una niña con su muñeca, a la que ama y necesita. Ella (la muñeca) le cuida y atiende, de modo que la niña se desprendería antes del desagradable de su hermano que de ese trozo de trapo (¿sólo un trozo de trapo?). Y si este ejemplo nos parece irrelevante cambiemos a la niña por un adulto educado y a la muñeca por el David de Miguel Ángel: ambos "son

ciertamente seres sociales, 'miembros de la familia', en todos los aspectos durante un tiempo" (1998, p. 18). Hay otros muchos casos parecidos como el de la agencia que desplegaron las esculturas y monumentos soviéticos en países como Lituania o Hungría, esto es, las variadas modificaciones y reacciones producidas tanto su instalación (durante la guerra fría) cuanto su desmontaje (tras la caída del "telón de acero"), que siempre fueron resultado de la interpelación que esas esculturas producían en la gente, como bien muestra la narración fílmica *The Head* elaborada por el escultor lituano D. Narkevicius en el verano de 2007 para el IV Skulptur Projekte de Münster (Alemania); o como podemos apreciar en lo que, en nuestro país, viene pasando con las estatuas, placas y otros restos objetuales del franquismo.

El segundo ejemplo nos remite a algo que no tiene de ninguna manera aspecto humano, ni como escultura ni como ídolo antropomórfico. Es el caso de la relación que hoy tenemos muchos conductores con nuestros coches, a los que no sólo consideramos como si fueran parte de nuestro cuerpo, nuestras prótesis, de modo que un daño o malfuncionamiento en el coche se traduce en una herida o dolencia personal, un ataque personal. También le atribuimos su propia agencia, e incluso en algunos casos personalidad con nombre propio: "sólo se avería de formas leves y cuando 'sabe' que ello no será demasiado inconveniente" (1998, p. 18) y si sufriera una avería nocturna en una carretera perdida sería como una afrenta, algo que le reprocharíamos. Probablemente muchos nieguen estos sentimientos y actitudes en público, pero no creo que sean tantos los que lo hagan en privado. Al menos yo no seré uno de ellos.

Llegados a este punto la tentación es evitar la idolatría o el fetichismo que esto pueda suponer queriendo explicar estos casos sobre la base de hechos sociales que una vez señalados podrían desmontar la agencia de esos objetos. Podríamos hablar aquí, por ejemplo, de que las actitudes y sentimientos de esos conductores son coherentes y satisfactorias en una vida cargada de artilugios mecánicos, o que esa creencia animista viene avalada por la cultura del coche (Gell, 1998, p. 19). Pero con todo ello no habríamos hecho más que señalar parte de la textura social en la que ese objeto cobra agencia, no que no la cobre. Especialmente desde el momento en que cada vez estamos más abocados a admitir que toda agencia, incluida la de las personas, es relacional y depende de la situación.

Quizá todo esto se vea más claro si terminamos haciendo una serie de puntualizaciones sobre la base de algunas ideas que Gell plantea con el propósito de mitigar lo paradójico que puede resultar su propuesta anti-antifetichista:

(i) No podemos decir de nadie ni de nada que sea agente hasta que "haya alterado el medio causal del modo que sólo puede ser atribuido a los agentes" (1998, p. 20). O lo que es igual, no es posible una acción humana que no se ejerza en el mundo material. Por lo tanto, las cosas son parte imprescindible de cualquier acción o agencia. Y, por ello mismo, la agencia parece más bien "una característica global del mundo de gentes y cosas en que vivimos, más que un atributo de la mente humana, en exclusiva" (1998, p. 20).

(ii) Haber distinguido, como ya hemos hecho, entre agentes primarios (seres intencionales) y secundarios (artefactos) no quiere decir que estos últimos lo sean de una manera metafórica, ya que cumplen todos los requisitos que hemos marcado para la agencia. Pensar, por ejemplo, que las minas plantadas por toda Camboya por los soldados de Pol Pot son "meros instrumentos o herramientas de destrucción" y toda la agencia y la responsabilidad cae del lado de dichos soldados es olvidar que un

soldado no es sólo un ser humano, sino un ser humano con pistola, granadas, entrenamiento especial, etc. El tipo de agencia desplegada por esos soldados se hizo posible "a causa de los artefactos que tenían a su disposición, los cuales, por así decirlo, los convertían de meros hombres en demonios con poderes extraordinarios". Incluso ellos mismos como agentes eran algo más que su propio cuerpo, también eran esas minas y quienes las habían fabricado y facilitado, así como las letanías de odio y miedo que inspiraban sus acciones (1998, p. 21), lo que llevará a Gell a hablar de "persona distribuida" y de "mente extendida".

(iii) El caso de las minas nos ayuda también a entender que la aceptación de la agencia que poseen los artefactos y fetiches va de la mano del reconocimiento de que la agencia de los seres humanos no es innata, sino derivada de las conexiones que los constituyen como agentes (el soldado) y que el origen y despliegue de cualquier agencia tiene lugar en un medio configurado en gran parte por artefactos. Dicho con sus palabras: "la objetificación en forma de artefacto es el modo como se manifiesta y realiza la agencia social por sí misma" (1998, p. 21). Idea que nos devuelve a una de las tesis centrales de Latour (1991/1998), como es la idea de considerar a la tecnología como agencia social estabilizada o duradera, como materialización de las capacidades o poderes para desencadenar su uso. El cuestionamiento moral y político de la existencia, venta o distribución de determinados artefactos es una manifestación clara de que, en la práctica al menos, se les atribuye agencia social.

(iv) La agencia no parece tanto una característica de entidades particulares, seres con intencionalidad y corporalidad, por ejemplo, cuanto un hecho relacional y dependiente de la situación. Lo es en el sentido de que la capacidad de agencia se deriva de conexiones, pero también porque la agencia conlleva la conversión de algo o de alguien en receptor de esa agencia, en paciente. Cuando mi coche cobra agencia al dejarme tirado en medio de la noche yo soy (me siento) paciente de su acción: es agente en tanto yo sea paciente, esto es, sea afectado causalmente por su acción o dejación. De forma paralela, para que un conductor novel sea agente respecto al coche este tiene que ser afectado causalmente por su acción y no viceversa, que es lo que pasa al principio. Ahora bien, como este último caso ejemplifica, "los pacientes en las interacciones agente / paciente no son enteramente pasivos, pueden resistir. El concepto de agencia implica vencer la resistencia, la dificultad, la inercia, etc. (...) El concepto de 'paciente' no es, por lo tanto, simple, ya que ser 'paciente' puede ser una forma (derivada) de agencia" (1991/1998, p. 23). Lo cual abre todavía más las puertas de la agencia social a los objetos y se las cierra al aristotelismo que todavía alienta buena parte de la Sociología.

Sobre la individuación y sus reversos: la "objetualización".

Esta defensa de la agencia social que despliegan los artefactos y especialmente la afirmación del carácter relacional y situado de toda agencia social parece contradecir también un proceso histórico no sólo vigente sino especialmente vivo y significativo para todos. Me refiero a la individuación o proceso de paulatino aumento de la autonomía de los individuos respecto a sus condicionantes sociales o materiales. Sin embargo, atender a ese proceso histórico y, más específicamente, a los reversos que lo animan nos va a conducir, inesperadamente, a reafirmarnos en nuestra defensa de una Sociología posthumanista y postsocial.

Me voy a fijar en concreto en uno de sus principales reversos-posibilitantes, a saber, en el entramado científico-tecnológico, inseparable del capitalismo de consumo masivo. Con ese fin voy a recordar la

tesis de Karin Knorr Cetina según la cual es precisamente la configuración tecno-científica de “entornos centrados-en-objetos” lo que estimula el abandono de las ligazones sociales más humanas y tradicionales (bases sustentadoras de la vida social) y la consiguiente autonomización (aparente) de los individuos, pues es esa tesis la que, en consecuencia, la lleva a hablar (1997) de “objetualización”, “socialidad con objetos” y “desarrollos postsociales” .

Como nos recuerda Knorr Cetina (1997, pp. 2-3), el proceso de individuación, entendido de forma general como un proceso en el que los seres humanos van ganando autonomía individual a costa de perder los lazos que le unen a la comunidad, surge con la modernidad misma, con el paso de la comunidad fraternal a la sociedad o asociación de intereses. Así se refleja en la teoría social desde sus comienzos (por ejemplo, el “individualismo” que Tocqueville aprecia en los EE. UU.) hasta los lamentos humanistas de los años setenta (por ejemplo, la “mente indigente” de Berger o la “cultura del narcisismo” de Lasch).

Ahora bien, durante la modernidad clásica aquella individuación inicial se vio acompañada de la expansión de una estructuración social que iba ligada al fortalecimiento del Estado-nación y se manifestaba fundamentalmente en las siguientes áreas: en la expansión de las políticas sociales y del estado de bienestar, con las que se pretendía dar respuesta a las consecuencias sociales de la industrialización capitalista; en el cambio de mentalidad en el pensamiento social que, con la identificación de fuerzas sociales impersonales o estructurales como tarea específica de la Sociología moderna, vino a reemplazar a las ideas liberales más propias de las revoluciones ilustradas; y en el desarrollo de las formas corporativas, evidente tanto en el crecimiento de la burocracia y de los aparatos estatales cuanto en el desarrollo de las grandes corporaciones industriales. “En resumen, dice Knorr Cetina (1997, p. 5), si la industrialización ha impulsado la individualización, también ha engendrado formas sociales de seguridad, incardinación e interpretación, mediadas por el Estado, los movimientos de trabajadores y otras fuentes”. Se impulsan la individuación y sus reversos, pero lo que parece una contradicción es en realidad una interdependencia.

Más curioso aún es que, con el desarrollo de la sociedad postindustrial y de la cultura de los conocimientos expertos, se ha producido una radicalización del proceso de individuación mediante el desmantelamiento de aquellas estructuraciones o expansiones de lo social, que lo habían alimentado antes, así: el “recalentamiento” e intento de desmantelamiento de la protección estatal; el retorno de las explicaciones genéticas de las acciones humanas; y la disolución de las grandes corporaciones estatales o privadas en redes de pequeños centros independientes y en mediaciones computerizadas. Ahora son estos procesos de desestructuración social o “des-socialización”, ligados al despegue de las sociedades globales que todo ello conlleva, lo que, en lugar de generar mayor densidad social, ha habilitado aún más la individuación y la disolución de lo social (moderno). De ahí que Knorr Cetina hable de desarrollos o transiciones “postsociales”.

Todo esto es bien sabido. Al fin y al cabo, la individuación constituye, junto al informacionalismo y la globalización, el mantra actual de la Sociología. Lo importante aquí es que Knorr Cetina nos ayuda a ver que esa radicalización del individualismo y esos desarrollos postsociales que la alimentan no tienen su núcleo en un vaciamiento de las relaciones sociales (por estiramiento o globalización), sino en una modificación de la textura social, de las interacciones y mecanismos concretos que alimentan la vida social, que pasan ahora a estar regidos por una nueva cultura: por los principios y ordenaciones de la cultura tecno-científica a la que hasta ahora no se había considerado como social. Por ello, al nombrar

ese proceso de mutación de las formas básicas de lo social, habla de "criollización de lo social", entendida (con José Carvahlo, 2007) como hibridación y fusión de ingredientes distintos que transforman lo social y lo alejan de su sentido original o moderno, y, consecuentemente, de "relaciones postsociales", concluyendo, en definitiva, que lo que acompaña al descentramiento de las estructuras colectivas en favor de las estructuras de subjetividad en la vida social contemporánea no son relaciones a-sociales o no-sociales, sino postsociales, en el sentido de que inauguran otra socialidad: una socialidad de objetos.

Una socialidad de objetos.

Veamos esta argumentación algo más despacio. Su premisa inicial es una tesis muy generalizada (de Bell a Habermas, Beck y Bauman) y, por ello, relativamente fácil de aceptar, a saber, que lo que ha originado la individuación ha sido el desarrollo industrial y lo que ha funcionado como motor de su radicalización ha sido el bombardeo de la vida cotidiana por parte del desarrollo exponencial de la tecnociencia, con los sistemas expertos informando la capacidad de elección, la seguridad y el cuidado de los individuos y con la producción tecnológica permitiendo la multiplicación del consumo y el estiramiento espacio-temporal de las relaciones personales (parejas que viven a cientos de kilómetros, por ejemplo).

Su siguiente premisa arranca de otra tesis común: en la sociedad postindustrial el conocimiento experto se ha convertido en regulador de nuestra vida. El problema aquí es que se ha tendido a ver ese cocimiento experto como un sistema autónomo opuesto (Habermas) o aliado (Giddens) a la vida social, como algo que se rige por una lógica (tecnocientífica) distinta de la lógica social. Sin embargo, tal separación no ha existido nunca, pues la tecno-ciencia es un fenómeno básicamente social, como muestran los Estudios sociales de la ciencia y la tecnología. A ello se une, por otro lado, la omnipresencia de la cultura experta en nuestra vida, que no sólo nos inunda de artilugios sino que convierte nuestros corrales, fábricas, guardería, ayuntamientos, etc. en espacios regidos por la cultura de conocimiento experto. "Una sociedad del conocimiento no es simplemente una sociedad de más expertos, de infraestructuras tecnológicas e información y de interpretaciones especializadas más que participativas. Implica que las culturas del conocimiento han diseminado y tejido sus hilos por toda la sociedad" (Knor Cetina, 1997, p. 8).

El tercer y último paso de su argumento consiste en ver que el conocimiento tecno-científico, al hacerse constitutivo de las relaciones sociales, inserta en ellas unas formas que abocan a la centralidad de los objetos. Si hay un rasgo de las culturas y prácticas tecno-científicas que han señalado tanto los estudios tradicionales sobre la ciencia como los nuevos o post-kuhneanos este es, dice Knorr Cetina (1997, p. 9), que tales culturas "giran en torno a mundos de objetos a los que se orientan científicos y expertos". Y por lo tanto, en la medida en que hoy esté rigiendo la cultura tecno-científica, "tales mundos de objetos han de ser incluidos en una concepción ampliada de socialidad y de relaciones sociales" (1997, p. 9). Tales mundos de objetos pasan a ser no sólo sociales, que ya lo eran, sino centrales y rectores de lo social y, por ello, obligan a extender nuestra concepción de lo social, desbordando la cerrazón humanista y a hablar de una socialidad de objetos.

Ahora bien, hay que tener en cuenta que, según Knorr Cetina (1997, pp. 9-14), esos objetos de conocimiento que perfilan "una socialidad centrada-en-objetos" son objetos que se salen de las dos categorías sociales básicas de objetos: no son ni instrumentos ni mercancías. A diferencia de los primeros, los objetos de conocimiento son constantemente evasivos o problemáticos, no dejan de

desplegarse nunca, no están a mano, dispuestos a ser utilizados, a la vez, que son posibles pasos en la carrera de alguien o de algo. A diferencia de las mercancías, los objetos de cocimiento no son algo que sumar a nuestro haber o a nuestra identidad, ni algo que aliena a sus productores materiales, sino más bien algo de lo que el investigador carece, algo que, siendo objeto del interés de éste, no podrá terminar de ser adquirido y, por ello, genera una perpetua estructura de deseo, a la que queda ligado el investigador. De este modo la carencia de identidad o de cierre existencial de los objetos de conocimiento, así como su carácter cambiante y en continuo despliegue, son paliadas y, parcialmente, estabilizadas meced al trabajo de los investigadores, mientras la inevitable provisionalidad del trabajo de estos se mantiene por la cadena continua de deseos que el juego de presencias y ausencias de aquellos provee. Podemos decir que los unos "envuelven" la existencia social de los otros y viceversa (García Selgas, 2006). De aquí que la pieza clave de una socialidad centrada-en-objetos sea la "mutualidad" o constitución mutua, continua e inestable de los objetos por los sujetos y viceversa, que hace que todos ellos sean agentes en esa socialidad postsocial o posthumanista y que lo sean merced a su relación.

La cuestión, como decíamos al comienzo de este apartado, es que este tipo de objetos no sólo pueblan hoy nuestros despachos y laboratorios sino que se han dispersado por todos los ámbitos de nuestra vida, de la cocina a la empresa, llegando incluso a alterar la forma de ser de instrumentos y mercancías, de modo que "constituyen un lado escondido e ignorado de la experiencia contemporánea de individuación. Puede que, añade Knorr Cetina (1997, p. 23), parte del carácter épico de los cambios actualmente en curso tenga que ver con lo que he denominado 'objetualización', esto es, una orientación creciente hacia los objetos como fuentes del yo, de la intimidad relacional, de la subjetividad compartida y de la integración social". De aquí que se apueste por que los lazos sociales, la socialidad, serán cuestión de relacionalidad con los objetos, como entidades en continuo despliegue (Knorr Cetina 1997, pp. 15 y 24-25), y no tanto cuestión de normas o valores compartidos o de posiciones en una estructura de relaciones humanas.

Parece, en conclusión, que la sensación actual de tener una enorme autonomía individual respecto a los lazos sociales y a los demás individuos, sin ser una mera ilusión, es una realidad hecha posible por la continua constitución mutua de personas y objetualidades y, por ello, es un fenómeno que no nos remite tanto a una "sociabilidad", como predisposición innata (?) de los seres humanos a vivir con otros congéneres, cuanto a una "socialidad", como cualidad que adquiere un conjunto heterogéneo de ingredientes humanos y no-humanos en su relacionalidad mutuamente constitutiva. De esta curiosa manera el fenómeno de la individuación nos remite hoy a una realidad social en la que los humanos comparten su cetro con ciertos objetos.

Tecnología y subjetividad.

A una conclusión semejante se puede acceder de maneras menos contundentes, pero también menos complejas. Por ejemplo, podemos recordar que las subjetividades contemporáneas se van constituyendo en relación con la tecno-ciencia. Con ello no me refiero sólo al modo en que las tecnologías sociales, como la disciplina o los hábitos, configuran nuestro aparato conceptual, dibujan nuestras disposiciones y perfilan nuestras posiciones, sino también a cómo interviene en esos procesos las tecnologías materiales del tipo de la digitalización y la transmisión electrónica de la información. Si lo tenemos en cuenta podemos decir que las nuevas tecnologías, como antaño hicieron las viejas (herramienta, alfabeto y escritura), no son una mera mediación entre sujetos o entre éstos y los objetos, si no que las

subjetividades, las capacidades de agencia, la propia mente (vista como mente extendida que desborda los límites del cerebro y se expande al cuerpo, a los papeles, a las pantallas, etc.) y las objetualidades aparecen constituidas y definidas por ellas. Aquí es donde, por ejemplo, cobra pleno sentido una de las tesis con las que Manuel Castells concluye su trilogía sobre la era de la información de que los medios de comunicación constituyen ya el medioambiente invisible que define y configura nuestras vidas, esto es, nuestras expectativas y deseos, nuestra imagen del mundo, nuestro mundo (Castells, 1998/2001, p. 420); configuran un nuevo medioambiente vital, que canibaliza al medioambiente industrial, esto es, que se lo traga y lo regurgita transformadamente, como el medioambiente mecánico ha hecho con el natural (Marshal McLuhan, 1995, p. 276).

Parece claro entonces que, en la medida en que la tecnología sea constitutiva de nuestro aparato perceptual y desiderativo, de nuestras subjetividades, de nuestras opciones y posibilidades, de las posiciones sujeto, de los actores sociales, de nuestro medioambiente vital, etc., y en la medida en que la producción tecnológica es una co-construcción de muchos y distintos agentes humanos y no humanos (Haraway, 1992/1999, p. 123) y es parte y efecto de la cultura tecno-científica orientada- por-objetos (Knorr Cetina, 1997, p. 22-23), en esa misma medida se pone en cuestión el ideal humanista que, desde el Renacimiento, ha querido otorgar la posición central y exclusiva de la existencia social a los seres humanos o a sus instituciones, a la vez que proclamaba la autonomía del ser humano (individual o colectivo).

A modo de resumen y conclusión: hacia el posthumanismo.

El desarrollo de la Sociología ha estado condicionado desde sus comienzos por la idea de que hay una identificación originaria e intrínseca entre sociedad y relaciones humanas. Sin embargo, a lo largo de este trabajo hemos visto que si atendemos a procesos históricos evidentes como la descentralización del Estado-nación o la individuación y consideramos el desarrollo interno de la propia teoría social surgen argumentos para defender que ha llegado el momento de poner en duda aquella idea y plantearse la posibilidad de una Sociología posthumanista.

La identificación de sociedad con “sociedad nacional” y el “nacionalismo metodológico” que han presidido la Sociología se han visto desbordados por la multiplicidad de movilidades (materiales, imaginarias, financieras, personales, etc.) y por la imposibilidad de seguir contraponiendo conceptual y materialmente lo social a lo natural. De ahí que la Sociología haya ido adquiriendo una nueva agenda, como dice Urry, en la que las redes, la movilidad y la fluidez desplazan al concepto de “sociedad humana”, muestran que la agencia social no puede concebirse ya como exclusivamente humana o como dependiendo sólo de las capacidades humanas y reabren, así, la pregunta por el lazo social, la pregunta por la naturaleza de los procesos, mecanismos y entidades que configuran lo social.

Para intentar responder a esa pregunta hemos acudido, de mano de Latour, a la comparación entre las sociedades humanas y las de otros simios. Así hemos encontrado que, mientras éstas quedan conformadas (según la Primatología reciente) por el complejo encadenamiento de interacciones cara-a-cara, aquellas se han querido caracterizar (por la Sociología hegemónica) por la distancia entre las interacciones cara-a-cara y las estructuras generales. Pero lo importante es que de esa (aparente) distancia sólo pueden terminar dando razón los artefactos y objetos que permiten localizar o enmarcar las interacciones y estiran o globalizan las estructuras. Sería así la agencia social de los objetos la que,

mediante su asociación con otros agentes humanos y no-humanos, muestra el carácter mediacional de toda interacción humana, facilita el estiramiento estructural y ayuda a dar respuesta a la pregunta por el lazo social.

Ahora bien, tratar a las cosas como hechos sociales nos enfrenta al ideal antifetichista que ha alimentado a la Sociología. Pues no es lo mismo considerarlas como efectos o receptáculos de la acción social-humana que como agentes sociales, que es lo que aquí se propone. Esto es, salvar la separación entre interacción y sociedad / estructura requiere estar dispuestos captar que los objetos, al menos determinados objetos como el automóvil o el ídolo religioso, tienen una capacidad de agencia social que desborda la que sus "fabricantes" han inscrito en ellos. De ahí que afirmemos que no habría socialidad humana sin la acción social de los objetos.

Por otro lado parece que esta tesis contraviene el segundo proceso histórico que queríamos considerar: la individuación o exacerbación de la autonomía de los individuos respecto a sus condicionantes sociales o materiales. Sin embargo, cuando reconsideramos las condiciones que hacen hoy posible esa experiencia de individuación nos encontramos, como hemos visto con Knorr Cetina, con que esas condiciones ya no vienen dadas por el fortalecimiento de las estructuras sociales de protección, de pensamiento y de organización, sino más bien por la transición (postsocial) de éstas a una textura social diferente, una textura tejida con los hilos de la cultura tecno-científica, que sitúa a los actores humanos, a los individuos y a su individuación, en una relación de co-producción con objetos inacabados y "seductores", como los objetos tecno-científicos. Esta transformación es especialmente visible en algunas de las implicaciones que tiene la vigente configuración tecnológica de las subjetividades y de las posiciones sujeto.

De estos tres argumentos se deriva la conveniencia de que la Sociología se incline hacia un cierto posthumanismo. Pero *¿a qué nos referimos con eso del posthumanismo?* No creo que haya una respuesta única y cerrada. Yo no la tengo. Me limitaré, en consecuencia, a mencionar las dos caras del posthumanismo, sin ir mucho más allá.

(i) La cara negativa de una Sociología posthumanista se concreta en desechar las dos ecuaciones que equiparan respectivamente la sociedad con la sociedad nacional y lo social con las relaciones complejas entre seres humanos.

A la mínima oportunidad se vuelve a apelar al humanismo y al cierre ontológico de lo social sobre lo humano como ejes del sueño ilustrado que son. Así ocurre, por ejemplo, ante la aparición de un nuevo "niño salvaje"[4], que no sólo se toma como un caso que "nos demuestra la naturaleza social de la condición humana", como recuerda el antropólogo M. Delgado y todos seguimos ratificando, sino que se utiliza para hacer de lo social la definición de lo humano y viceversa, a la vez que ambos quedan sustraídos de la naturaleza y opuestos a ella, como apunta, en ese mismo artículo, el filósofo F. Savater al afirmar:

> Una reflexión básica que inspiran casos como el de esta chica camboyana (...) es que humanidad es una cosa que nos dan los demás, no es un mecanismo automático. En el útero social se produce nuestro segundo nacimiento, el que nos otorga verdadera

[4] En este caso es una joven camboyana, Rochom P'ngieng, aparecida a finales del 2006, sobre la que J. Santos publicó un articulo, "La hermana de Mowgli" (EL PAÍS 28-01-2007, p. 8), del que tomo las referencias y citas que hago al respecto.

> carta de naturaleza humana. Los niños perdidos o arrojados fuera de la sociedad no pueden hacerse humanos, pierden la posibilidad de construirse un mundo, todo lo más un nicho ecológico.

Esta es la tesis humanista, la tesis del endiosamiento de los seres humanos "civilizados", que el posthumanismo niega: la humanidad es un fenómeno social pero no son sólo los otros seres humanos ("los demás") los que me dan mi humanidad, ni son sólo los seres humanos los que constituyen la sociedad. Para ambos procesos se requieren artefactos y otros seres no-humanos, algunos orgánicos (¿naturales?), por cierto. Tampoco se logra esa humanidad sustrayéndonos de la naturaleza, de ese "fuera de la sociedad", pues nada hay externo a ésta para nosotros, todo se nos da en ella enredado, como ya decía Marx respecto de la praxis. Nuestra corporalidad es prueba rotunda, gozosa y dolorosa de ese complejo maridaje de cultura, sociedad y naturaleza que nos da la vida y nos constituye.

El posthumanismo huye del humanismo clásico que atribuye sin más a los individuos (socializados correctamente, por supuesto) la categoría de sujetos de su voluntad y de sus conocimientos, en tanto que actores con intencionalidad. Huyele de él porque, como dice Domínguez (2008), ese humanismo se basa en la "falacia de la abstracción o fetichización del individuo", que obvia las múltiples relaciones y las mediaciones que hacen que alguien (algunos o algo) adquiera la posición sujeto. El posthumanismo no rechaza la pregunta sobre qué es el ser humano, sino que desplaza el modo de abordarla: es un desplazamiento hermenéutico en el que la individualidad y la sociabilidad son descentradas a la jora de seguir abordando esa pregunta que se sabe "inacabable".

(ii) Posteriormente, sin embargo, también ha aparecido una cara positiva o constructiva del posthumanismo, que se manifiesta en el intento de redefinir lo social no como el enredo en lo (político-)nacional ni como ordenación de las relaciones humanas, sino como una socialidad que es parte y efecto de la mutua co-constitución de seres humanos, instituciones y artefactos.

La dureza de los hechos sociales se encuentra, como supo ver Durkheim, en que son algo que rebasa a los individuos, pero ese algo no son estructuras perceptibles sólo por las constricciones que ejercen en los individuos, sino también materialidades objetuales y su co-producción con los seres humanos. Por ello el posthumanismo, frente al aislamiento que implican los modelos teóricos substancialistas y frente a la diferenciación que predican los modelos estructuralistas o sistémicos, se alía con los modelos fluidos para defender que lo social carece de univocidad constitutiva y que se ve promiscuamente ligado a ámbitos como el tecnológico, el político o el corporal.

Ello supone, evidentemente, tener que reconsiderar nuestras nociones de cada uno de esos ámbitos, como hemos apuntado con el caso de la tecnociencia o como hace Chantal Mouffe con la política (que más que el gobierno del Estado sería el antagonismo y el arte de lo posible y Mary Douglas o Judith Butler con la corporalidad (que no es mero resultado del cruce de lo biológico con lo social sino que se constituye en base y referente del sentido social). Pero esto no quiere decir que lo social se convierta, así de enriquecido, en salsa de todos los platos, en centro del universo, pues los heterogéneos ingredientes materiales de cuya mutua constitución emerge lo social están simultáneamente dentro y fuera de ello, y se manifiestan y delimitan también conforme a lógicas semiautónomas (la lógica maquínica de la eficiencia tecnológica, la lógica de la hegemonía política, la lógica orgánica de la vida-y-la-muerte, etc.).

Así, lo que remarcamos con este posthumanismo es la naturaleza abierta, inacabada y heterogénea de lo social, incluyendo muy específicamente la acción o agencia social, de modo que sus límites son borrosos y sus ingredientes variados e inestables. Pero evidentemente ello tiene implicaciones concretas, como la afirmación de que la realidad social, lejos de ser una realidad exclusivamente humana, se constituye también en y por entidades no-humanas e incluso inorgánicas, o la propuesta de que, en lugar de hablar de la acción social, como algo exclusivamente humano, hablemos de la agencia social, como una realidad situacional y flexible que enlaza un conjunto diverso de posibilidades y de capacidades y que puede ser realizada por distintos tipos de entidades humanas y no-humanas.

Es más, a la hora de terminar el perfil inicial de esta cara constructiva del posthumanismo, podemos recoger tres de las nuevas reglas del método sociológico con las que, frente a las de Durkheim y a las de Giddens, Urry (2000, pp. 18-19) intenta ayudarnos a ver las emergentes entidades sociales híbridas:

- "considerar las cosas como hechos sociales y ver la agencia como aflorando de las intersecciones mutuas de objetos y personas (...);
- comprender que el carácter cambiante de la ciudadanía como derechos y deberes cada vez es más deudor de entidades cuyas topologías cruzan las de la sociedad;
- iluminar la creciente mediación de la vida social según las imágenes circulan más rápido y más lejos hasta el punto de dar forma y reformar varias comunidades imaginadas".

Por todo ello, como ya he dicho, parece más prometedor hablar de una *socialidad heterogénea y posthumana* que seguir dando vueltas en torno a la sociabilidad de las personas.

Referencias

Antón, Jacinto, (2007), "La hermana de Mowgli", *El País*, domingo 28 de enero de 2007, p. 9.

Arendt, Hanna (1958/1993), *La condición humana*, Barcelona: Paidos.

Carvahlo, José J. de (2007), Criollización. En A. Barañano (et.all), *Diccionario de relaciones interculturales*, pp. 44-6, Madrid: Universidad Complutense.

Castells, Manuel (1998/2001), *La era de la información, vol. 3 Fin de milenio*, Madrid: Alianza.

Cheney, Dorothy y Seyfarth, Robert, (2007), *Baboon Metaphysics*, Chicago: University of Chicago Press.

Domínguez Rubio, Fernando, (2008). Hacia una teoría social post-humanista: el caso del síndrome de cautiverio, *Política y Sociedad*, vol. 45, (3), 61-73.

Durkheim, Emile (1912/1982) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid: Akal.

García Selgas, Fernando J. (2006), La envoltura como cartografía de lo social. En F. J. García Selgas y Carmen Romero (eds.) *El doble filo de la navaja*, pp. 209-227, Madrid: Trotta.

García, Ernest, (2005), ¿Se hablará de sustentabilidad después del desarrollo?. En Antonio Ariño (ed.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, pp. 279-310, Madrid, CIS.

Gell, Alfred, (1998), *Art and Agency*, Oxford: Oxford U.P.

Haraway, Donna, (1992/1999) La promesa de los monstruos, *Política y Sociedad*, vol. 30, 121-163..

Knorr Cetina, Karin, (1997), Sociality with Objects, *Theory, Culture & Society*, vol 4 (4), 1-30.

Latour, Bruno, (1991/1998), La tecnología es la sociedad hecha para que dure. En Miquel Doménech y Francisco Tirado (eds.) *Sociología simétrica*, pp. 109-142, Barcelona: Gedisa.

Latour, Bruno, (1996), On Interobjectivity, *Mind, Culture, and Activity* , vol. 3 (4), 228-245.

McLuhan, Eric y Zingrone, Frank (eds.), (1995), *Essential McLuhan*, New York: BasicBooks.

Pérez-Agote, Alfonso, (2005), En la era global: ruptura de ecuaciones y dicotomías de la modernidad. En Antonio Ariño (ed.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural*, pp. 316-336, Madrid: CIS.

Santiago, José A. (2005), *Secularización y nacionalismo: un análisis comparado de los nacionalismos vasco y quebequense*, Tesis doctoral: Universidad Complutense de Madrid, Consultado el 9 de septiembre de 2010, desde www.ucm.es/BUCM/tesis/cps/ucm-t27863.pdf

Urry, John, (2000), *Sociology Beyond Societies*. New York: Routledge.

White, Harrison C. (2007), Instituting Society, Our Mirage, *European Journal of Social Theory* 10 (2), 194-199.

Historia editorial

Recibido: 15/06/2010
Aceptado: 25/10/2010

Formato de citación

García Selgas, Fernando J. (2010). Argumentos para una Sociología posthumanista y postsocial. *Athenea Digital*, 19, 7-27. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/745.

SOME RIGHTS RESERVED

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Embriones, no nacidos y otras especies. Una coreografía de los límites de la vida humana[1]

Embryos, Unborns and Other Species. A Choreography of the Limits of Human Life

Lorena Ruiz Marcos y Carmen Romero Bachiller

Universidad Complutense de Madrid

lrmarcos@cps.ucm.es - c.romero@cps.ucm.es

Resumen

En este trabajo nos valemos del armazón teórico del posthumanismo como herramienta para indagar en los procesos de configuración de los límites de la vida humana. Para ello dirigimos nuestra mirada hacia tres dimensiones que, a nuestro juicio, están trazando la línea que designa los inicios de la vida humana: una primera dimensión morfológica, una segunda temporal y una tercera de carácter espacial. La primera de ellas respondería a la pregunta por *la forma humana*, la segunda haría referencia al *cuándo* y la tercera dirimiría el *dónde* de ese comienzo. Para rastrear la forma en que operan estos tres ejes proponemos el análisis de diversos materiales, principalmente textos legales e imágenes. Se trata en definitiva de indagar en todo un cúmulo de actores –humanos y no-humanos–, prácticas, discursos y relaciones que facilitan la emergencia de lo humano como tal y que al desaparecer de la narrativa acerca de los orígenes de la vida humana hacen que lo humano sea leído como algo dado, inmediato y no problemático.

Palabras clave: Vida humana; Posthumanismo; Embrión; Aborto

Abstract

In this article we draw upon the theoretical baggage of posthumanism as toolkit to inquire about the processes that configure the limits of human life. To do so we focus in three dimensions that, according to our analysis, are delineating the boundary which settles the initiation of human life as such: the first dimension will consider the morphological aspects, the second the temporal ones and the third the spatial aspects. The first one, morphological, will answer the question about *the proper human form*, the second will refer to *when* does that human life start, and the third will consider the *where* takes place that initiation. To track down how those three axes operate we analyse various materials, mostly legal texts and images. We try, therefore, to pursue a whole array of heterogeneous actors –both human and non-human–, practices, discourses and relations that facilitate the emergence of the properly "human" as such. As this complex array of elements tends to be erased from the narrative on the origins of human life, "humanness" comes to be read as a given, something unmediated and a-problematic.

Keywords: *Human life; Posthumanism; Embryo; Abortion*

"Lo humano no es algo dado, es un efecto diferenciador del poder" (Butler, Judith, 2008)[2].

"Nuestro sentido de lo que es o no vida, lo que está viviendo o lo que está vivo, es a menudo lo que está precisamente en juego en la política del presente" (Rose, Nikolas, 2007, p. 48. Traducción propia).

[1] Este trabajo ha sido realizado en el marco de la beca de iniciación en la actividad investigadora, concedida por el Vicerrectorado de Investigación y Política Científica de la UCM durante un periodo de 6 meses –enero-junio 2008– a Lorena Ruiz Marcos, y dentro del proyecto "Cartografías del cuerpo: Biopolíticas de la ciencia y la tecnología" (FFI 2009-07138-FISO), perteneciente al Plan Nacional I+D+I, del que participamos ambas autoras

[2] En Birulés, Fina (2008)

Introducción

Ilustración 1: Imagen difundida en la campaña de la Conferencia Episcopal Española en contra del aborto, lanzada en marzo de 2009 bajo el lema "¡Protege mi vida!". http://www.conferenciaepiscopal.es/actividades/2009/marzo_16.html

En marzo de 2009 la Conferencia Episcopal Española nos sorprendió lanzando a los medios de comunicación una campaña en contra de la propuesta de reforma de la ley del aborto –la actualmente vigente LO 2/2010, de 3 de marzo de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo–. En vallas publicitarias, en prensa, en folletos ampliamente distribuidos en lugares públicos aparecía de manera icónica la imagen de un bebé gateando sonriente en paralelo a la imagen de un cachorro de lince sobre el que parecían haber sellado las palabras "Lince: protegido". Estas dos figuras estaban enmarcadas por el eslogan de la campaña, que rezaba: "¿Y yo?... ¡Protege mi vida!". Como tercer elemento, cerraba la composición en la parte superior una sucesión de cinco imágenes que ilustraban sobre un fondo negro diferentes estadios del desarrollo embrionario y fetal: un embrión en su fase inicial formado por una pelota de células; un embrión en su estadio más avanzado –en torno a la octava semana de embarazo–; dos imágenes sucesivas de un feto encapsulado en la bolsa amniótica con el aspecto de un astronauta flotando en el espacio exterior (Haraway, Donna 1992/1999); y, finalmente, una mujer sin rostro en avanzado estado de gestación que pareciera abrazar su vientre con las manos. La campaña suscitó una enorme controversia debido a la comparación entre la protección a un animal y la supuesta desprotección de la "vida de la persona humana que va a nacer" [sic] que conllevaría la aprobación de la reforma de la ley del aborto –en ese momento, marzo de 2009, presentada como anteproyecto de ley por el gobierno socialista–. En diversos foros –medios de comunicación, redes sociales, blogs– se multiplicaron las posiciones a favor y en contra de esta campaña, promoviéndose diferentes acciones, contracampañas e intensos debates en los que qué constituye una vida humana y cuáles son los derechos a los que sería acreedora dicha vida eran los objetos centrales de disputa.

Así pues, ¿cuándo comienza y cuándo termina la vida humana?; ¿quién tiene la potestad para determinar ese origen y ese final?; ¿qué es, o qué cuenta como una vida humana?; ¿cuál es el estatuto moral que posee una vida humana?; ¿qué constituye una vida digna?; ¿cuándo y en qué condiciones alguien pasa a ser reconocido como propiamente humano? La intensidad política, el debate social y la

relevancia mediática de cuestiones como el aborto, la eutanasia, la investigación con células madre embrionarias, la selección genética de embriones, la clonación o las posibilidades de desarrollar bebés medicamento o bebés a la carta, entre otras, muestran cómo los límites de la vida humana, lejos de ser algo estable, seguro y conocido, constituyen un espacio de interrogación y conflicto político y social. Un espacio fuertemente atravesado por convicciones morales e ideológicas, en el que las propias "verdades" científicas no son ajenas a las luchas políticas por dirimir los límites de lo propiamente humano.

En este artículo vamos a tratar de rastrear, en primer lugar, cómo se configura lo humano en algunos de estos discursos desde un abordaje posthumanista, interrogándonos concretamente por los límites de la vida humana en sus orígenes. Cuáles son los mecanismos que habilitan la emergencia de una vida en tanto que vida y en tanto que humana se vuelve entonces una pregunta especialmente relevante, ya que como señala Judith Butler:

> el término 'vida humana' designa una combinación difícil de manejar, dado que lo 'humano' no simplemente cualifica 'vida', pero 'vida' relaciona lo humano con lo que es no-humano y vivo, estableciendo lo humano en la bruma de esa relacionalidad (2004, p. 12. Traducción propia).

En segundo lugar, analizamos discursos, imágenes, campañas publicitarias y leyes que se han venido desarrollando en los últimos años en el Estado español en torno al estatus de embriones y no nacidos en el seno de las polémicas sobre el aborto o la investigación con células madre embrionarias. Articulamos dicho análisis a través de una triple mirada: *morfológica, espacial y temporal*, lo que nos permite perseguir al "embrión" en sus diferentes actualizaciones. Finalmente, concluimos preguntándonos por algunas de las implicaciones que las respuestas a la pregunta sobre la humanidad del embrión puedan tener y ofreciendo una recapitulación de las potencialidades y límites del enfoque posthumanista que hemos adoptado a lo largo del trabajo. De este modo pretendemos, en un primer movimiento, dar cuenta de las configuraciones que hacen emerger lo humano en composiciones concretas de elementos heterogéneos, fijando la atención en la relacionalidad material que constituye lo humano. Para ello partiremos fundamentalmente de la movilización del embrión como objeto sociotécnico en diferentes imágenes producto de las tecnologías biomédicas. En un segundo movimiento abordamos los efectos de realidad que provoca la estabilización de una respuesta –sea ésta positiva o negativa, pero siempre precaria– a la pregunta por la humanidad del embrión. Para ello examinamos diferentes documentos legales y la forma en que delimitan diferencialmente qué puede –o no– ser reconocido como vida humana. Este doble movimiento dentro/fuera que, ora se centra en los contornos que identifican las entidades, ora se pregunta por cómo se conforman relacionalmente, se correspondería con lo que John Law y Annemarie Mol identifican con una *espacialidad ígnea*. Ésta nos permitiría dar cuenta de "una parpadeante relación de ausencia/presencia" (2000, p. 7) que marcaría la oscilación necesaria de una mirada que no puede situarse en dos planos al mismo tiempo, pero que da cuenta de la consistencia material de ambos. De este modo ambos autores apuntarían que:

> [1] La continuidad de la forma es un efecto de la discontinuidad; (…) [2] La constancia de la presencia del objeto depende de una ausencia o alteridad simultánea; (…) [3 existe] un vínculo entre un centro singular presente y múltiples Otros ausentes (Law y Mol, 2000, p. 7. Traducción propia).

Por tanto, la presencia concreta, la continuidad –del embrión, de la vida humana– se asientan en una relacionalidad constitutiva, difuminada y finalmente olvidada: convertida en una "ausencia manifiesta" (Law, 2004, p. 84). En este caso, una primera ausencia manifiesta evidente estaría constituida por el cuerpo de la madre, un espacio necesario pero sistemáticamente ausente en los discursos sobre la vida del embrión. Pero además nos encontraríamos con una "ausencia como otredad", esto es, como "aquellos aspectos que pese a resultar indispensables a la presencia no son o no pueden ser hechos manifiestos" (Law, 2004, p. 84). En este sentido, probablemente podemos identificar diferentes niveles de "ausencia como otredad" o de diferentes "otredades ausentes". Desde la perspectiva posthumanista que aquí manejamos, un primer marco de "otredad ausente" habitual en las lecturas humanistas quedaría en este trabajo desplazado y reincorporado como "ausencia manifiesta". Los objetos y elementos no-humanos, las tecnologías biomédicas de visualización –ultrasonidos, ecografías tradicionales, ecografías en tres dimensiones (3D) y cuatro dimensiones (4D)–, la fotografía o el cine, que han de articularse con el embrión para que éste se haga presente y aparezca ante nuestros ojos como entidad singular y reconocible, dejarían de identificarse como meros intermediarios para ser reconocidos como "agentes" que habilitan parcialmente al embrión como objeto sociotécnico[3]. En este trabajo vamos a centrarnos particularmente en este tipo de elementos, deteniéndonos a identificar la forma en que se articulan dando lugar a lo que reconocemos como "embrión". Pero identificar este tipo de "otredad ausente" y arrastrarla al plano de la "ausencia manifiesta" no nos permite volver manifiesta toda forma de otredad. Una pretensión semejante nos introduciría en un marco donde la realidad aparecería como singular, autónoma, previa y estática, cuando nuestra mirada apuesta más bien por una ontología política asentada en una relacionalidad material múltiple, mediada, recreada, no preexistente y en perpetua transformación (Law, 2004). Por tanto, nuestro propio análisis, nuestro propio ejercicio de narración resulta situado y parcial (Haraway, 1991/1995), y no permite sino intuir algunos de los espacios de "otredad ausente" que habilitan la emergencia del embrión y la pregunta por los orígenes de la vida humana tal como aquí los desarrollamos. ¿Cuáles serían esos marcos de "otredades ausentes" que no permite enfocar la perspectiva posthumanista que aquí desarrollamos? Para empezar, y en un plano más general, tendríamos que considerar todos aquellos elementos constitutivos de nuestros propios marcos –materiales, organizativos y de sentido, sin solución de discontinuidad– que no podemos hacer presentes pero que configuran qué emerge como "real" en un momento y un tiempo concretos. En un plano más específico, otras formas de "otredad ausente" terriblemente significativas en todos los discursos movilizados en torno a la consideración o no del embrión como vida humana las constituirían, entre otras: los factores sociales que hacen que la carga de la maternidad recaiga fundamentalmente del lado de las mujeres; las condiciones socio-económicas de las mujeres embarazadas que se plantean abortar o no; los esfuerzos educativos en sexualidad, libertad sexual, salud sexual y reproductiva; o las posibilidades de negociar el uso del condón en las prácticas sexuales por parte de las mujeres y que se inscriben en pautas sociales que continúan perpetuando relaciones desiguales y heteropatriarcales entre las distintas posiciones generizadas. Son todos ellos aspectos que no podemos desarrollar aquí, pero que se erigen de diversos modos en elementos constitutivos de la forma en que se hace "presente" el embrión como objeto sociotécnico y se moviliza toda la discusión en torno a su estatus de humanidad.

[3] En este sentido resulta destacable el impactante documental de National Geographic *In the Womb* (Toby Macdonald, 2005), donde se reconstruye mediante las tecnologías de ecografía en 3D y 4D y la animación por ordenador el desarrollo de un embarazo desde la fecundación hasta el parto. Si bien no vamos a realizar aquí un análisis de este material, es especialmente reseñable cómo la linealidad y continuidad que presenta la narrativa del documental dependen de las tecnologías de visualización que permiten la emergencia del embrión y el feto en el seno materno.

Así, en este trabajo tratamos de identificar esta oscilación entre formas de ausencia y formas de presencia, sin dejar de considerar los préstamos y desplazamientos entre estos dos espacios que van a transformarlos mutuamente. De hecho, al igual que la emergencia de nuevos ensamblajes por incorporación de elementos nuevos –como puede ser la aparición de ecografías en 3D y 4D– transforman la "presencia" concreta del embrión, la propia forma en que este embrión pase o no a ser reconocido como "vida humana" transforma los ensamblajes posibles en los que se podría articular –pasando, por ejemplo, las células germinales del embrión a convertirse en nuevo material de investigación para la cura del alzhéimer–. Pero dar cuenta de esta oscilación constitutiva, de la simultaneidad del ejercicio de ausencia/presencia, se vuelve problemático por el uso de una forma narrativa que nos obliga a la secuenciación y a la sucesión lineal. Una linealidad que dificulta la aprehensión de esta composición múltiple que es el embrión y cuyo análisis aquí realizamos sin pretensión alguna de restituirle una supuesta totalidad coherente, otorgarle un cierre final o dotarle de completud alguna. Por el contrario, este análisis incide en destacar una composición inestable, heterogénea, contingente y situada, que abunda en trazos diversos no asimilables a unidad alguna, ni fundacional ni final.

Una aproximación a la vida humana desde el posthumanismo[4]

Las preguntas acerca de lo que constituye la humanidad de lo humano, o sobre lo que hace que alguien pase o no a ser reconocido como humano, son recurrentes en el ámbito de las ciencias sociales. La humanidad de los propiamente humanos está vinculada al reconocimiento de un privilegio que se entiende justificado por la diferencia transcendental, primero, entre lo "vivo" y lo "inerte" y, después, entre la "vida humana" y las "vidas no humanas" (Butler, 2004). Habitualmente la "humanidad" aparece como algo aproblemático y dado por supuesto, una especie de esencia autoconstitutiva y autoevidente. Una esencia que proporcionaría a los "humanos" el acceso a la categoría de sujetos, el reconocimiento de características como la consciencia, la volición y la intencionalidad que se entenderían como exclusivas de dicho escenario de humanidad. Esta visión, que identificaríamos fácilmente con el modelo de sujeto cartesiano capaz de alcanzar la conciencia de sí mismo mediante el uso de la razón –el famoso "Cogito, ergo sum"–, vincularía, precisamente, humanidad a ejercicio de la razón, mientras que descartaría la corporeidad vinculada a los instintos y anclada en la animalidad. Pero como hemos visto a lo largo de la historia no todos en todo momento han contado como propiamente humanos: las mujeres, las personas negras y colonizadas, los no propietarios y los iletrados, entre otros, quedaron fuera del contrato liberal que reconocía "Los derechos del hombre y del ciudadano" excluyendo a todos estos colectivos de ambas esferas –humanidad y ciudadanía–. Así pues, la propia promesa de la humanidad vinculada al reconocimiento inmediato de unos privilegios queda cercenada por sus exclusiones manifiestas y rebatida por las luchas que históricamente hemos visto articuladas en torno a la cuestión de lo "humano".

[4] En los últimos tiempos se está produciendo una creciente literatura que se reconoce bajo el paraguas del posthumanismo y que goza de un reconocimiento cada vez mayor. En este artículo no pretendemos hacer un ejercicio de genealogía que resultaría redundante. Cabe, sin embargo, reseñar algunos trabajos recientes como el monografíco "Posthumanismo en las Ciencias Sociales", coordinado por Fernando García Selgas en Política y Sociedad, Vol. 45, Núm. 3. En este número aparecían trabajos firmados por John Law y Annemarie Mol (2008), Fernando Domínguez Rubio (2008), José E. Ema López (2008), Blanca Callén y Francisco Tirado (2008) o Carmen Romero Bachiller (2008), entre otros.

En este contexto, abordar cómo se configura lo propiamente humano desde el posthumanismo no pretende desprenderse de lo "humano" como un significante vacío o múltiplemente contestado y debatido. Antes bien, pretende dar cuenta de las formas en que se actualizan posiciones reconocidas como propiamente humanas –o identificadas como no-humanas–. En este sentido, y según Fernando Domínguez Rubio, el posthumanismo surgiría como un intento de romper con un "humanismo axiomático" que situaría lo humano en la posición de sujeto conocedor, "como principio de inteligibilidad básico para abordar el estudio de la realidad social" (2008, p. 61), para tratar de promover un cierto "humanismo inmanente" atento a las configuraciones singulares de un ensamblaje concreto reconocido como "humano" (2008, p. 71). Para ello desprendería a lo "humano" de su pretensión de privilegio y de nítida distinción frente a lo no-humano para poner sobre la mesa cómo es a través de múltiples interacciones con no-humanos –no-humanos vivos, no-humanos inertes– que la humanidad se apuntala, consolida y estabiliza. Lo no-humano deja de aparecer como la "otredad ausente" de la "presencia" humana para convertirse en su "ausencia necesaria" –siguiendo la terminología de Law antes citada (2004, p. 84)–. Esto es, para que lo humano pase a ser identificado y reconocido requiere de su ensamblaje y su asociación con elementos no-humanos, que le habilitan como tal en su agencialidad. Pero puesto que el reconocimiento de la humanidad vincula de forma fuerte agencialidad e independencia, la imputación de humanidad presupone el desprendimiento de todos los elementos no-humanos con los que la entidad humana queda asociada, de tal modo que pasarán a ser leídos como "meras" herramientas manipuladas por una humanidad dotada de volición e intencionalidad. Como si una imagen de Gestalt se tratara, si enfocamos en la entidad "humana" y trazamos su contorno, los "no-humanos" que la habilitan y participan en su configuración quedan desenfocados y desprendidos de la figura que cobra "presencia" por su "ausencia". Pero es una "ausencia" constitutiva que habilita lo humano de formas concretas.

Pese a todo, el lenguaje nos traiciona y pareciera que lo que estamos planteando es que lo humano requiere de lo no-humano para su existencia, pero dejando intactos y claramente marcados –como un a priori– los límites entre humanos y no-humanos. Sin embargo, como hemos señalado antes, qué cuenta como humano y cuáles son los límites de esta demarcación no deja de ser un espacio de lucha social, política y científica: las mujeres, las personas negras y colonizadas, los gays y lesbianas, las personas intersexuales, las personas trans o el movimiento de diversidad funcional han articulado sus demandas en gran medida sobre una reclamación de derechos asentada en el propio estatuto de humanidad, estatuto que, de un modo u otro, vieron contestado o cuestionado. Pero también los conflictos como el que nos ocupa sobre el estatuto del embrión y los orígenes de la vida humana –o sobre la eutanasia y el final de la vida humana–, resultan espacios ampliamente contestados donde la respuesta a qué es una vida humana no logra un reconocimiento unánime. En este sentido, la propuesta del posthumanismo plantea un giro más radical que precisamente sitúa bajo escrutinio la propia configuración de lo humano, el asentamiento de sus límites. De esta forma la humanidad de lo humano pasa a ser resultado, efecto contingente de articulaciones concretas, más que desarrollo de una esencia dada. Más aún, el reconocimiento de una entidad como humana no sólo requiere de una articulación particular de entidades diversas, sino que emerge como resultado de esa relacionalidad material. Por tanto, la imputación de humanidad o la denegación del estatus de humano no sólo depende de un determinado ensamblaje, sino de su invisibilización: ha de ser concebido, en todo caso, como mero canalizador de la agencialidad humana[5].

[5] Este aspecto es desarrollado por Fernando Domínguez Rubio (2008) en su análisis del síndrome de cautiverio, mostrando cómo, en este caso, sólo a aquella persona –David– que puede "ensamblarse" con el software adecuado

En el caso del embrión nos encontramos con una entidad singular que es identificada como ser humano en potencia, o en desarrollo. Resulta difícil, sin embargo, pensar en un embrión en términos de independencia, volición o intencionalidad en la forma habitual en que estos términos son empleados cuando se vinculan a una entidad reconocida como humana. ¿Cómo y sobre qué términos se identifica al embrión para imputarle o negarle la categoría de vida humana? ¿Qué elementos se movilizan para identificar al embrión como entidad independiente, cuando su viabilidad depende de forma directa del mantenimiento de su vínculo y dependencia con la madre? ¿Cuáles son los ejercicios por los que se invisibilizan esos vínculos? Manteniendo este juego de "ausencia/presencia" vamos a indagar a continuación cómo se produce el embrión y cómo se dirimen los límites de lo que cuenta como vida humana en términos morfológicos, temporales y espaciales sobre el análisis de determinadas imágenes y documentos legales.

Configuraciones. Trazando los límites de la vida humana

En el apartado anterior hemos desplazado las entidades no-humanas del espacio de la "otredad ausente" en que se encontraban en los discursos humanistas al espacio de la "ausencia manifiesta". En este apartado vamos a rastrear precisamente cómo se articula ese desplazamiento, esto es, las formas en que la "presencia" del embrión se apuntala sobre cierta "ausencia manifiesta" en la que se incluyen no-humanos. Para ello acudimos, en primer lugar, a documentos visuales –fundamentalmente las campañas de la Conferencia Episcopal Española en contra del aborto y de la investigación con células madre embrionarias– y, en segundo lugar, a documentos jurídicos que ofrecen respuestas disímiles a la consideración del embrión en tanto que "vida humana" –en concreto la ley 2/2010, de 3 de marzo de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo, y la ley de la Generalitat Valenciana 6/2009, de 30 de junio, de Protección a la Maternidad, promulgada en gran medida como respuesta a la propuesta de la anterior–. Pero si este análisis posibilita que demos cuenta de ciertas formas de "ausencia manifiesta" –fundamentalmente no-humana– en la constitución del embrión, al tiempo va a hacer emerger ciertas discontinuidades que nos permiten intuir otras formas de otredad ausente que, si bien constitutivas y garantes del modo en que "embrión" y "vida humana" son configurados, no pueden ser aprehendidas dentro de este análisis, sino meramente apuntadas.

Tal y como vamos a desarrollar a continuación, el recurso a documentos visuales se torna central en las disputas en torno a la vida humana y sus orígenes, ocupando una especial preeminencia las imágenes del embrión. En este sentido, el embrión está adquiriendo cada vez más visibilidad, si bien es cierto que aún son las imágenes del feto y del bebé las que poseen una mayor representatividad a la hora de significar lo que entendemos por vida (Franklin, Sarah y Roberts, Celia, 2001). Probablemente esto se deba, entre otros factores, a que el embrión no apela al imaginario colectivo acerca de lo que constituye una forma humana de la manera tan directa en que lo hacen las imágenes del feto o del bebé. Aún así, es necesario matizar que el periodo embrionario transcurre desde la fecundación hasta aproximadamente la octava semana de embarazo, en que comienza el periodo fetal, y en el transcurso de esas ocho semanas el embrión presenta una morfología cambiante que progresivamente, a medida

se le concede el reconocimiento del estatus de persona jurídica. En la resolución jurídica la volición no se cuestiona, pero ha de poder ser ejercida de forma independiente, interpretando esa independencia como no mediada por otras entidades reconocidas como humanas. Los elementos no-humanos fundamentales para su habilitación y reconocimiento no parecen cuestionar la independencia.

que se produce su desarrollo, se va asemejando a la reconocible como "humana"[6]. Por tanto, la capacidad de la imagen del embrión de ser leída como una figura humana dependerá del estadio en que se encuentre el embrión representado.

Por otro lado, se vuelve relevante, asimismo, acudir a textos y documentos legales ya que la jurisprudencia y su articulado, al establecer los requisitos concretos que han de confluir para el reconocimiento de una "vida humana", rompen con la idea de humanidad como algo autoevidente desvelando la arbitrariedad y los conflictos en torno a dónde se delimita la frontera de lo propiamente humano, además de evidenciar las fuentes que justifican el emplazamiento y desplazamiento de dicha frontera según los casos.

El embrión a través de las imágenes: un objeto sociotécnico

Ilustración 2: Campaña de la Conferencia Episcopal Española en contra de la investigación con células madre embrionarias, lanzada en marzo de 2005 con el lema "Todos fuimos embriones". http://www.conferenciaepiscopal.es/dossier/iniciativas/embriones/default.htm

Una familia compuesta por dos progenitores –hombre y mujer– y tres hijos –dos niños y una niña, de diferentes edades–, todos ellos mirando al frente mientras sonríen, se sitúa bajo la frase "Todos fuimos embriones". El más pequeño de los hijos, un bebé varón, está sentado sobre las rodillas del padre, quien, en actitud protectora, abarca con sus brazos al resto de miembros de la familia.

Esta imagen aparece en los materiales –dípticos, carteles, folletos– que integran la campaña de la Conferencia Episcopal Española en contra de la investigación con células madre embrionarias, cuya fecha data de marzo de 2005. Bajo la instantánea de la familia se sitúa una secuencia de siete imágenes en miniatura dispuestas horizontalmente, de izquierda a derecha. En ellas se presenta la vida humana como algo inscrito en un marco de continuidad, marco bajo el cual se produce un desarrollo lineal que, comenzando en un conjunto de células, desemboca en la familia normativa que acabamos de describir –blanca, de clase media-alta, heterosexual, joven y con hijos–. Se invisibilizan así los requerimientos necesarios para efectuar el paso del embrión al feto, del feto al bebé, y del bebé a la familia, ofreciendo

[6] Lo que determina el paso del embrión al feto es precisamente la morfología, es decir, el periodo embrionario consiste en que se desarrollen progresivamente las características morfológicas "propias" de lo humano; de hecho, normalmente se emplea el sistema de etapas de Carnegie para clasificar el desarrollo embrionario, siendo la morfología, tanto interna como externa, el criterio que determina la adscripción del embrión a cada una de las 23 etapas que integran dicho sistema, y no otras variables como la edad –en días– o el tamaño, que se consideran secundarias.

una narrativa de éxito que obvia la presencia de factores tales como la incertidumbre, la ambivalencia o la elección personal a lo largo del proceso "evolutivo" presentado –algunos de esos requerimientos, por ejemplo los que ha de cumplir el embrión, son, atendiendo a su nivel más material, continuar su división celular con éxito o implantarse en el útero, igualmente de forma exitosa[7]–.

Las dos primeras imágenes de la secuencia –presentes también en la campaña con la que abríamos este artículo– representan al embrión en sus estadios iniciales, cuando está formado por un grupo de células. En este trabajo entendemos que el embrión es un objeto sociotécnico, lo cual implica que no se trata de una mera construcción biológica y médica, sino que es un objeto cuya condición de posibilidad es la existencia de un complejo entramado de actores, prácticas y significados que también producen su materialidad y que lo sitúan en el centro de las polémicas que vamos a analizar a lo largo de las líneas que siguen.

Pero si atendemos ahora a la dimensión biológica y médica del embrión, éste aparece entonces como un organismo pluricelular resultado de la fecundación, proceso en el que óvulo y espermatozoide se fusionan dando lugar a una nueva célula con la carga cromosómica completa característica de un "humano". La célula así formada, el cigoto, entra en un proceso de división –mitosis–, dando lugar a sucesivas células llamadas blastómeros. La particularidad del cigoto es que es una célula madre totipotente, lo cual significa que puede dar lugar a un organismo completo, mientras que la progresiva división celular hace que los blastómeros pierdan esa capacidad y se conviertan en pluripotentes, células madre embrionarias con capacidad para formar todos los tipos celulares de un organismo adulto. Por lo tanto, estas primeras imágenes podrían estar representando esa capacidad de producir la vida que tienen las células, el desarrollo potencial que dará lugar, en caso de tener éxito, a un organismo humano vivo. Las células que aparecen en estas dos imágenes poseerían entonces algo así como el misterio de la vida en su interior, serían el exponente que da testimonio del futuro desarrollo embrionario que, gracias a la continua actividad de división de las células, llegaría a producir la vida. Ahora bien, al situar al inicio de la secuencia la imagen de un embrión compuesto por dos células –recordemos, sin embargo, que en el proceso de fecundación óvulo y espermatozoide se fusionan para dar lugar a una única célula– se está no sólo realizando una reivindicación de la existencia de vida humana desde el instante de la concepción, sino que se está asimismo apelando intuitivamente al modelo de paternidad dual heterosexual representado en la imagen de la familia empleada en la campaña. Simbólicamente, las dos células se identificarían así con los dos progenitores. Aunque de todos modos, bajo la forma de una, dos o más células, estos embriones son capaces de actuar como los garantes de la vida, "de cuya continuación se hace responsable a un 'nosotros' global" (Duden, Barbara, 1991/1993, citado en Franklin, Sarah; Lury, Celia y Stacey, Jackie, 2000, p. 36). Las dos primeras imágenes de la secuencia nos confrontan así con la responsabilidad hacia la vida humana que puede desarrollarse a partir de esas células o que puede desbaratarse si la división celular no progresa. Pero, ¿quién es ese "nosotros"?: ¿la sociedad en su conjunto?, ¿los médicos?, ¿los científicos?, ¿los religiosos?, ¿las familias? En otras palabras, ¿a quién están interpelando estas células?

Para sentirnos interpelados por alguien primero debemos reconocer a ese alguien, y en el caso de las imágenes de las células "la razón por la cual sabemos que estamos viendo unas células reside en todas las convenciones por las cuales las 'reconocemos', de tal manera que aunque necesitemos que nos

[7] La implantación es el proceso por el cual el embrión se ancla en el endometrio, la pared interna del útero, y se asienta en su interior para continuar su desarrollo. Este proceso tiene lugar cuando el embrión está en el estadio denominado blastocisto, lo que sucede entre los cinco y seis días posteriores a su formación.

digan que son las células de un embrión en desarrollo, no necesitamos que nos digan que son células. […] sabemos que así es cómo son los interiores del cuerpo" (Strathern, Marilyn, 2002, p. 103. Traducción propia). Las narrativas sobre nuestros orígenes biológicos sitúan la célula como la unidad básica de la vida dentro del cuerpo materno, siendo por tanto el significante de la vida en su nivel más corporal (Franklin, Lury y Stacey, 2000). Estas narrativas, junto a la popularización de las imágenes de las células, que circulan en los medios de comunicación, en libros de texto o en revistas de divulgación científica, contribuyen a que reconozcamos las células como tales y a que nuestra mirada hacia esas dos primeras imágenes esté por tanto cargada de una forma de teoría previa que nos hace proyectar sobre dichas imágenes toda una serie de discursos sobre el valor de la vida humana, la potencia, complejidad y misterio de los procesos a través de los cuales la naturaleza crea vida o el futuro de la especie humana.

La tercera imagen de la secuencia que estamos analizando corresponde a un embrión o a un feto, no es posible determinarlo con certeza, ya que podría tratarse de un embrión en sus últimos estadios, es decir, en torno a la octava semana de embarazo. Se trate de un embrión o de un feto, la imagen muestra una figura reconocible como humana, debido a la posición en que se encuentra y a la posibilidad de ver su rostro y órganos tales como un ojo, una mano o los pies. Se efectúa así el salto del grupo de células a una figura asimilable a lo humano obviando los estadios intermedios en que el embrión no presenta esa morfología reconocible como humana de una forma tan clara y directa y dejando fuera de la narrativa por tanto la ambivalencia y el carácter construido de los referentes de lo humano, en términos en este caso morfológicos: la cara, un ojo, las manos o los pies, órganos que además han de estar diferenciados y situados en un continuo de piel que actúe como el contenedor de un único individuo. No sólo estos órganos, sino incluso también el gesto del rostro del embrión parece indicarnos su humanidad, máxime si lo comparamos con el "gesto" de las células de las dos primeras imágenes.

La posibilidad tecnológica, a la que ya nos hemos referido con anterioridad, de crear imágenes del feto en tres y cuatro dimensiones –siendo estas últimas imágenes en tiempo real– refuerza la importancia de esa gestualidad del feto en tanto que posibilita la generación de un vínculo emocional entre los padres y el futuro bebé, vínculo atravesado por genealogías y continuidades, por ejemplo en términos de reconocimiento de un cierto parecido físico entre ambos[8]. Por otra parte, este tipo de ecografías, al permitir ver cómo el feto se mueve o sonríe, nos remite a la adscripción de una determinada "actitud" y agencia al feto, presentándole así como un ente autónomo respecto a la madre –a pesar, paradójicamente, de la dependencia que tiene de ella– y constituyendo una especie de indicadores de lo humano que irían incluso más allá de lo morfológico, como por ejemplo la capacidad de reír –de hecho, la capacidad de reír, así como la de llorar, son objeto de debate en tanto que marcadores diferenciales entre el hombre y el resto de los animales, que se considera que no ríen ni lloran o, mejor dicho, que si lo hacen no es en relación con la expresión de una emoción–.

Los conceptos de cuerpo, persona e individualidad son cruciales para entender los términos en los que se desarrollan estas controversias. Mientras que en las imágenes del embrión formado por un conjunto de células no vemos un cuerpo, puede que en la imagen del embrión de ocho semanas sí lo hagamos, o al menos estamos ante indicios mucho más claros, mucho más reconocibles ante nuestros ojos, de lo que será un cuerpo. Marilyn Strathern (1992) señala que antropológicamente una persona no es algo que se pueda "ver", sino que es un sujeto actuando en el contexto de una serie de relaciones y, sin

[8] En este sentido resulta especialmente significativo el documental de National Geographic *In the Womb* (Macdonald, Toby, 2005), ya mencionado con anterioridad.

embargo, en términos culturales vemos una persona cuando aparece como un individuo, y vemos un individuo cuando vemos un cuerpo. Aunque el embrión en sus estadios iniciales no posea rasgos inequívocos que nos indiquen que el cuerpo que potencialmente se va a desarrollar a partir de él será un cuerpo humano, puesto que mirando las imágenes podríamos pensar igualmente que es el embrión de un animal, el hecho de que esas imágenes se presenten formando parte de una progresión que culmina en una mujer embarazada hace que "veamos" en esas primeras imágenes el futuro cuerpo –humano– de un bebé.

La posibilidad de reconocer en la imagen del embrión algo que podamos denominar como "cuerpo" es en consecuencia central en los procesos a través de los cuales otorgamos un estatuto humano al embrión; y uno de los referentes que empleamos como guía que nos indica la humanidad de ese cuerpo es, sin duda, el rostro –no sólo su morfología, sino incluso su mera existencia[9]–. Judith Butler analiza la forma en que Emmanuel Levinas emplea el rostro como noción "para explicar el modo como somos interpelados moralmente, el modo como el otro nos demanda moralmente –una apelación moral que no pedimos ni somos libres de rechazar–" (2004/2006, p. 166). Y continúa apuntando que esa obligación de atender la demanda que nos formula el rostro del otro:

> significa despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma. [...] Debe ser una comprensión de la precariedad del Otro. Esto es lo que vuelve al rostro parte de la esfera de la ética (2004/2006, p. 169).

¿Qué nos está demandando entonces el "rostro" del embrión, en un sentido ético? ¿Que lo reconozcamos como una vida humana, como una persona, como un individuo? ¿Que le otorguemos los derechos que corresponden a aquellos que poseen dicho estatus? ¿Que protejamos el proceso de desarrollo que le llevará a convertirse en un nacido, impidiendo la interrupción de dicho proceso?

El embrión que aparece en la tercera imagen de la secuencia es especialmente sensible y frágil y está expuesto a las infecciones que pudieran alcanzarle a través de la placenta. Esta fragilidad del embrión, que en este momento de su desarrollo mide entre 13 y 17 milímetros de longitud –según el sistema de etapas de Carnegie, descrito en la nota 6–, puede ser vista como un símbolo de la fragilidad de la especie humana y como una forma de mostrar el riesgo al que está expuesta, como una manera de resaltar su vulnerabilidad y por tanto esa necesidad de protección que legitimaría el papel del científico, del religioso o del médico, en definitiva de todo aquel que mira el rostro del embrión y habla por él, otorgándose la prerrogativa de ser su portavoz. Como imagen de una vida concreta amenazada, el embrión estaría representando no obstante y al mismo tiempo la amenaza sobre la vida genérica, sobre la vida humana. Sin embargo, en la campaña de la Conferencia Episcopal en la que el lema es "¡Protege mi vida!", la imagen empleada es la de un bebé ya nacido, situado al lado de un lince, y no la de un embrión; la vulnerabilidad del animal, que no podría "defender" sus derechos por sí mismo, se equipara así a la de "la persona humana que va a nacer", pero quien pronuncia la frase "protege mi vida" es el

[9] A este respecto el cirujano Pedro Cavadas, quien realizó en 2009 el primer trasplante parcial de cara en España, afirma que "no tener cara significa no estar" y que "con el trasplante se le pone [al paciente] *una cara humana*" (énfasis añadido). Ver Ferrado, Mónica L. (2008). También es significativo cómo la posibilidad de visualizar el rostro en las ecografías adquiere un valor emocional y actúa como garante de la existencia "real" de la vida humana en el interior del cuerpo materno. Así, en una página web que ofrece un servicio de obtención de ecografías en tres y cuatro dimensiones se subraya lo siguiente: "en ocasiones la escasez de líquido, las manos delante de la cara y/o el cordón umbilical no facilitan la visualización del rostro, sin embargo si se logra ver, lo cual ocurre en el 70/80% de los casos, son imágenes *inolvidables* por su calidad y *realidad*" (énfasis añadido). Ver Ecografías 4D, Extraído el 5 de mayo de 2010, de http://www.ecografias4d.com

bebé, esto es, se hace hablar al bebé, al ya nacido, y no al embrión –no se hace hablar a las células–. Así, se le otorga el derecho y la capacidad de hablar a alguien con un rostro cuya humanidad no sea cuestionable, un rostro que nos pueda demandar el reconocimiento con mayores garantías de éxito que aquellas con que lo harían las células o un embrión cuyo rostro –o cuerpo– no fueran "claramente" humanos.

Como hemos visto en el caso del rostro, parece que algunos órganos poseen mayor relevancia que otros a la hora de configurar nuestra percepción sobre aquello que constituye un cuerpo humano. Pero, ¿cómo adquieren esa relevancia? Cuando determinamos que los pies, el rostro o las manos son indicios de algo humano, ¿lo hacemos por contraposición a los animales? ¿A las máquinas? ¿A lo que consideramos monstruoso? ¿O simplemente a lo que llamamos "anormal"? Es decir, ¿cómo levantamos las barreras que dejan a un lado a lo humano y al otro lado a lo no-humano? La pregunta sería entonces no sólo qué nos hace humanos, sino también cómo nos hace humanos y, podríamos añadir, ante los ojos de quién.

Hasta ahora hemos resaltado cómo actúa la morfología en tanto que elemento que discrimina lo humano de lo no-humano, y es que la forma es un requisito, incluso sancionado desde esferas normativas[10], para considerar dónde empieza lo humano y cómo ha de empezar. Por otra parte, ese requisito nos estaría indicando que lo humano, sea lo que sea, no es algo inmediato ni "natural", sino que ha de responder a una serie de demandas biológicas, médicas, culturales, materiales y jurídicas para llegar a serlo: ¿podríamos entonces parafrasear a Simone de Beauvoir y decir que no se nace humano, que llega uno a serlo?

Las imágenes que aparecen en el cuarto y quinto lugar de la secuencia corresponden al periodo fetal y en ellas el feto es presentado como un ente escindido del cuerpo de la madre. Así, otra variable que está ejerciendo su influencia sobre esta definición de la forma humana es la *individualidad*, entendida en una doble vertiente. Por una parte, la posibilidad de obtener imágenes del feto puede ser interpretada como una separación entre éste y la mujer embarazada, lo que convertiría al feto en un segundo paciente, en un objeto clínico susceptible de ser observado y tratado (Price, Frances, 1990, citado en Strathern, 1992). Strathern, a su vez, interpreta está práctica como "una tendencia occidental a hacer explícito lo implícito. Es [una práctica] que inevitablemente supone un cambio de perspectiva" (1992, p. 51. Traducción propia). Así, la autonomía del embrión respecto al cuerpo de la madre hace que sea el embrión y no la madre el que se erige en símbolo de la vida, en poseedor de la capacidad para generar esa vida, haciéndolo además de una forma que parece independiente respecto a la presencia o ausencia de la madre. ¿En qué se ha convertido entonces la madre al quedar fuera de estas imágenes? En entorno. El cuerpo de la madre aparece como "una tecnología 'habilitante' o, según la formulación de Oakley, un sistema de apoyo" (Strathern, 1992, p. 49. Traducción propia). La madre es únicamente un mero recurso. La emancipación del embrión se realiza por tanto a costa del desplazamiento de la madre fuera de la imagen y de la narrativa en la que está inmersa.

Por otra parte, la individualidad también apunta al cumplimiento de las normas culturales que sancionan la condición de individuo, recogidas de forma sintética en la ecuación "una mente-un cuerpo". El caso de los gemelos siameses es especialmente ilustrativo de este extremo, y pone de manifiesto "el gran número de formas en que la ciencia y la medicina son empleadas para mediar en las relaciones entre

[10] El artículo 30 del Código Civil vigente en el Estado español, que data de 1889, establece que "para los efectos civiles, sólo se reputará nacido el feto que tuviera *figura humana* y viviere veinticuatro horas enteramente desprendido del seno materno" (énfasis añadido).

anatomía e identidad" (Dreger, Alice Domurat, 1998, p. 4), puesto que la tendencia mayoritaria entre la profesión médica es separar a los gemelos para cumplir así con los preceptos de lo que significa ser un individuo. Estos preceptos también están imponiendo una determinada forma de mirar al embrión, que se refuerzan con la posibilidad, como hemos señalado anteriormente, de visualizar al embrión como un ente separado del cuerpo de la madre y delimitar así sus contornos como una, y sólo una, figura, que además ha de ser humana.

La penúltima imagen de la secuencia es la fotografía de un bebé recién nacido que se encuentra durmiendo y del que únicamente podemos ver el rostro y parte de un brazo. Esta imagen es la que da sentido a las cinco instantáneas que la preceden, las del embrión y el feto en diferentes momentos de su desarrollo, siendo presentada como elemento que clausura la narrativa de linealidad que subyace a la secuencia "células-embrión-feto-bebé". Sin esta imagen, dicha narrativa pierde su coherencia, puesto que el bebé es la culminación del proyecto que contenían las células en su interior y, de esta forma, mostrar al bebé equivale a afirmar que dicho proyecto ha sido exitoso. Quizá este sea uno de los motivos por los cuales visualmente nunca se empleen las imágenes de las células o del embrión aisladas, sino dentro de una línea de continuidad con las del feto y del bebé. La imagen del bebé también dota de una gran fuerza de interpelación a la secuencia que representa la vida humana, ya que ahora quien reclama nuestra mirada, el rostro que tenemos que confrontar, es el de alguien ante el cual experimentamos una lejanía menor que la provocada por el conjunto de células. Alguien cercano, alguien que nos afecta y por quien sentimos afecto, alguien a quien reconocemos como un igual y como plenamente humano –más aún, siguiendo la lectura de Butler sobre Levinas, podríamos decir que estaríamos ante un rostro que apelaría a nuestra solidaridad al reconocerlo –como propiamente humano– y que al tiempo mostraría al máximo su vulnerabilidad –es un bebé–. Aunque podríamos pensar que, de alguna manera, seguimos siendo, en cualquier momento de nuestro desarrollo, un conjunto de células, pero la forma "exterior" que adoptan esas células supone el elemento diferencial entre las imágenes del embrión, del feto o del bebé –a modo de ejemplo, en las 38 semanas de gestación se pasa de una única célula a trillones, con más de 200 tipos especializados, que toman la forma de un bebé en el momento del nacimiento–.

Pero quizá la clausura aún no sea definitiva, puesto que el bebé recién nacido es inscrito, mediante una última imagen, en el seno de una familia –la misma familia que aparece en la imagen central–. Si todos fuimos embriones, todos somos hoy nacidos, todos somos hoy humanos y, a través del mismo mecanismo de linealidad que nos hace pasar de embrión a –humano– nacido, pasamos de ser bebés a ser miembros no ya de una familia, sino del modelo de familia presentado en la imagen: heterosexual, blanca, acomodada, con varios hijos, etc. La perpetuación de determinados valores y la continuidad –genética, ideológica, física– entre padres e hijos se naturaliza dentro de esta narrativa que ahora lleva la linealidad desde las células hasta la familia: "células-embrión-feto-bebé-familia".

Y es curioso constatar además cómo en la secuencia de imágenes que hemos analizado la mujer sólo aparece en esta última instantánea, y lo hace en tanto que miembro de una familia, quedando por tanto su identidad determinada por el ejercicio efectivo de su capacidad biológica para reproducirse. Quizá análogamente a lo que sucede con la individualidad, traducida a través del par "un cuerpo-una mente", la feminidad está siendo aquí interpretada recurriendo a la equivalencia entre los términos mujer y madre. Y contrariamente a lo que ocurre con las imágenes de la mujer embarazada, de las que normalmente el rostro de la mujer es excluido –véase por ejemplo la campaña ¡Protege mi vida!, al inicio de este artículo–, en el caso de la mujer que ya es madre el rostro sí aparece, y lo hace además en toda su plenitud –es un rostro saludable, feliz–. ¿Qué sucede entonces con el rostro de la mujer embarazada

para que no queramos confrontarlo? ¿Qué demandas éticas nos realiza, retomando la formulación levinasiana del rostro, para que la tendencia sea la de negarle un lugar en la narrativa sobre los orígenes y el desarrollo de la vida humana?

Definiendo contornos: el embrión en los textos legales

Esta posición controvertida de la mujer embarazada se refleja con mayor claridad en las polémicas que rodean a la legislación sobre el aborto. La ley que acaba de entrar en vigor en el Estado español, con fecha de 5 de julio, la LO 2/2010, de 3 de marzo de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo, sustituye a la ley de 1985 por la cual se modificó el artículo 417 bis del Código Penal y que en consecuencia despenalizó tres supuestos de interrupción voluntaria del embarazo: violación –hasta la doceava semana de gestación–, riesgo de malformaciones en el feto –hasta la vigésimo segunda semana– y riesgo para la salud física y mental de la mujer –sin límite temporal–. La actual ley, cuya propuesta y aprobación ha sido objeto de enfrentamientos entre sectores conservadores y progresistas, está siendo actualmente revisada en el Tribunal Constitucional a causa del recurso de inconstitucionalidad presentado por el Partido Popular[11]. Este recurso se basa, principalmente, en el argumento de que permitir abortar en las primeras catorce semanas de embarazo "sin que sea necesario para ello que concurra ninguna causa objetiva o situación característica de conflicto objetiva que permita justificar, al menos formalmente, el sacrificio de la vida humana del *nasciturus*[12]" es contrario al derecho a la vida recogido por la Constitución Española de 1978 en su artículo 15, que afirma que "todos tienen derecho a la vida y a la integridad física y moral"; los populares consideran que la ley contradice asimismo la sentencia del Tribunal Constitucional de 1985 en la que se caracteriza la vida en formación como un bien jurídico protegible (TC 53/1985, aprobada el 11 de abril de 1985).

Según el texto del recurso presentado por el Partido Popular, el aborto libre dentro de las primeras catorce semanas de gestación supone que "el Estado renuncia a proteger la vida del *nasciturus*, y abandona su suerte a lo que decida su madre", permitiendo "acabar con un embarazo y, por lo tanto, con la vida humana que se halla en el seno materno, por la mera voluntad de la madre" (Recurso de inconstitucionalidad nº 4523-2010, sobre la LO 2/2010). La posible discrepancia entre los intereses de la mujer embarazada y los del feto hace que ambos sean presentados como elementos antagónicos, en una continua pugna, e incluso que la madre se convierta en opositora a la vida del feto. Y precisamente por su implicación "excesiva" en este conflicto, a la mujer embarazada se le retira la posibilidad de pronunciarse sobre su resolución, ya que su visión no sería "objetiva". Así, algunos actores, tanto humanos como no-humanos, se erigen en portavoces del feto, siendo uno de sus máximos representantes el científico. Para actuar como portavoz, éste silencia lo representado y lo separa de su entorno inmediato, presentándose a sí mismo como el único actor que habla desde la distancia necesaria para no contaminar lo representado, distancia que no existe entre el feto y la madre, cuya cercanía implicaría un sesgo, como acabamos de señalar. En palabras de Donna Haraway:

> La efectividad de esa representación se basa en operaciones de distanciamiento. Lo representado debe retirarse de los nexos discursivos y no discursivos que lo rodean y

[11] Recurso de inconstitucionalidad nº 4523-2010, en relación con diversos preceptos de la Ley Orgánica 2/2010, de 3 de marzo, de salud sexual y reproductiva y de la interrupción voluntaria del embarazo. Extraído el 14 de junio de 2010, de http://www.arsuaga.net/wp-content/uploads/recurso-aborto1.pdf

[12] Jurídicamente, el término *nasciturus* hace referencia al concebido pero aún no nacido.

> lo constituyen y resituarse en el dominio autoritario del representante […] El poder de la vida y de la muerte debe delegarse a favor del ventrílocuo más epistemológicamente desinteresado […] ¿Quién, dentro del mito de la modernidad, está menos sesgado por intereses en contienda, o menos contaminado por la cercanía excesiva, que el experto, especialmente el científico? (Haraway, 1992/1999, p. 138).[13]

Las ecografías serían el exponente más claro en lo que a los elementos no-humanos de representación y portavocía se refiere: actúan como mecanismos en los que se asienta la individualidad y humanidad del feto al mostrarlo como algo separado de su madre y, en consecuencia, como un individuo, dotado además de ciertas características que apuntalan su condición humana –movimiento, gestualidad, sensibilidad o expresión de emociones, entre otras–. Y los religiosos y los políticos, en tanto que otros de los actores que toman la palabra por el feto en los debates sobre el aborto, hacen uso precisamente de las ecografías como estrategia discursiva para articular su postura en la polémica. Así, miembros del gobierno de la Comunidad Valenciana han anunciado recientemente que incluirán vídeos, fotografías y ecografías de fetos como parte del material informativo que, según lo establecido en la ley, se ha de proporcionar a las mujeres que deseen abortar amparándose en el supuesto de la existencia de graves anomalías en el feto. Esta medida ha suscitado nuevamente la polémica, puesto que el texto legal indica que la información que deben recibir las mujeres ha de versar sobre "los derechos, prestaciones y ayudas públicas existentes de apoyo a la autonomía de las personas con alguna discapacidad" (LO 2/2010, Preámbulo), y quienes se muestran contrarios al uso de material visual alegan que éste no cumple dicha función, sino que responde al interés de persuadir a las mujeres para que no aborten[14].

Sin embargo, en la nueva ley del aborto se produce una articulación de los intereses del feto y de la madre que rompe con la imagen de antagonismo entre ambos. Este objetivo se cita explícitamente en el texto al afirmar que "la vida prenatal es un bien jurídico merecedor de protección que el legislador debe hacer eficaz, sin ignorar que la forma en que tal garantía se configure e instrumente estará siempre intermediada por la garantía de los derechos fundamentales de la mujer embarazada" (LO 2/2010, Preámbulo). Así, en caso de conflicto se realiza una ponderación entre los derechos de ambos, feto y mujer, atendiendo a cada caso concreto y con especial énfasis en "los cambios cualitativos de la vida en formación que tienen lugar durante el embarazo" (LO 2/2010, Preámbulo). Por tanto, la temporalidad juega nuevamente un papel fundamental al influir sobre la consideración de la protección que merece el feto, puesto que en función del estadio en que se encuentre, sus derechos pueden prevalecer o no respecto a los de la madre. Como ejemplo paradigmático, si una vez superadas las veintidós semanas de gestación –el límite máximo permitido para abortar– existe riesgo para la vida o la salud de la madre, se practicará un parto inducido, ya que la protección de la vida del feto, al encontrarse éste en un momento en que podría desarrollarse independientemente de la madre, se considera como un interés prioritario.

[13] Sin embargo, esta representación, que impone y trata de estabilizar la identidad y el rol del feto, puede verse obstaculizada por una serie de condicionantes que dificultan el éxito de los científicos en su búsqueda por que los actores por ellos definidos se ajusten a esas definiciones y actúen en consecuencia. En ocasiones, los objetos muestran reticencia a plegarse a las representaciones que de ellos hacen los científicos, como sucede por ejemplo cuando el embrión no se implanta en el útero. Para ampliar esta idea de la capacidad de respuesta de los objetos, véase Bruno Latour (2000).

[14] Ver Beltrán, Adolf (2010) y V.P. (2010)

Hablar de conflicto entre los intereses y derechos de la mujer embarazada y los del feto abre un campo de interrogación sobre el valor de cada una de estas dos vidas. Y preguntarse por su valor implica a su vez considerar la protección que cada una de ellas merece –en tanto que algo valioso–. Protegemos aquello que es vulnerable, pero esta operación es imposible sin una forma previa de reconocimiento de esa vulnerabilidad –la reconocemos por ejemplo al enunciar que "el feto es vulnerable"–, y así tanto el reconocimiento como la vulnerabilidad se convierten en requisitos indispensables para crear un espacio en el que pueda emerger lo humano (Butler, 2004/2006).

Aquellos que se oponen al aborto enarbolan como argumento a favor del valor supremo de la vida del feto precisamente esa vulnerabilidad y, en consecuencia, la necesidad de protegerlo –recordemos que el lema de una de las campañas que hemos analizado en este artículo es "¡Protege mi vida!" y que este sentido de vulnerabilidad y fragilidad también se refuerza mediante el recurso a expresiones tales como "ser humano inocente" para referirse al feto dentro del marco de dichas campañas–. Pero en la nueva legislación del aborto se contrarresta esta visión al establecer que los derechos e intereses, tanto del feto como de la mujer, carecen de un valor absoluto, lo que nos remite nuevamente a la idea de la vida como algo que nunca es mera vida, que nunca es evidente, sino que siempre está atravesado por disputas políticas, éticas o científicas, una vida que es un objeto constante de definición, que se mueve precariamente en el umbral de entrada a categorías dicotómicas como lo sano y lo patológico, lo natural y lo artificial o lo humano y lo no-humano.

Por otra parte, quizá este lugar central que ocupa el feto a la hora de pensar sobre la protección y la vulnerabilidad nos impida ver que la vida es dependiente y está necesitada del vínculo con otros no sólo en sus inicios, sino que también la madre forma parte de una red de prácticas, objetos, discursos y materiales diversos que facilitan su emergencia en cuanto tal y estabilizan su identidad como "mujer embarazada". Y la ley otorga a esta posición, la de mujer embarazada, una garantía de autonomía al reconocer que "la tutela del bien jurídico en el momento inicial de la gestación se articula a través de la voluntad de la mujer, y no contra ella" (LO 2/2010, Preámbulo). Se produce así una ruptura con la idea de portavocía, y el problema no se enmarca por tanto en términos de representación –¿quién habla por el feto?, ¿quién habla por la mujer? – sino de articulación (Haraway, 1992/1999). En este nuevo escenario podemos preguntarnos cómo se produce ese diálogo entre madre y feto, qué imaginarios, argumentos o significados son movilizados entre ambos, y dado que excede los límites de este trabajo, nos limitamos a apuntar, como propuesta de futuro análisis, los siguientes: las implicaciones afectivas y emocionales de la decisión de abortar, el lugar que ocupa el cuerpo en esta decisión, la responsabilidad hacia una vida futura o la maternidad como un momento decisivo dentro de la biografía personal.

Otro de los elementos que poseen una especial relevancia en la regulación de los supuestos que permiten la interrupción del embarazo son los límites temporales, siendo el concepto de viabilidad fetal aquel sobre el que pivota el establecimiento de dichos límites. La viabilidad fetal se considera alcanzada en torno a la vigésimo segunda semana de gestación, un hecho refrendado, según la propia ley, por el "consenso general avalado por la comunidad científica" y los "estudios de las unidades de neonatología" (LO 2/2010, Preámbulo), y constituye el momento en que el feto ya es "susceptible de vida independiente de la madre" (TC 53/1985, aprobada el 11 de abril de 1985). Se entiende por tanto que la autonomía del feto –expresada en su independencia respecto a la madre– constituye el hito que sanciona el éxito del proceso, incierto hasta entonces, del desarrollo primero embrionario y posteriormente fetal. A partir de este momento la interrupción del embarazo es permitida sólo en dos supuestos: "cuando se detecten anomalías fetales incompatibles con la vida" o "cuando se detecte en el feto una enfermedad

extremadamente grave e incurable en el momento del diagnóstico" (LO 2/2010, Título II, Capítulo I, Artículo 15). Por tanto, la incompatibilidad con la vida también está siendo configurada en términos temporales, puesto que se trata de una incompatibilidad con la vida presente –las anomalías que presenta el feto– o bien con la vida futura –la enfermedad con la que tendría que vivir el feto una vez que hubiese nacido–. Dónde situar el umbral de aquello que consideramos como "extremadamente grave" o no deseable y de aquello con lo que aceptamos que es posible vivir se torna así objeto de debate, especialmente en relación a conceptos como la discapacidad, la calidad de vida o la dignidad de una vida humana. Nikolas Rose habla de la biopolítica actual como un terreno atravesado por "elecciones, juicios, valores y esperanzas sobre la propia vida" (2007, p. 51. Traducción propia), y en este sentido la interrupción del embarazo puede ser vista como una de tantas situaciones en las que el ciudadano actual tiene que tomar decisiones sobre su propia vida biológica, considerando además implícitamente en esas decisiones "el valor diferencial de las diversas formas de vida posibles" (Rose, 2007, p. 50. Traducción propia).

Pero los límites temporales dentro de los cuales es permitido el aborto son cuestionados, a pesar de la presentación de sus credenciales científicas en la ley, por parte de sectores como los denominados "grupos provida", los cuales hacen acopio de argumentos que, aparte de la referencia a la morfología o a la viabilidad fetal, invocan la capacidad del feto de sentir dolor antes de las veintidós semanas, justificando de esta manera la necesidad de reducir dicho límite temporal, puesto que el feto sufriría en caso de producirse un aborto. Nuevamente, al igual que sucedía con el embrión, se recurre a determinadas características que estarían configurando al feto como humano, en este caso la capacidad de sufrir. La idea del sujeto autónomo e individual, que traza una silueta de lo humano con fuertes reminiscencias del sujeto postulado por el liberalismo, aquel desligado de todo vínculo, se ve en este caso ampliada curiosamente con la noción de un sujeto encarnado, en el que las sensaciones que pasan por el cuerpo también estarían determinando su humanidad.

Debido a los límites temporales que se hacen relevantes para determinar cuándo es posible y cuándo no es posible interrumpir el embarazo, situados en las catorce y las veintidós semanas de gestación –en función de cada supuesto–, en las polémicas en torno al aborto es el feto y no ya el embrión el objeto que está situado en el centro de los textos legales, los discursos, las prácticas, las noticias periodísticas, etc.[15] Para habitar en esta multiplicidad de espacios, el feto es trasladado de uno a otro mediante elementos como las imágenes, que lo desplazan por ejemplo del laboratorio a las salas donde se reúnen los legisladores. Así, la espacialidad también incide en la forma en que la vida humana es mirada, configurada y actuada en sus orígenes. Acudiendo nuevamente al sociólogo británico Nikolas Rose, es posible afirmar que "una gran cantidad de entidades ocupan una zona de transición en la que aquello que precisamente se dirime es si constituyen una vida o no" (2007, p. 48. Traducción propia). Entre ellas podríamos citar a embriones y a fetos, cuya presencia en estos espacios de frontera entre la vida y la no-vida supone que su consideración como vida humana es un objeto de polémica sometido a la mirada de

[15] Constituir algo como central no es un proceso gratuito ni arbitrario, sino que responde a determinadas posiciones desde las que se mira ese objeto y a lógicas discursivas desde las que se define la significatividad de esa centralidad. Al determinar qué es lo que ocupa el centro se está también y a un mismo tiempo determinando qué es lo que queda fuera del mismo, qué es lo que se desplaza hacia los márgenes o se excluye. Hasta ahora hemos visto cómo se construyen el embrión y el feto en tanto que centros sobre los que se articulan las redes de actores y prácticas presentes en los debates en torno a los orígenes de la vida humana, pero es necesario deconstruir esa centralidad para poder así desvelar los procesos que están operando bajo la misma y produciendo el carácter sociotécnico del embrión y del feto, porque de no ser así esos procesos y la propia materialidad de los objetos se naturalizan y aparecen como no problemáticos.

múltiples actores: los científicos, los políticos, las parejas que se someten a tratamientos reproductivos, las mujeres embarazadas, los médicos, el propio embrión y el feto, las células, etc.

Si analizamos ahora otro texto legal, la ley de la Generalitat Valenciana 6/2009, de 30 de junio, de Protección a la Maternidad, promulgada por el gobierno de Francisco Camps, vemos cómo el embrión recupera su posición central. Sin embargo, a lo largo del texto no se emplea en ningún momento la palabra "embrión", sino que la expresión elegida es "vida en formación"; la consecución del propósito de la ley, la protección y atención social a la maternidad, se persigue, entre otras medidas, mediante la protección del "derecho a la vida en formación". Pero al hablar de derechos, ¿puede una célula –el cigoto resultante de la fecundación– tener derechos?, ¿puede la "vida en formación" tenerlos? El uso de la expresión "vida en formación" resulta fundamental, puesto que apela con mayor fuerza a la humanidad del embrión que la propia palabra "embrión", logrando además remitir a la interrelación entre *vida* y *derechos* al movilizar la asociación entre ambos términos mediante la fórmula "derecho a la vida". Así, la argumentación que subyace a esta fórmula sería que donde hay vida, habría derechos –derecho a la propia vida, a su protección–, independientemente de que esa vida esté expresada en la forma de una única célula.

En el articulado de esta ley el embrión es equiparado a un ya nacido "desde el momento de la fecundación", siendo la redacción concreta la siguiente: "se computará que la unidad familiar de la que forme parte la mujer embarazada está integrada por uno o más miembros adicionales desde el momento de la fecundación, dependiendo del número de hijos que espere" (ley 6/2009, de la Generalitat Valenciana, Capítulo III, Sección 2ª, Artículo 21). En este caso no son la morfología ni la espacialidad sino la dimensión temporal la que está delimitando los orígenes de la vida humana, ya que la fecundación marca el hito temporal a partir del cual el embrión pasa a ser sinónimo de persona y ciudadano, motivo por el cual se le otorgan en la ley determinados derechos, en concreto en la prestación de ayudas sociales –por ejemplo en el acceso a la educación o la vivienda–. El texto no indica qué sucedería si el embrión no llegara a nacer, es decir, si por algún motivo el embarazo se viese interrumpido; tampoco aclara si es posible considerar como ya nacidos a todos los embriones que puedan llegar a implantarse en el útero en un tratamiento de reproducción asistida –actualmente la ley permite transferir un máximo de tres embriones en cada ciclo reproductivo[16]–. Lo que sí establece la ley es que para solicitar las ayudas la mujer debe acreditar su embarazo mediante un certificado médico, lo cual contradice el punto de la misma ley en el que se considera al embrión como un nacido desde el momento de la fecundación, y por tanto acreedor de las ayudas desde dicho momento, sin necesidad de esperar a que el embarazo sea efectivo. Y es que para que el embarazo sea efectivo se requiere que el embrión se haya anclado con éxito en el útero y, en el caso de una reproducción asistida, que haya sido previamente transferido al útero materno, procesos que ocurren con posterioridad a la fecundación. Lo que puede estar sucediendo entonces es que el legislador presume que la reproducción es "natural", es decir, no asistida, y que por tanto la fecundación se produce dentro del cuerpo de la mujer, proyectando además una continuidad entre la fecundación y el anclaje del embrión en el útero, es decir, una linealidad entre fecundación y embarazo efectivo.

[16] La transferencia embrionaria es la introducción de los embriones en el útero mediante el uso de un catéter. Suele realizarse en el segundo o tercer día tras la fecundación. Durante este periodo, el que transcurre desde la fecundación hasta la transferencia, los embriones se mantienen en cultivo en el laboratorio. El número de embriones a transferir en cada ciclo depende de varios factores, como la edad de la mujer o las características de los embriones disponibles en ese ciclo.

A la dimensión temporal contemplada en la primera consideración del embrión como ya nacido –"desde el momento de la fecundación" – se le añade así una dimensión espacial –dentro del cuerpo de la mujer– que, sin embargo, es incompatible, en el caso de la reproducción asistida, con el requisito temporal, ya que en esta forma de reproducción la fecundación se produce fuera del cuerpo de la mujer. De esta incompatibilidad entre los límites temporales y espaciales podrían surgir situaciones como que una mujer sometida a un tratamiento de reproducción asistida solicitara las ayudas a las que da derecho la ley basándose en la fecundación de óvulos que en ese momento son embriones congelados, o incluso que solicitara la ayuda durante el lapso de tiempo en el que los embriones generados mediante la fecundación artificial permanecen en el laboratorio a la espera de ser transferidos a su útero, dado que la fecundación ya se ha producido y, recordemos, la ley establece que se considera al embrión como un nacido desde ese momento, el de la fecundación.

Algunas autoras como Marilyn Strathern (1992) señalan que la naturaleza está siendo asistida por la tecnología de tal manera que ya no puede situarse como el referente ontológico en el que se mira la cultura. Esta tesis es especialmente relevante en el caso de la reproducción asistida, puesto que dicha operación de asistencia condicionaría los inicios de la vida humana y nos encontraríamos ante una naturaleza que "necesita" ser implementada por sistemas tecnológicos para poder cumplir con el papel que como tal naturaleza tradicionalmente se ha considerado que podía realizar de forma autónoma, además de ser el papel que le correspondía en exclusiva. Por tanto, si la naturaleza ya no preexiste a la cultura, si ya no es el elemento que proporcionaba un referente fijo e inmutable a la cultura, y si en consecuencia ya no podemos recurrir a la naturaleza para establecer los límites de lo humano, de la vida, de la reproducción o del cuerpo, ¿cómo y desde dónde interpretar las transformaciones y las nuevas relaciones entre todos estos elementos?

A modo de cierre: a vueltas con la humanidad del embrión

En el marco de la actual bioeconomía, prácticas como la donación de óvulos y esperma o la congelación de embriones desafían cualquier pretensión de claridad y certeza al desbaratar la línea divisoria que tan nítidamente había trazado la filosofía moral entre lo humano y lo no-humano, una distinción basada en la posibilidad de poseer, intercambiar y cosificar sólo aquello que es considerado como no-humano (Rose, 2007). Así pues, para responder hoy a la pregunta por la humanidad del embrión habríamos de tener en cuenta también otros criterios, debido a la redefinición constante de lo humano por parte de la tecnociencia.

En base a unos u otros criterios, de la consideración o no del embrión como una vida humana se derivan conflictos éticos y morales que encuentran su eco en muy diversos espacios, como la opinión pública, el campo científico, el ámbito legislativo o la arena política. Podríamos decir que las respuestas a la humanidad del embrión suscitan nuevas preguntas, contenidas a su vez en un gran interrogante: ¿cómo se gobierna la vida humana? Estaríamos hablando por tanto del biopoder teorizado por Foucault (1997/2003) como el poder de hacer vivir y dejar morir, en un escenario en el que el embrión es actuado como un objeto sometido a una fuerte regulación que estaría delimitando precisamente las formas posibles de gobernar la vida.

Y en este escenario, ¿cuál es el horizonte de posiblidad abierto por una respuesta positiva a la pregunta por la humanidad del embrión? Es decir, si el embrión es una vida humana, ¿qué se puede hacer con él?

¿En qué espacios puede habitar? ¿Qué discursos son legítimos sobre él? Pero no se trata, como hemos intentado mostrar a lo largo de las páginas precedentes, simplemente de decir si el embrión es vida humana o no, sino de especificar cómo, desde cuándo y dónde es una vida humana[17].

Con este trabajo hemos pretendido rastrear, desde un planteamiento posthumanista, cómo es actuada la figura del embrión en algunas de las polémicas en torno a qué cuenta como una vida humana. De este modo, hemos tratado de dar cuenta de las formas en que "embrión" y "vida humana" son configurados en el ensamblaje de múltiples elementos –biológicos, médicos, jurídicos, sociales, culturales, religiosos– con la esperanza de promover una mirada que quebrase la forma en que tradicionalmente se han establecido los debates sobre la vida humana. Con este ejercicio hemos abierto nuevas preguntas y visibilizado los diferentes escenarios –morfológico, temporal, espacial– en que se tratan de estabilizar ciertas respuestas. En particular hemos intentado mostrar cómo la emergencia, presencia y mantenimiento de ciertas entidades –embrión, vida humana– depende de la invisibilización y ausencia de ciertas otras –tecnologías de visualización, la madre– y de un entramado de relaciones sociales, materiales, vitales, etc. que configuran un marco no mentado en el que inscribimos nuestras condiciones de posibilidad e imposibilidad.

En este sentido, tal como hemos argumentado, la perspectiva posthumanista nos ha permitido un desplazamiento que arrastre del plano de la "otredad ausente" al de la "ausencia manifiesta" a los elementos no-humanos requeridos para la emergencia del embrión como objeto sociotécnico y movilizados en la consideración de su estatus dentro o fuera de lo propiamente humano. Pero este ejercicio de visibilización nos ha llevado también a intuir y considerar otras "zonas de sombra", otros "puntos ciegos", o siguiendo con la terminología que venimos usando, otras "otredades ausentes" que siguen permaneciendo fuera de este análisis. Así podemos identificar algunos de los límites de la propia mirada posthumanista, dado que si bien pone de manifiesto determinados elementos como necesarios para la presencia del embrión, continúa dejando fuera otras ausencias igualmente necesarias pero no enfocadas desde esta perspectiva, e invita a nuevas miradas que permitan la emergencia de otras relaciones oscurecidas en este trabajo. Esta multiplicación de miradas nos brindará nuevos elementos de indagación y nuevas formas de relacionalidad material en las que "embrión" y "vida humana" tomarán forma, pero no para prometer una mirada total, una cierta recomposición de la "verdad" del embrión, sino más bien para hacer emerger su multiplicidad ofreciendo nuevos espacios de anclaje, no completamente continuos o traducibles los unos en los otros, pero no por ello menos relevantes o reales.

Referencias

Beltrán, Adolf (2010, 9 de julio) El Gobierno valenciano disuadirá con vídeos, fotos y ecografías a las mujeres que se planteen abortar. *El País.* Extraído el 10 de julio de 2010, de http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Gobierno/valenciano/disuadira/videos/fotos/ecografias/mujeres/planteen/abortar/elpepusoc/20100709elpepusoc_3/Tes

[17] La investigación con embriones es un ejemplo paradigmático de la relevancia de las respuestas a estas preguntas enraizadas en la humanidad del embrión. En esta área de investigación están depositadas de hecho unas de las mayores expectativas de futuro y esperanza respecto al avance científico, ya que la obtención de células madre embrionarias permitiría abrir un campo de aplicaciones terapéuticas para enfermedades muy graves y hasta ahora incurables. Pero, ¿se puede manipular en un laboratorio –diseccionar, congelar, situar bajo el microscopio– algo considerado como humano?

Birulés, Fina (2008, junio-septiembre) Entrevista con Judith Butler: 'El género es extramoral'. *Barcelona Metrópolis. Revista de información y pensamiento urbanos*, Extraído el 7 de junio de 2010, de http://www.barcelonametropolis.cat/es/page.asp?id=21&ui=7

Butler, Judith (2004). *Undoing gender*. Londres y Nueva York: Routledge.

Butler, Judith (2004/2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

Callén Moreu, Blanca y Tirado Serrano, Francisco (2008). Sujeción y poder en el posthumanismo. *Política y Sociedad*, *45*(3), 93-107.

Domínguez Rubio, Fernando (2008). Hacia una teoría social post-humanista: el caso de síndrome de cautiverio. *Política y Sociedad*, *45*(3), 61-73.

Dreger, Alice Domurat (1998). The Limits of Individuality: Ritual and Sacrifice in the Lives and Medical Treatment of Conjoined Twins. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, *29* (1), 1-29.

Duden, Barbara (1991/1993). *Disembodying women. Perspectives on pregnancy and the unborn*. Cambridge: Harvard University Press.

Ema López, José Enrique (2008). Posthumanismo, materialismo y subjetividad. *Política y Sociedad*, *45*(3), 123-137.

Ferrado, Mónica L. (2008, 23 de noviembre) "Entrevista con Pedro Cavadas: 'No tener cara significa no estar'". *El País.* Extraído el 8 de mayo de 2010, de http://www.elpais.com/articulo/sociedad/tener/cara/significa/estar/elpepusoc/20081123elpepisoc_5/Tes

Foucault, Michel (1997/2003). *Hay que defender la sociedad*. Tres Cantos: Akal.

Franklin, Sarah y Roberts, Celia (2001). Innovative Health Technologies: The Social Life of the Embryo. Extraído el 4 de mayo de 2010, de http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/papers/Franklin-Roberts-Social-Life-of-Embryo.pdf

Franklin, Sarah y Roberts, Celia (2006). *Born and Made: an Ethnography of Preimplantation Genetic Diagnosis*. Oxford: Princeton University Press.

Franklin, Sarah, Lury, Celia y Stacey, Jackie (2000). *Global Nature, Global Culture*. London: SAGE Publications.

Haraway, Donna (1991/1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Madrid: Cátedra.

Haraway, Donna (1992/1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, *30*, 121-163.

Latour, Bruno (2000). When things strike back: a possible contribution of 'science studies' to the social sciences. *British Journal of Sociology*, *51* (1), 107-123.

Law, John (2004). *After Method. Mess in Social Science Research*. Londres: Routledge.

Law, John y Mol, Annemarie (2000). Situating Technoscience: an Inquiry into Spatialities. Extraído el 9 de mayo de 2010, de http://www.lancs.ac.uk/fass/sociology/papers/law-mol-situating-technoscience.pdf

Law, John y Mol, Annemarie (2008). El actor-actuado: La oveja de la Cumbria en 2001. *Política y Sociedad*, *45*(3), 75-92.

Macdonald, Toby (director) (2005, 6 de marzo). *In the womb*. [documental de televisión]. Reino Unido: National Geographic.

Price, Frances (1990). The management of uncertainty in obstetric practice: ultrasonography, in vitro fertilisation and embryo transfer. En Maureen McNeil, Ian Varcoe y Steven Yearley (Eds.) *The New Reproductive Technologies*. (pp. 123-153) Londres: Macmillan.

Romero Bachiller, Carmen (2008). Documentos y otras extensiones protésicas, o cómo apuntalar la "identidad". *Política y Sociedad*, *45*(3), 139-157.

Rose, Nikolas (2007). *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.

Strathern, Marilyn (1992). *After nature: English kinship in the late twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn (2002). On Space and Depth. En John Law y Annemarie Mol (Eds.), *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices* (pp. 88-115). Durham y Londres: Duke University Press.

V. P. (2010, 10 de julio) Valencia insiste en saltarse la Ley del Aborto. El Govern incluirá fotos de fetos en los sobres de reflexión. *Público.* Extraído el 11 de julio de 2010, de http://www.publico.es/espana/327239/valencia/insiste/saltarse/ley/aborto

Historia editorial

Recibido: 01/10/2010
Aceptado: 22/10/2010

Formato de citación

Ruiz, Lorena & Romero, Carmen (2010). Embriones, no nacidos y otras especies. Una coreografía de los límites de la vida humana. *Athenea Digital*, 19, 29-50. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/777.

SOME RIGHTS RESERVED

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Post-humanismo en la pista olímpica: casos Pistorius/Semenya y la re-definición del deporte

Post-humanism in the Olympic track: Pistorius/Semenya case studies and the re-definition of Sport

Raul Sánchez García

Universidad Europea de Madrid

raul.sanchez@uem.es

Resumen

La presentación de dos recientes y polémicos casos en el mundo del atletismo (Pistorius y Semenya) va a permitirnos mostrar de forma específica el modo en que los enfoques post-humanistas pueden ser aplicados de modo fructífero al análisis de lo deportivo. Veremos como la subjetividad deportiva de Semenya y Pistorius, lejos de ser una esencia dada, va a ir produciéndose mediante un reensamblaje de actores humano y no humanos (Latour, 2005), proceso en el cual toma una especial relevancia la noción de tecno-biopoder (Haraway, 1997). Esa dinámica constitución de su subjetividad va a afectar tanto a la definición de categorías básicas que parcelaban el mundo deportivo (olímpico-paralímpico; masculino-femenino), como a la propia definición de principios rectores del deporte (igualdad en la competición y *fair play*) y al tipo y grado de relación y autonomía que mantiene el ámbito deportivo con respecto a la sociedad en general.

Palabras clave: Deporte; Post-humanismo; Subjetividad; Tecno-biopoder

Abstract

Two recent polemic cases in the world of athletics (Pistorius and Semenya) will help us to show how post-humanism can be applied to sports in a fruitful way. The sport subjectivity of Semenya and Pistorius, far from being a given essence, is going to be built through the re-assembling of human and non human actors (Latour, 2005); the notion of tecno-biopower is going to have a special relevance during this process (Haraway, 1997). Such dynamic constitution of the subjectivity is going to affect, not only the definition of basic sport categories (olympic-paralympic;male-female), but the core principles of sport (competition equality and fair play) as well. The kind and degree of autonomy that the sport field maintains from society in general will be affected too.

Keywords: *Sport; Post-humanism; Sujectivity; Tecno-biopower*

> "El *caso Semenya*, la atleta surafricana campeona del mundo cuyo género está investigando la Federación de Atletismo, ¿puede obligar al COI a cambiar la definición de hombre y mujer?" (El País, 26 diciembre 2009, p. 45). [Pregunta de un periodista a Jacques Rogge, presidente del Comité Olímpico Internacional]
>
> "¿Se ve como el Nelson Mandela de los paralímpicos?" (El Mundo, 25 febrero 2008, p. 16). [Pregunta de un periodista a Oscar Pistorius].

Introducción: deporte, modernidad, humanismo.

Pocos elementos de nuestra cultura occidental están tan ligados a la modernidad y a la visión humanista como el deporte. Nacido como *invento sociotécnico* en la Inglaterra aristocrática del s.XVIII (Elias,

Norbert y Dunning, Eric, 1986/1992) y consolidado en el sistema de *Public Schools* y Clubes de la Inglaterra Imperial del S.XIX (Dunning, Eric y Sheard, Kenneth, 2005; Mangan, James, 2002) se extiende como la pólvora, tanto en la Europa Continental como en las colonias. Bendecido y mimado por el Movimiento Olímpico del barón de Coubertin, el deporte inicia la misión cuasi-religiosa de recuperar el espíritu y el carácter de las afligidas naciones y razas europeas, intentando insuflar algo de ese espíritu ennoblecido de las clases altas, de la herencia del caballero medieval y la heroicidad y pureza griega pero pasado por el tamiz de la emergente burguesía.

Citius, altius, fortius. Más rápido, más alto, más fuerte. El lema Olímpico pero también la máxima y más corta expresión de la fe racionalista -que es también la humanista, lógica no encarnada del hombre blanco occidental- en el progreso humano. La lucha del hombre contra la naturaleza, contra su naturaleza, la que está en él pero que con arrojo y esfuerzo debe ir superando poco a poco, paso a paso. La conquista de la propia humanidad mediante el logro atlético no es más que otra variante de esa búsqueda casi obsesiva de medirse y domeñar lo natural: otro viaje a lo salvaje, ya sea en el Amazonas, en la Luna o en el propio cuerpo humano colectivo que representan los atletas.

La noción de *fair- play* y la de igualdad de oportunidades, estrechamente relacionadas entre sí, son otros de los pilares fundamentales sobre los que se erige el deporte moderno, sobre todo a medida que éste va amoldándose más y más al *ethos* propio de la burguesía urbana y la figura del gentleman de carácter, no de cuna. El hombre válido es aquél que mediante su iniciativa y esfuerzo individual consigue llevar a cabo sus proyectos y empresas. El deporte es un terreno inmejorable para el entrenamiento de ese carácter emprendedor y decidido, forjado en el esfuerzo y el arrojo personal. Sin embargo, para que los resultados sean fruto de esa valía personal, deben respetarse:

(i) Que desde el principio haya una supuesta igualdad de oportunidades. Del mismo modo que dentro de la competición económica en el mercado, todos parte con igualdad legal (supuesta formalmente), dentro del terreno de juego todos se atienen a las mismas reglas que garantizan esa igualdad de oportunidades ante la competición.

(ii) Que la competencia se desarrolle de forma honesta, sin trampas. Esta manera de obrar, respetuosa con unos valores éticos cristianos es fundamental como seña de identidad para ese deporte amateur, pieza clave de ese movimiento de evangelización social que constituía la *Muscular Christianity*.

El deporte actual es heredero de aquéllos tiempos y, aunque la realidad social ha cambiado, ese mito de los orígenes griegos, ese paraíso de la excelencia humana que es el deporte, no ha cambiado un ápice. Es así como al deporte se le achacan toda una batería de propiedades milagrosas y curativas que lo hacen aparecer como la panacea del presente: acaba con los problemas de salud de la población, sirve para generar valores positivos en nuestros jóvenes, mejora las relaciones internacionales entre los países etc…

Sin embargo, el edén deportivo está bajo serias amenazas, y la más grave de todas tiene una cara horrenda: el dopaje. El dopaje -como manifiesta ruptura de esa igualdad de oportunidades- representa la máxima amenaza y despierta la mayor preocupación y urgencia en las políticas deportivas. Que el dopaje (*doping*) es el principal frente de batalla de la actual *crisis* deportiva se puede observar en el hecho de que el propio término ha trascendido su sentido original para convertirse en sinónimo de trampa o juego sucio en general, apareciendo continuamente nuevos términos asociados. Se habla de *doping genético* (no sólo para la alteración genética específica sino para casos de nacionalización de

atletas relevantes), *doping económico* (refiriéndose a la política de fichajes estratosféricos del Real Madrid o el Chelsea que impiden a otros equipos hacerse con buenos jugadores), *doping tecnológico* (por ejemplo, los nuevos bañadores integrales en natación que han ayudado a derribar todas las marcas anteriores en un corto espacio de tiempo).

La preocupación máxima por la cuestión del dopaje, la concepción actual acerca de la degeneración moral de lo deportivo[1] y la situación de crisis en la que parece inmerso el deporte no puede dejar de contener en sí de forma implícita una cosmovisión humanista: centrada tan sólo en lo que unos agentes humanos hacen (trampas en el caso de los deportistas dopados). Sin embargo, desde posturas post-humanistas apuntaremos a que lo que realmente está ocurriendo, más allá de una crisis pasajera en el seno del deporte, es un debilitamiento de las categorías (procedentes del modernismo etnocéntrico) que se suponía definían esencias, tanto en la naturaleza humana como en el ámbito deportivo. Esta nueva forma de análisis constituye una verdadera epistemología y ontología política en cuanto que muestra la arbitrariedad y fluidez de esas categorías, resultado de ensamblajes más o menos duraderos de todo tipo de actores, humanos y no-humanos.

Especies compañeras en el terreno de juego

> "Esa silla de ruedas era la especie-compañera en relación con el chico; todo el cuerpo era de carne orgánica como también de madera y de metal; el jugador iba en ruedas, disfrutando" (Haraway, Donna, 2008, p.167).

Comenzar un artículo basado en un enfoque post-humanista con una autora como Donna Haraway quizá no haya sorprendido a muchos. Quizá tampoco haga falta presentar a una mujer que ha sido capaz de generar nuevas formas de imaginar la realidad; la figura prometedora e inquietante del *cyborg* (Haraway, 1995, 1999; García Selgas, 1999) habla de complejos híbridos, de eso que más adelante y de forma más elaborada la autora denominará *especies compañeras*, realidades que surgen dinámica y temporalmente de la relación que se da entre el artefacto, la máquina, el organismo (a veces seres humanos) y el medio ambiente. No debemos entender cada una de esas entidades como esencias ya que "Los compañeros no preceden a su relación; los compañeros son precisamente lo que aparece de las relaciones inter e intra de la forma carnal, significativa, semiótico- material" (Haraway, 2008, p.165).

Lo que sí espero sorprenda al lector es alguno de los detalles desconocidos de la vida de Haraway que para el presente escrito son de vital importancia. Uno de esos pequeños detalles sorprendentes de la autora es el hecho de que, junto a su perra *Cayenne*, Donna Haraway participa en las competiciones deportivas llamadas *agility*, en las cuales perro-humano tienen que sortear una serie de obstáculos de habilidad en el menor tiempo posible y sin cometer penalizaciones. Por supuesto la perra tiene que hacer *el trabajo sucio* (pasar entre bastones, subirse a rampas, saltar obstáculos), pero siempre ayudada por

[1] Ese argumento de degeneración moral asociada a la crisis deportiva no es algo novedoso sino que ha estado presente en todo momento. Cuando a finales del s.XIX el deporte deja de estar en manos de unos grupos privilegiados y se inicia el desarrollo profesional de la actividad, el *amateurismo* aparece expresado en códigos explícitos como modo de definición del verdadero deporte de aquéllos grupos privilegiados frente al deporte *degenerado* que está llegando. El entrenamiento de los deportistas por parte de un entrenador profesional era considerado contrario a los preceptos del *amateurismo*, ya que era propio de profesionales. Es decir, era una práctica tramposa y artificial -no natural-, que, salvando las distancias, recibía en gran medida el tratamiento que recibe lo que hoy se conoce como *doping*.

su cuidadora a lo largo del recorrido mediante indicaciones y órdenes. Al parecer, el tandem Cayenne-Haraway no lo debe hacer nada mal porque compite ya en categoría Masters.

El otro detalle que quería resaltar de la autora es que su padre, debido a ciertas complicaciones en la cadera, sufría ciertos *problemas motores*. Concretamente sufría rigidez en las caderas, lo que le impedía tener una marcha normal y debía ayudarse en su vida cotidiana de la silla de ruedas o de sus inseparables muletas. Como comenta la autora (Haraway, 2008), la circunstancia especial de su padre nunca fue considerada como una incapacidad ni por él ni su familia y no le impidió llevar a cabo su gran pasión profesional (periodista deportivo centrado en el béisbol) ni poder disfrutar como jugador ocasional de actividades como el béisbol o el baloncesto. De hecho, la cita del inicio se refiere a su padre cuando era joven y jugaba con los chicos del barrio.

Haraway va a tratar estos ejemplos personales para hablarnos de esa mezcla compleja de *especies compañeras* con la cual rebasar el ya caduco marco humanista, centrado en la figura del sujeto humano como único actor de conocimiento y de agencia social[2].

Para mí, que provengo del ámbito de la sociología del deporte, la elección de estos asuntos por parte de la autora es especialmente relevante. Como espero mostrar a lo largo de este artículo, el deporte es un terreno fructífero para la investigación social y totalmente pertinente para las cuestiones referidas a ontología política desde el post-humanismo. No sólo el deporte históricamente ha sido un terreno de cimentación del mito moderno (de lo que se puede considerar humano, ciudadano, deportista), sino que ha sido uno de los campos de lucha fundamentales en cuestiones como la identidad racial/étnica (basta con tener presente las figuras de Jesse Owens o Muhammad Alí para los afroamericanos) o de género (siendo el deporte un aliado/enemigo frente al heredado *mito de la invalidez femenina*). En el deporte encontramos además actividades en las cuales diversas *especies compañeras* de las que habla Haraway se dan la mano y comparten agencia colectiva: piénsese en las carreras de caballos (complejos animal-humano), las de F1 (complejos máquinas-humanos) o carreras de mushers (trineos de perros en nieve que se forman en un complejo animal-humano-máquina) por citar tan sólo algunos ejemplos en los cuales se ve claramente esa actividad de actores que no siempre son humanos.

En este artículo van a aparecer diversas *especies compañeras*, monstruosas en algunos casos pero llenas de esperanza y también de mal genio; estas realidades tozudas que aparecerán ante nuestros ojos van a sacudir los propios cimientos de lo conocido como deporte. Y lo van a hacer dejándose ver desde una óptica post-humanista, difractaria podríamos llamarla, propia de los inapropiados/inapropiables, que no encajan en las fronteras establecidas pero que además amenazan con subvertirlas. Esa peligrosidad va a ser lo que desencadene reacciones bruscas, a veces cómicas e histriónicas por parte de las autoridades deportivas -Olimpismo a la cabeza- ante esos peligros. Estas cuestiones, interpretadas desde el discurso humanista como uno más de los indicios de la decadencia y crisis deportiva actual (amenazada por la comercialización y, sobre todo, el dopaje), van a mostrarse desde una postura post-humanista como síntomas incontestables de que la *naturaleza* deportiva en este nuevo milenio ha cambiado.

[2] Para una extensa introducción sobre la cuestión del post-humanismo y sus diferencias respecto al humanismo, véase el número monográfico de Política y Sociedad (2008), vol. 45.

Reensamblando lo social: deporte ANT

Haber entrado de la mano de Haraway en la cuestión deportiva quizá haya generado cierta intranquilidad, algo que por otra parte no tiene porque ser malo. La desaparición de lo humano como único agente, su comunión con otros no-humanos nos sirve para intentar comenzar a pensar la realidad que nos rodea de otra forma, mediante otro enfoque. Desde las ciencias sociales, eso que llamábamos post-humanismo implica un modo de concebir el análisis de la realidad no sólo como el reino de la intencionalidad, de la acción racional de las personas y las relaciones que establecen entre ellos. Como indica Bruno Latour (2005, p.9) necesitamos una "asociaciología", una sociología de las asociaciones que se van configurando y cambiando de forma dinámica a nuestro alrededor mediante el ensamblaje temporal de muy distintos actores. Por supuesto que para ello debemos variar nuestra concepción de quién puede ser un actor (más allá del individuo humano aislado con sus propios planes e intenciones), a qué se refiere la agencia (lo que marca la diferencia en un estado de cosas), dónde se localiza la acción (deslocalizada, presente en toda la asociación o ensamblaje) o estar atentos no a las causas sino a la concatenación de actores que median en la acción. No vamos a entrar en una detallada exposición sobre la teoría del actor red (ANT) de la cual Latour es uno de sus máximos representantes[3]. Me propongo más bien apuntar y mostrar una breve exposición de esa forma de análisis en la presentación de los dos casos que nos ocupan en el ámbito deportivo: Oscar Pistorius y Caster Semenya.

Oscar Pistorius es un atleta surafricano que se hizo mundialmente conocido en 2007 por la utilización de prótesis especiales en las piernas que le permitían correr a gran velocidad. Su reivindicación de correr con atletas no-discapacitados, siendo considerado él hasta ese momento discapacitado, sigue generando gran polémica en el mundo del atletismo.

En ambos casos van a ir apareciendo asociaciones de toda clase de actores (humanos y no humanos) que permitirán -temporalmente- dilucidar ante qué nos encontramos: quién y qué son esos deportistas y cómo queda el deporte tras su llegada.

Comencemos entonces exponiendo el modo en que una cadena de eventos -unas acciones- ocurren, prestando atención a la dinámica del proceso y a los distintos tipos de actores que medían en eso que sucede. No podemos tener simplemente en cuenta a actores principales tal y cómo los presentaría un enfoque humanista: Pistorius y Semenya (y quizá sus entrenadores y entorno cercano). Esos actores están, sí, pero también hay otros que hasta ahora no hemos identificado.

Prótesis polémicas, marcas mínimas y otros actores implicados: caso Pistorius

Oscar Pistorius es un atleta surafricano que comienza a ser conocido en el mundo del atletismo en 2004 cuando cosecha una serie de triunfos en los Juegos Paralímpicos celebrados en Atenas. Su progresión no hace más que acentuarse y cosecha triunfos y records mundiales paralímpicos en las pruebas en las que participa (100,200,400m). Sin embargo, nunca hubiera trascendido al gran público si no hubiera

[3] Para un tratamiento sistemático de la misma, véase John Law (2004), Anna Mol (2003) o Andrew Barry (2001). Un ejemplo esclarecedor sobre la cuestión de la agencia en actores no humanos lo encontramos en el caso de las ovejas de Cumbría tal y cómo aparecen en John Law y Anna Mol (2008). Así mismo véase Michel Callon y Bruno Latour (1981) para entender como el enfoque del actor-red trata de superar problemas surgidos de la separación macro/micro y estructura/agencia.

pretendido presentarse en 2008 a los Juegos Olímpicos de Beijing pero no en los paralímpicos sino competiendo en la categoría de atletas olímpicos. La polémica surge acerca de si el corredor conocido como *Blade Runner* debería estar capacitado para correr en esa categoría cuando utiliza unas prótesis que pueden darle cierta ventaja sobre los demás competidores. Esas prótesis, las "Cheetah Flex-Foot", fabricadas en fibra de carbono por la compañía islandesa Ossur, no son simples objetos intermediarios de la acción de Pistorius sino que se han convertido en verdaderos actores, mediadores de la acción que afectan a la situación marcando una gran diferencia[4]. Tanto es así que la propia Federación Internacional de Atletismo (IAAF) aprobará un cambio de legislación de la el 26 de marzo de 2007, que bajo el apartado de “ayudas técnicas” aboga por la prohibición de cualquier aparato que contenga muelles, ruedas u otros elementos que den una ventaja al competidor que los lleva frente al que no los lleva.

Pero, la cuestión que nos ocupa aquí no es en primer lugar acerca de si verdaderamente dan ventaja al atleta o le restan eficacia (eso es lo que queda por probar y en ello trabajaran otro tipo de actores que se sumarán al proceso) sino a la cuestión de que la existencia de tales prótesis es indispensable para que haya “caso Pistorius”, que ayude a que se condense y materialice esa cadena de acciones que nos llevan a la pregunta, al proceso y a la determinación de lo que representa Pistorius. Sin embargo, las "Cheetah Flex-Foot” no están sólas, al igual que no lo está Pistorius. Ellos no son los causantes, las causas, sino actores (muy importantes eso sí) que median en ese proceso; mediadores que *hacen* a otros mediadores hacer cosas. A su lado encontramos también otro tipo de actores: por ejemplo las excepcionales marcas de las pruebas que realiza Pistorius, que apuntalan de manera duradera una posible amenaza para el deporte no discapacitado. Si bien no son lo suficientemente buenas para superar a los competidores *normales*[5], sí lo son para poder obtener la clasificación y formar parte de competiciones para no discapacitados. No obstante, también encontramos otro tipo fundamental de actores que aparecen en este momento como (cuasi)objetos acabados, ya terminados (pero que si siguiéramos su rastro nos llevarían hacia otro emplazamientos y tiempos de acción entre actores humanos y no-humanos[6]): los distintos resultados (algo que nos transporta a los laboratorios), textos y documentos (nos transportan a los gabinetes jurídicos y de prensa) desarrollados en el seno de la IAAF a fin de determinar si esas prótesis le dan una ventaja sustancial sobre sus competidores. De hecho esas pruebas, realizadas en 2007, consistentes en análisis mediante la filmación de las carreras y la aplicación de test biomecánicos a las prótesis, determinaron que Pistorius no podía competir en carreras sancionadas por la IAAF debido a esa supuesta ventaja. Hasta ese momento la IAAF no debía pensar que esa cuestión podría acarrear problemas; tanto es así que invitaron a Pistorius a participar en 2005 en una competición internacional en Helsinki (si bien no pudo tomar parte) e hizo su debut en competiciones para no discapacitados en las pruebas de Roma y Sheffield de 2007, ambas sancionadas por la IAAF. No obstante, en marzo de ese mismo año aparece el cambio de legislación sobre las

[4] La diferencia entre intermediario y mediador se da en que el primero transporta significado sin modificarlo y el mediador realiza una transformación y/o distorsión de los elementos que transporta (Latour, 2005, p.39). El verdadero actor tiene carácter de mediador, genera una diferencia en el estado de cosas mediante esa transformación.

[5] Su marca en 100m, record mundial paralímpico, es de 10.91s por los 9.58s de Usain Bolt; en 200m, record mundial paralímpico, es 21.58s por los 19.19s también de Bolt; en 400m es 46.25s (no ostenta el record) frente a los 43.18 de Michael Johnson.

[6] Precisamente ese rastreo y conexión entre distintos emplazamientos, escalas y tiempos es lo que pretende Latour para evitar explicar la sociedad recurriendo a simplificaciones metafísicas sobre lo social. Ese “aplanamiento del terreno” y los análisis de la oligóptica conectada en forma de estrella es lo que diferencian ANT de los binomios macro/micro y estructura/agencia (2005, p.180-181).

"ayudas técnicas", en julio se realizan las filmaciones de las carreras de Pistorius y en noviembre las pruebas biomecánicas. Esos tres objetos: el nuevo texto legal, los análisis de la filmación y las pruebas biomecánicas se constituyen en si como actores dentro de esa cadena que media lo que está pasando. Como también apuntaremos en el caso Semenya, esas pruebas y documentos ayudan a apuntalar la (cuasi)subjetividad de Pistorius, como atleta y como ciudadano. Esta determinación de lo que es Pistorius desde la IAAF no queda fijada de modo automático. El propio Pistorius no está de acuerdo con la decisión y apela al tribunal de arbitraje deportivo en abril de 2008, fallando el tribunal a su favor en mayo de 2008 debido a que los resultados sobre su posible ventaja no son definitivos. Tenemos ahora por tanto otro texto legal que actúa abriendo de nuevo la posibilidad de competir para Pistorius, algo que hace para intentar clasificarse y correr los 400m en los JJOO de Beijing. Sin embargo, mediando en ese proceso, encontramos también la marca mínima impuesta para ser seleccionado en su país, que está por debajo de 46s, algo que no consigue en las carreras de Milán, Roma o Lucerna. Aún tiene una oportunidad para ser elegido en el relevo de 4x400m. La IAAF lanza un comunicado recomendando que no participe por la posible puesta en peligro de los demás competidores (al tener que correr todos juntos desde la segunda posta) y del propio atleta. Al final el equipo surafricano no lo elige para participar en el relevo al haber otros atletas con mejores marcas (otros actores invitados al caso Pistorius que afectan y median en la evolución de los hechos).

Recapitulemos: hasta estos momentos hemos asistido a la siguiente dinámica fluctuante que afecta a la propia definición del atleta y del atletismo en sí. En un primer momento Pistorius era un atleta paralímpico que competía sin problemas en su categoría. Con la aparición de las prótesis y sus buenas marcas aparece ya la problemática respecto a la subjetividad deportiva de Pistorius y a las categorías deportivas que quiere cruzar: ¿es Pistorius un atleta paralímpico o no?¿Sigue teniendo sentido la distinción olímpico-paralímpico? Aparecen más actores en escena: la IAFF, el cambio de legislación, las pruebas de filmación y biomecánicas. El resultado es que Pistorius se constituye de nuevo como atleta paralímpico y que las fronteras establecidas entre el de atletas con y sin discapacidad pueden mantenerse. Sin embargo, el tribunal de arbitraje deportivo falla a su favor, al no ser determinantes los resultados de las pruebas de su supuesta ventaja, y le dejan volver a competir. En la actualidad la subjetividad deportiva de Pistorius es la de un atleta que puede estar presente en las competiciones para discapacitados y no discapacitados, siendo imprevisible lo que ocurrirá por ejemplo en 2012 cuando Pistorius intente clasificarse de nuevo para los JJOO de Londres.

Niveles de testosterona y otros documentos que fijan la subjetividad: caso Semenya

> "…deberíamos ser capaces de observar empíricamente cómo un cuerpo anónimo y genérico deviene una persona: cuanto más intenso es el aluvión de subjetividades, más interioridad se obtiene" (Latour, 2005, p.208).

En el caso Pistorius he querido mostrar de forma breve la compleja cadena de actores implicados. Así mismo he querido dejar constancia de la dinámica fluctuante de esos eventos en la lucha por la determinación del sujeto Pistorius. En el caso Semenya vamos a seguir explorando esta última vía. Para ello nos centraremos en la actividad mediadora de unos agentes no humanos concretos: distintos documentos y textos que, bajo el nombre genérico de "técnicas de papel" (Latour, 2005, p.208), son capaces de ayudar a fijar subjetividades. Veremos cómo los resultados de las pruebas de testosterona,

ese cuasi-objeto médico-legal en que se constituyen los resultados al salir del laboratorio y del despacho de abogados de la IAAF, van a decirnos mucho sobre el despliegue y funcionamiento del tecno-biopoder (Haraway, 1997). Tales resultados van a ser muy influyentes a la hora de determinar qué es Semenya, pero van a tener que entablar conversación con otro tipo de documentos (de identidad, de nacimiento) haciendo estallar por los aires la posible separación entre la Semenya deportista y la Semenya ciudadana. Repasemos brevemente los acontecimientos para situar mejor el análisis.

Caster Semenya, a la edad de 18 años, se proclama campeona del mundo de 800m en Berlín. Tras la final, algunas de las competidoras se quejaron de que ella era un hombre. Antes de la ronda final la IAFF le había realizado un test de verificación de sexo[7] en los que había encontrado unos sospechosos niveles de testosterona. Sin embargo la permitió correr. Tras la final y siendo Semenya coronada como campeona, la IAAF solicitó de nuevo la realización del test de verificación de sexo. Hasta el momento la federación internacional no se ha pronunciado y Semenya sigue suspendida de competición, esperando el fallo de los tribunales. Si los resultados son adversos para Semenya, incluso se le retiraría la medalla de oro conseguida.

Al igual que en el caso de documentos de identidad como el DNI, que hace de garante y habilitador de los sujetos-cuerpos-ciudadanos (Romero Bachiller, Carmen, 2008), esos resultados de testosterona que devienen documentos científico-legales, acreditan unos sujetos-cuerpos-deportistas. Ambos tipos de documentos son esos "móviles-inmutables" (Latour, Bruno y Hermant, Émilie, 1999), (cuasi)objetos duraderos que ayudan a configurar a los (cuasi)sujetos. Sin embargo, ambos tipos de documentos pueden llegar a entrar en conflicto, incluso a ser contradictorios. En todos los documentos referidos a Semenya como sujeto-cuerpo- ciudadano aparece como mujer pero, como pretenden defender los representantes del mundo del atletismo, es una mujer con cuerpo de hombre; no en lo referido al cuerpo externo –eso no es determinante- sino al nivel de testosterona que se equipara al de un hombre. Es aquí cuando esos niveles de testosterona, medidos en los laboratorios de pruebas y servidos dentro de un texto legal acerca de las resoluciones (procesos ambos en los cuales también se dan asociaciones de actores humanos y no humanos y a los que no tenemos desde aquí acceso) aparecen, no ya como hecho científico aséptico, sino como plena esencia de dura consistencia que imposibilita -en caso de llegar a la cifra indicada- la participación de Semenya, que sería confinada en una especie de limbo deportivo. Si los resultados son positivos, entonces Semenya, ¿qué clase de deportista es? ¿En que categoría se la puede encuadrar? ¿Simplemente tendrá que dejar de competir al no existir en ninguna categoría del universo de la competición deportiva? Desde que ocurrió el escándalo de la competición en 2008 Semenya ha estado apartada de las pistas, primero por la presión que se ejercía sobre ella pero también impedida de forma cautelar por la IAAF hasta que acabe de resolverse su caso.

Epistemología y ontología política

En los casos de estos dos deportistas surafricanos no hemos pretendido mostrar las causas o determinar los actores principales. ¿Qué o quién ha causado el problema y la controversia?¿Las prótesis de Pistorius?¿Sus buenas marcas?¿Los dictámenes médicos y biomecánicos sobre sus ventajas competitivas? Y en el caso de Semenya, ¿su victoria en el campeonato mundial?¿La protesta de las

[7] Estos tests empezaron a realizarse en los JJOO de México (1968) pero dejaron de ser obligatorios en los JJOO de Sydney (2000), realizándose en la actualidad sólo en casos excepcionales.

otras participantes?¿las imágenes televisadas de Semenya mostrando una musculatura imponente, sin rasgos de "*feminidad*?¿Los análisis de testosterona?

Lo interesante por tanto ha sido mostrar la acción, la cadena de eventos que son mediados por esos distintos actores que han aparecido y que mediante su ensamblaje han llevado a determinar (temporalmente) las subjetividades deportivas de ambos y a definir (también temporalmente) las nuevas barreras de lo deportivo.

Esta nueva forma de concebir este enfoque post-humanista, contiene en sí una verdadera epistemología política (Latour, 2004, 2005). El cambio de perspectiva es vital. Lo que antes desde el humanismo quería solucionarse de forma simple, apelando a las causas y culpas de unos cuantos agentes humanos, ahora se torna mucho más complejo. El debate que desde el humanismo se centraba alrededor de las decisiones morales que los deportistas toman se abre para abordar nuevos terrenos: ¿cómo quedan establecidos los casos Semenya y Pistorius como "problemas deportivos"? ¿Qué tipos de (cuasi)sujetos deportivos y ciudadanos son, cómo han llegado a serlo?¿Cómo quedan fijadas las categorías deportivas y como varían los principios deportivos tras su llegada?¿Cómo se establece en cada caso el grado de autonomía de la legislación deportiva respecto a la general?

Este modo de proceder nos ha servido, no sólo para evitar la separación artificial entre agentes humanos y no humanos en la concatenación de los eventos, sino también para empezar a intuir la artificialidad de separar lo que ocurre en casos concretos (lo que se llamaba micro) respecto a lo que está ocurriendo a escalas mucho mayores (lo que se llamaba macro). Precisamente los casos Pistorius y Semenya deben entenderse como verdaderos *oligópticos en forma de estrella* latourianos (Latour, 2005, p.182): casos concretos que estudiados al detalle vinculan distintos emplazamientos y temporalidades, cercanos y más lejanos (ver nota 6). El trazado de los eventos en los cuales se fija la identidad-sujeto de los deportistas se entrelaza continuamente con la cuestión de la identidad-sujeto de los ciudadanos, la definición de las categorías (olímpico-paralímpico; femenino-masculino) y de principios deportivo (como el de *fair-play*) y la relación entre la legalidad deportiva y general.

Este enfoque sin duda es lo que abre la puerta a la posible discusión sobre ontología política desde el post-humanismo. En concreto, me estoy refiriendo a la noción de tecno-biopoder utilizada por Haraway (1997), pero no entendiéndolo como especie de ente omnipresente, sino desplegado mediante actores muy concretos, en centros muy concretos: por ejemplo, laboratorios y gabinetes jurídicos de la IAAF.

Tecno-biopoder en acción

En este apartado vamos a mostrar como ese despliegue de tecno-biopoder en distintos enclaves conectados van a ayudar a (i) fijar la subjetividad de los deportistas, en relación con: (ii) la cuestión de la subjetividad de los ciudadanos, (iii) los límites aceptables de la igualdad de oportunidades del *fair-play* y (iii) la articulación entre legalidad deportiva y general.

El deporte de alto nivel no puede entenderse sin todo un cúmulo de aparatos tecnológicos adyacentes e intrusivos en la actividad del deportista. No hay deporte de élite sin la existencia del laboratorio que pretende experimentar y perfeccionar un tipo de rendimiento. Cualquier ámbito de la preparación: la técnica (con experimentos biomecánicos, antropométricos, ergogénicos...), táctica (programas de simulación), la preparación física (pruebas de máximo esfuerzo, analíticas...) etc. Todo está traspasado

por ese soporte tecno-científico en el cual el deportista aparece como confluencia o cruce de caminos de varias especialidades. El deporte además se establece en clara comunión con las especialidades médicas (reforzando el binomio deporte-salud), aplicadas al deportista de alto rendimiento, un paciente en manos de fisiólogos, cardiólogos y biomecánicos[8].

(i) La subjetividad del deportista queda en alto grado articulada alrededor de todas esas pruebas, informes y mediciones que determinan su nivel, su calidad y cantidad de entrenamiento etc… No es de extrañar por tanto que sean las pruebas científico-médicas (biomecánicas para las prótesis de Pistorius y fisiológicas sobre la medición de niveles de testosterona en el caso de Semenya) las que hagan de garante por parte del máximo órgano rector del atletismo, la IAAF, para determinar la subjetividad deportiva de esos atletas. Observemos atentamente unas declaraciones del máximo mandatario del Comité Olímpico Internacional, Jacques Rogge, sobre el caso Semenya:

> "P: El caso Semenya, la atleta surafricana campeona del mundo cuyo género está investigando la Federación de Atletismo, ¿puede obligar al COI a cambiar la definición de hombre y mujer?
>
> R: El elemento fundamental no es la presencia de órganos masculinos o femeninos, testículos u ovarios, sino el nivel de producción de testosterona. La testosterona equivale a rendimiento. Si una persona tiene, por genética o enfermedad, una producción *anormalmente* elevada de testosterona, hay que tomar medidas porque perjudica a las otras mujeres. Eso es lo fundamental porque es muy difícil definir *qué* es una mujer; hay excepciones de cromosomas, de órganos sexuales, por lo que es *fundamental* la determinación de la testosterona. Si se juntan cromosomas excepcionales y producción excesiva de testosterona, hay que decir a esa persona 'nos duele, pero no puedes participar'.
>
> P: Pero también se sabe de deportistas enfermos de gigantismo o acromegalia por excesiva producción de hormona de crecimiento que se benefician de ellos para jugar al baloncesto o saltar altura, y no sufren prohibiciones, o atletas etíopes y ciclistas colombianos, con más nivel de hematocrito genéticamente.
>
> R: Pero los casos conocidos de acromegalia son todos casos de hombres y mujeres, *sin dudas* de cromosomas, y en el caso de los ciclistas colombianos se pueden *aceptar excepciones* porque viven en altura" (*El País*, 26 diciembre 2009, p. 45, énfasis mío).

En esta entrevista vemos asomarse claramente los niveles de testosterona (no otros indicadores o marcas) como actores determinantes en lo que respecta a la identidad de Semenya y las categorías distintivas del deporte, en este caso femenino-masculino. Al igual que ocurría en los estudios de laboratorio en el caso Pistorius, sería muy interesante poder analizar el propio trabajo de los científicos en la realización de las pruebas y generación de unos resultados sobre los niveles de testosterona de Semenya y su vinculación a un sexo u otro. Es así como podríamos seguir la pista, trazar la cadena de acciones, detectar los actores implicados en la generación de un documento (también aquí deberíamos ver sus conexiones con los gabinetes jurídicos) que trata de fijar la subjetividad deportiva de Semenya[9].

[8] Ese tecno-biopoder puede llegar verdaderamente a casos extremos: algunos deportistas como la campeona olímpica de Heptalon, Carolina Kluft, o el campeón olímpico de salto de altura, Stefan Holm, son partidarios de la idea de implantar un GPS subcutáneo en los atletas para que puedan estar mejor controlados en la lucha antidopaje (*El Mundo*, 3 enero 2008, p.48).

Para llegar a ese tipo de análisis tenemos que aplicar verdadera epistemología política, trascender el punto de vista del humanismo. En éste no se hablaba de una ontología política sino simplemente de una política, centrada en las decisiones y en la actividad de unos agentes humanos, los deportistas (que a veces hacen trampas, por ejemplo dopándose) y los que deben controlarlos (las agencias de control). Desde esa lógica humanista, compartiendo la lógica militar y la de los anticuerpos de la que nos habla Haraway (1999), el deporte ha declarado la guerra al dopaje (genético en Semenya, tecnológico en Pistorius) y se ha diseñado todo un ejército de científicos capaces de velar por la seguridad del enfermo. Los deportistas dopados, esos agentes malignos que, como las madres abortistas o los nativos incultos de las selvas amazónicas, están cerca de la naturaleza (el cuerpo deportivo, el feto, la selva) pero demasiado implicados y con intereses opuestos a ella, deben ser vigilados. Sólo agentes totalmente desinteresados y objetivos como los científicos (sobre todo alrededor de las disciplinas médicas) serán capaces de ejercer de ventrílocuos en esta ocasión[10] mediante distintos medios en los que se despliega el tecno-biopoder (Haraway, 1997) para la fijación de subjetividades deportivas.

(ii) Sin embargo, ese tecno-biopoder no implica sólo la definición de deportistas concretos. Lo que está en juego no es tan sólo la fijación de la subjetividad de Semenya o Pistorius sino la del propio deporte. Según nos recuerda Romero Bachiller (2008), lo que es humano se constituye en ordenamientos propios de cada sociedad y eso siempre implica desigualdades, privilegios y exclusiones. En el ámbito deportivo ocurre lo propio, en este caso con los ordenamientos del deportista categorizado y ordenado dentro de compartimentos estancos.

En las definiciones de lo humano, en este caso del deportista, el mito del origen (hombre blanco occidental) sigue teniendo un peso decisivo en la reorganización progresiva del deporte en distintos apartados según se han ido introduciendo nuevos grupos sociales en su práctica. En los casos que nos ocupan, el *deporte originario* se ve interrogado por dos entidades molestas, fronterizas, que amenazan con borrar las barreras progresivamente trazadas alrededor de ese núcleo deportivo primigenio. Pistorius es una amenaza para la dicotomía deporte olímpico-deporte paralímpico y Semenya para el deporte masculino-deporte femenino. Cabe destacar que, a día de hoy, Pistorius puede competir con atletas no discapacitados (a falta de unas pruebas determinantes sobre la ventaja o no de sus prótesis) pero Semenya sigue inhabilitada para competir bajo normas IAAF. Esta circunstancia, ¿nos está diciendo algo sobre las distintas cadenas de acción en ambos casos? Parece que un mediador determinante, que genera una gran diferencia, es el tipo de resultado obtenido por ambos: Pistorius nunca ha sido campeón, sus marcas no son de récord, no implica una verdadera amenaza pero Semenya sí ha sido

[9] El mundo del deporte actual está repleto de emplazamientos en los cuales abunda la investigación y la experimentación científico-tecnológica. Los laboratorios científicos vinculados al deporte (pruebas de dopaje, pruebas de esfuerzo, análisis biomecánicos, fisiológicos, ergonómicos…) son una fuente inagotable de información aún poco explorada por los propios estudiosos de la práctica científica (para un extenso compendio de este tipo de estudios sociales de la ciencia véase Mario Biagioli (ed) (1999), o consúltese como ejemplo la ya clásica obra de Latour ,1987/1992). La importancia de esos enclaves reside en que muestran la continua actividad de actores humanos y no humanos sobre casos con repercusiones políticas directas, siendo el caso del dopaje quizá un ejemplo paradigmático. ¿Se ha dopado este atleta? Esa es la pregunta que se maneja en el laboratorio (y en otros emplazamientos conectados con él) al realizar la investigación.

[10] En uno de los textos clásicos y pioneros sobre medicina deportiva, *Sports Medicine* , de John G. P. Williams, publicado en 1962 se argüía que el deportista de alto rendimiento era un nuevo tipo de paciente y que “Al igual que la juventud y senectud extremas producen problemas médicos peculiares, el estado físico extremo también lo hace” (1962, p. vii). Los deportistas pasan a engrosar las listas de las *mayorías de pacientes* (Illich, Iván, 1975), de pacientes potenciales por el mero hecho de realizar deporte, no por presentar patologías. El deporte por tanto ha sido otro ámbito incluido en el proceso de *imperialismo médico* (Waitzkin, Howard y Waterman, Barbara, 1974) o de *medicalización de la vida* de la que hablaba Irving Zola (1972).

campeona y sus marcas son amenazantes. Esto es fundamental para entender también el grado de simpatía logrado por la figura de Pistorius (tiene incluso una página propia en internet asociada a Nike[11]) y el grado de sospecha levantado sobre Semenya. No obstante, sería interesante seguir ahondando en otras cuestiones: ¿se refiere esa diferencia en el tratamiento de los casos a la distinta repercusión de éstos sobre los principios rectores del deporte (véase a continuación apartado iii)? ¿O quizá esa diferencia en el tratamiento de ambos casos indica que las barreras entre deporte masculino-femenino merecen más atención en cuanto a su mantenimiento que las basadas en la distinción capacitado-discapacitado? En la sociedad en general, no sólo en lo deportivo, tendríamos que ver por qué la distinción entre géneros sigue siendo uno de los principios rectores de la ordenación de las poblaciones (quizá la distinción capacidad-discapacidad no lo sea de igual modo) y su posible subversión o cambio genera una de las grandes polémicas en cualquier ámbito.

(iii) El despliegue de tal tecno-biopoder no puede desligarse del modo en que varían los principios rectores del deporte, en concreto el de *fair-play y el de* igualdad de oportunidades, ambos estrechamente relacionados. Éstos no ha permanecido inalterados: pasan de principios esenciales del amateurismo -que empieza a hacerse explícito alrededor de 1870- como forma de diferenciar al verdadero deporte gentleman del que realizan los profesionales a la versión actual de respeto al contrario y a las reglas y vigilancia sobre la igualdad de oportunidades de todos los practicantes en un deporte completamente profesionalizado. De ese paraíso decimonónico de igualdad real entre los gentlemen, donde no existen categorías (ni sociales, ni de raza, ni de género; sólo juegan los hombres blancos de clase alta) y se respetan entre sí como pares sociales que son, surgen los mitos de la igualdad de competición y el del *fair-play* que se quieren transplantar de manera automática a toda/s la sociedad/es y a todas las categorías taxonómicas que se van introduciendo en lo deportivo (femenino y paralímpico por ejemplo). Pero si ahora aparecen casos que amenazan con romper esa categorización, el propio principio de igualdad de competición se vería seriamente alterado. Lo mismo ocurre con el de fair-play, ya que se considera a esos atletas como tramposos o sospechosos de trampa por las supuestas ventajas que quieren utilizar a su favor. Veamos de qué forma cada uno de esos casos afecta a esta circunstancia.

El caso Pistorius no es tan problemático. Es quizá un caso límite en lo que se refiere a la determinación de las ayudas tecnológicas permitidas en distintos deportes. Lo que cambia sin duda es que la regulación de otros actores no humanos (ej. cambio en la construcción de la jabalina en atletismo, regulación de los bañadores en natación o de los componentes aerodinámicos en los coches de F-1) implica ahora cruzar categorías (capacitado-discapacitado) que hasta ahora eran inviolables.

La cuestión que plantea el caso Semenya es más problemática. No sólo lo es como apuntábamos en (ii) (véase también iv) por las innumerables contradicciones en las que podemos caer antes de llegar a una articulación satisfactoria del sujeto-ciudadano con el sujeto-deportista. Lo es además por la sencilla razón de que imposibilita la capacidad de mantener el principio de igualdad (que necesita una correcta categorización) y de fair-play sin acabar de por sí con lo que define a los propios competidores, a saber, sus naturales condiciones desiguales que les hacen ser campeones a unos y no a otros. Si la IAAF se basa en índices genéticos (por ejemplo, niveles de testosterona) para la determinación de categorías y la determinación de si hay o no ventaja (entendida como trampa, como dopaje genético), se acaba la competición a expensas de mantener esos principios. ¿Habrá que hacer categorías según índices genéticos para que tengamos verdadera igualdad de competición?¿Tiene sentido decir que Usain Bolt es

[11] www.oscarpistorius.co.za

un tramposo y no respeta el fair-play porque genéticamente tiene una estructura oseo-muscular-neurológica que lo hace único? Eso parece estarse sugiriendo en el caso de Semenya que teniendo unos índices anómalos de testosterona (que mejoran su rendimiento de forma ilícita) no puede participar en igualdad de condiciones en la categoría femenina (que se define según unos niveles inferiores de testosterona). Si la propuesta de la IAAF sigue adelante podemos encontrarnos con preguntas tan difíciles de contestar como: ¿debe esperar Semenya a encontrar otras participantes *mujeres* con esos niveles de testosterona para poder competir con igualdad en una categoría propia? ¿Pueden *mujeres* como Semenya, con una producción de testosterona en la media de los hombres, participar con éstos? ¿A partir de qué producción anómala de testosterona debería prohibirse participar a los hombres con otros hombres porque pertenecen a otra categoría y juegan con ventaja?

Como podemos observar, a medida que avanzamos en el análisis, las dificultades no hacen más que aumentar, pero eso desde el post-humanismo no debería asustarnos. Tratar de atajar y cortar tales fuentes de incertidumbre es una cuestión que quizá interesa a la IAAF pero no a nosotros como científicos sociales que tratamos de entender lo que está sucediendo.

(iv) Por último, siguiendo el desarrollo de ese *oligóptico en forma de estrella* latouriano que nos permite conectar lo concreto con lo más general, tenemos que indicar que en los casos de Pistorius y Semenya además está en juego la propia definición del deporte como ámbito merecedor de cierta autonomía respecto al ordenamiento social general. Expliquemos brevemente a qué nos estamos refiriendo.

El deporte se sigue percibiendo socialmente como contexto espacio-temporal suspendido, con su propia lógica y sus propias prácticas ajenas a lo que podríamos llamar "lo cotidiano"[12]. Es por eso que, como puntualiza José Manuel Paredes Castañón (1990, p.635), el deporte aparece como uno de esos *espacios libres de derecho*. Sin embargo, estamos atendiendo a una cada vez mayor intromisión de la legalidad general en la deportiva, siendo quizá el caso Bossman en 1995[13] el inicio de ese cambio de relación. Respecto a la cuestión del género, el caso Semenya no fue el primero en poner sobre la mesa la difícil articulación entre la legislación deportiva y la general. En febrero de 2004 se pidió al COI que realizara una modificación en la reglamentación que acogiera la participación de transexuales. La solución dista de estar clara ya que no hay una legislación común internacional, siquiera europea, y tiene mucho que ver con la legislación nacional de cada país en lo referido a la noción de cambio de sexo. De momento, el precedente histórico lo muestra el caso de la golfista australiana Mianne Bagger que en el mes de Marzo de 2004 participó en un torneo femenino de golf del circuito profesional. Esto fue debido a que la Asociación de jugadoras de Golf de Australia (WGA), que organizaba el torneo, reconocía la participación de transexuales desde 2001, algo que no reconocía la Asociación Femenina de Golfistas Profesionales (ALPG) (*El Mundo* 2004, 28 febrero, p. 56).

[12] Incluso el propio *tempo* de la actividad es en cierto modo ajeno al ritmo normal. Esto es un factor muy importante a tener en cuenta ya que, en lo que a resoluciones legales respecta, las competiciones deportivas no pueden esperar al lento ritmo de la justicia ordinaria en la solvencia de los casos presentados, algo que se hace de modo interno con los propios comités de disciplina deportiva.

[13] En el caso Bossman entraban en conflicto la legalidad del fútbol europeo, que imponía un cupo de fichajes para extranjeros, contando como tales a los jugadores comunitarios. Bossman apeló a los tribunales ordinarios denunciando la discriminación que sufría como trabajador respecto a otros ámbitos profesionales. Los tribunales fallaron a su favor y las competiciones europeas tuvieron que retirar la etiqueta de "jugador extranjero" a los pertenecientes a la Comunidad Europea.

Volviendo al caso Semenya, como hemos advertido con la cuestión del DNI y los niveles de testosterona, encontramos un verdadero conflicto entre la legalidad general y la deportiva sobre la definición de hombre y mujer. Ambos tipos de documentos semiótico-materiales afectan a la fijación de la subjetividad de Semenya, apuntando de ese modo a la posible erosión e implosión de categorías (¿se puede ser mujer como ciudadana y no-mujer (pero tampoco hombre) como deportista?), además de señalar verdaderas inconsistencias (¿hay una producción de testosterona anómala en mujeres pero no en hombres?).

La medición del índice de testosterona tiene la ventaja de poner en relación de forma simplificada la cuestión del rendimiento y la de las diferencias biológicas entre hombre y mujer. Permite además hacerlo desde el ámbito médico (unido al deporte como discurso privilegiado e indiscutible) y de forma cuantitativa, mediante números, subrayando la supuesta objetividad y naturalidad de los datos obtenidos en el laboratorio que luego sólo tienen que transplantarse a un texto jurídico. Los documentos que presenta la IAFF a partir de ese trabajo de conexión entre el laboratorio-gabinete jurídico son las llaves que pueden cerrar o abrir categorías. Sin embargo, deben encontrar formas de articular su discurso con las nociones de ciudadanía que define la legalidad general.

Como podemos observar, hemos acabado el viaje volviendo otra vez al punto de partida, a lo más concreto, en este caso, el sujeto deportista Semenya y la actividad en los laboratorios y gabinetes donde actores humanos y no humanos generan documentos. Es el estudio pormenorizado de los actores, siguiendo sus ramificaciones y bifurcaciones como podemos dar cuenta y entender el problema que nos ocupa: la subjetividad deportiva de los atletas surafricanos, la relación entre la subjetividad ciudadana y la deportiva, el debate sobre los principios rectores del deporte y la relación entre la legislación deportiva y la general.

Conclusión

Los casos Pistorius y Semenya preguntan incómodamente sobre la realidad deportiva. En la presente estrategia de *mano dura* contra los tramposos por parte de las autoridades deportivas, parece imprescindible apuntalar a toda costa los dos pilares sobre los que se sostiene el deporte: las ideas de fair-play e igualdad de oportunidades ante la competición. Si hay trampas o si la competición no es justa de inicio, el deporte se pervierte, desaparece. Eso es por lo que las categorías competitivas deben mantenerse (masculino/femenino, olímpico/paralímpico); para que la igualdad de oportunidades se mantenga y pueda haber una competición justa para todos.

Sin embargo, como hemos pretendido mostrar en este artículo a través de un enfoque post-humanista, la definición de los sujetos-deportistas y las categorías de competición es mucho más problemática de lo que a priori podríamos pensar.

Lo es en primer lugar porque nos remite constantemente al replanteamiento de quién o qué está actuando cuando hablamos de deporte. Como ambos casos nos han mostrado, no podemos establecer simplemente a los atletas como los únicos actores implicados. Hay una continúa interacción de otras especies compañeras, de mediadores en los cursos de acción que no siempre son humanos. Esto imposibilita centrar el debate y las posibles soluciones en lo que esos atletas hacen (eligen hacer) o dejan de hacer.

En segundo lugar lo es porque nos remite a la dinámica situación de asimetría (política) en la capacidad de definir a esos actores. Hemos señalado diversos discursos provenientes de entornos distintos que tratan de establecer la versión verdadera de las categorías y los hechos. Hemos encontrado incluso diversos móviles-inmutables (resultados de testosterona vs. documentos de identidad) que daban consistencia a posiciones sujeto en principio contradictorias entre sí. Hemos visto como el proceso de *naturalización* llevado a cabo mediante la implicación de los científicos médicos de la IAAF constituye en sí un potente (quizá el más potente) instrumento de tecno-biopoder, fijador de subjetividades-categorías. Sin embargo, hemos observado también como tal proceso no agota la posibilidad de debate o diálogo sobre la cuestión; no puede borrar el hecho de que esos sujetos se articulan dentro de una fluctuante ontología política en la cual las posiciones *cyborg* de Pistorius y Semenya aparecen como cruce entre lo orgánico, lo mítico, lo textual, lo político y lo económico.

En definitiva, lo que estos inapropiados/inapropiables han venido a mostrar es la imposibilidad de ser acotados dentro de un sencillo debate moral acerca de las decisiones de unos actores humanos, los atletas. Lo que ambos casos *monstruosos* apuntan, quizá de modo demasiado aterrador para algunos, es que la propia naturaleza del deporte en la actualidad está mutando.

Sólo la apertura de nuevos marcos de análisis puede ayudarnos a entender esta nueva realidad, logrando además introducir dentro del debate político un ámbito que hasta la actualidad parecía tan sólo reflejar los logros de una naturaleza humana perfectamente ordenada. Esta es la promesa, arriesgada pero alentadora, que ofrece el enfoque post-humanista aplicado al deporte.

Referencias

Arribas, C. (2009, 26 de diciembre). “Madrid debería saber ganar y perder”. *El País*, p. 45.

Barry, Andrew (2001). *Political Machines: Governing a Technological Society*. London: Athlone Press.

Biagioli, Mario (ed.) (1999). *The Science Studies Reader*. London: Routledge.

Callon, Michel y Latour, Bruno. (1981). Unscrewing the Big Leviathans: How Do Actors Macrostructure Reality. En Karin Knorr-Cetina y Aaron Cicourel (Eds), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward an Integration of Micro and Macro Sociologies* (pp. 277–303). London: Routledge.

Dunning, Eric y Sheard, Kenneth (2005). *Barbarians, Gentlemen and Players*. London: Routledge.

Elias, Norbert y Dunning, Eric (1986/1992). *Deporte y ocio en el proceso de civilización*. México: Fondo de Cultura Económica.

García Selgas, Fernando (1999). El *cyborg* como reconstrucción del agente social. *Política y Sociedad*, 30 (Enero –Abril), 165-192.

Haraway, Donna (1995). *Ciencia,cyborgs y mujeres: la reinvención de la naturaleza.*

Haraway, Donna (1997). *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan©_Meets_ OncoMouse™.* London: Routledge.

Haraway, Donna (1999). Las promesas de los monstruos: una política regenadora para otros inapropiados/inapropiables. *Política y Sociedad*, 30 (Enero-Abril), 121-164.

Haraway, Donna (2008). *When Species Met*. Minneapolis. University of Minnesota Press.

Illich, Ivan (1975). *Medical Nemesis*. London: Calder & Boyars.

Latour, Bruno (1987/1992): *Ciencia en Acción. Cómo seguir a los científicos e ingenieros a través de la sociedad.* Barcelona: Labor.

Latour, Bruno (2004). How to talk about the body? The normative dimensions of Science Studies. *Body and Society*, *10*(2-3), 205-229.

Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Latour, Bruno y Hermant, Émilie (1999). Esas redes que la razón ignora: laboratorios, bibliotecas, colecciones. En Fernando J. García Selgas y José B. Monleón (Eds.), *Los Retos de la* Postmodernidad (pp. 161-184). Madrid: Trotta.

Law, John y Mol, Anna M. (2008). El actor-actuado: la oveja de la Cumbria en 2001. *Política y Sociedad, 45*(3), 75-92.

Law, John. (2004). *After Method: Mess in Social Science Research*. London: Routledge.

López, L.F (2008, 25 febrero). “Sin piernas, ¿tengo ventaja?”. *El Mundo*, p.16.

Mangan, James A. (2002). *Athleticism in the Victorian and Edwardian Public School*. London: Frank Cass.

Mol, Anna M. (2003). *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice (Science and Cultural Theory).* Durham: Duke University Press.

Paredes Castañón , José Manuel (1990). Consentimiento y riesgo en las actividades deportivas: algunas cuestiones jurídico-penales. *Anuario de Derecho Penal y ciencias penales, tomo II.* B.O.E

Pistorius, Oscar (2008, 25 de febrero) Entrevista a Oscar Pistorius. *El mundo*, p. 16

Rogge, Jaques (2009, 26 de diciembre) Entrevista a Jacqes Rougge. *El país*, p. 45

Romero Bachiller, Carmen (2008). Documentos y otras extensiones protésicas, o cómo apuntalar la “identidad”. *Política y Sociedad, 45*(3), 139-157.

Waitzkin, Howard y Waterman, Barbara (1974). *The Exploitation of Illnes in Capitalist Society.* New York: Bobs Merryl.

Williams, John G.P (1962). *Sports Medicine*. London: Edgard Arnold.

Zola, Irving K. (1972). Medicine as an institution of social control. *Sociological Review*, 20, 487-504.

Historia editorial

Recibido: 25/06/2010
Aceptado: 19/10/2010

Formato de citación

Sánchez, Raul (2010). Post-humanismo en la pista olímpica: casos Pistorius/Semenya y la re-definición del deporte. *Athenea Digital*, 19, 51-67. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/750.

SOME RIGHTS RESERVED

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Entre ovejas, pastores y perros. Crónica de una intervención artística en clave ANT.

Among sheeps, shepherds and dogs. Chronicle of an artistic intervention using an ANT approach

Diego Carbajo Padilla

Universidad del País Vasco

carbajus@gmail.com

Resumen

El propósito de este artículo es aplicar y probar algunas de la herramientas teóricas desarrolladas por la Teoría del Actor Red sobre una intervención artística centrada en la Competición Internacional de Perros Pastores que se celebra anualmente en Oñati (Gipuzkoa). La primera parte, apoyándose en esta teoría describe los principales agentes que intervienen en el entramando que constituye la competición. La segunda se centra en la descripción y análisis de la intervención artística y algunos de los resultados que de ella se han producido. Por ultimo, se esbozan algunas ideas y críticas que suscitan tanto el análisis de la competición desde la Teoría del Actor Red como el cruce de esta con la práctica artística.

Palabras clave: Pastoreo; Mediadores; No-humano; Entramado

Abstract

The purpose of this article is to apply and to test some of the theoretical tools developed by Actor Network Theory within an artistic intervention centered on the International Competition of Sheepdogs annually celebrated in Oñati (Gipuzkoa). Based on this theory, the first section describes the principal agents who intervene in the fabric that constitutes the competition. The second section is focused on the description and analysis of the artistic intervention and some of its results. The last section includes some ideas and critiques emerging from the analysis of competition through the lens of Actor Network Theory and its overlaps with an artistic practice.

Keywords: *Shepherding; Mediators; Non-Human; Fabric*

Fotografía: Nader Koochaki

Introducción

26 de Septiembre de 2009, Prado de Santa Lucía, Oñati (Gipuzkoa). Seis de la mañana. Me despierto junto a Nader y Miren en el interior de una de esas enormes y sospechosas furgonetas industriales blancas de alquiler. Todavía no enfría demasiado pero no deja de ser desagradable ponerse unas botas humedecidas por el equivalente vasco del rocío. Hemos tenido que pasar esta noche en el prado porque el guardia de seguridad que prometieron poner los del ayuntamiento para vigilar el equipo de sonido pasará únicamente la noche de mañana custodiando las sillas para el público de la competición oficial. Mientras meo a un árbol me pregunto quién me mandaría meterme en esta historia. Una vez más, reincido en meter el hocico en cualquier cosa que Nader me propone y así me va. Llegan dos furgonetas blancas más con más material audio-visual. Por lo que he entendido, esta vez se tratar de *replicar* con medios y recursos propios y ajenos algunos de los usos y significados que se articulan en la competición internacional de perros pastores que se celebra anualmente en esta Muy Noble y Leal Villa. Echo un vistazo alrededor, en el rebaño que han traído no hay demasiadas ovejas que hayan perdido los trozos de tela fucsia que les fijamos en sus lanudos lomos hace unas horas. El dueño se endemoniará cuando las vea e intuya la batalla que ha supuesto grapárselas. Si no he entendido mal esta intervención artística con forma de competición de perros pastores que ha ideado Nader, quiere ser una especie de experimento que trascendiendo los propios límites de la disciplina ponga en cuestión y relacione *cosas* de las que suelen hablar algunos antropólogos, sociólogos, ingenieros sociales y folkloristas en general. Para ello se han convocado a este *lugar* (Marc, Augé, 1992/2004) diferentes agencias: un jurado, equipos de sonido, perros, una plataforma aérea amarilla, un cura, pastores, cámaras, ovejas, trofeos y flores, botellas de agua, los comentaristas más respetados en este tipo de competiciones, cajas con cables, profesores de universidad, carteles y algunos conocidos para que entre todos trabajen por una causa todavía sin determinar definitivamente. Entre ellos me encuentro yo, del que ahora se espera que escriba una cosa muy sesuda y académica o un discurso con sentido sobre este acontecimiento para un nuevo número de Athenea Digital.

Pues bien, aquel día pasó y la intervención, en parte por su propia entidad difícilmente acomodable a las palabras éxito o fracaso, dejó en mi la sensación de no saber con certeza qué fue lo que paso. Sin embargo aunque el punto de partida básico de este texto se acerque a la idea de *incertidumbre* (Bruno, Latour, 2005/2008) creo que merece la pena dedicarle algo de tiempo dándole un par de vueltas al desarrollo de la misma. En otra palabras, no he llegado a percibir nunca, –y este artículo es una muestra más de ello– la estabilización completa de esta intervención en el sentido de entenderla como *obra* acabada. Ni ahora ni el día en el que tuvo lugar. Y todo intento de narración que trate de dotar de un sentido y de una coherencia a un acontecimiento como este mediante registro, archivo, documentación y reconstrucción de lo acaecido está obligado a lidiar con lo inconmensurable. Esta es una de las limitaciones que la intervención me hace reconocer pero que por otro lado me empuja a escribir sobre ella. Asumir la precaria estabilización que supone traducir un acontecimiento a texto me resitúa en una posición tan inestable como contingente. De esta manera y reconociendo una limitación pareja, este texto no desarrolla una nueva y más compleja pirueta teórica como aportación a la Actor Network Theory o la Teoría del Actor Red (TAR a partir de ahora). Entendiendo que la TAR se desplaza a través de nosotros y que quizá por ello hay una extraña sincronía con varios casos utilizados por algunos de los representantes más afamados de la TAR, este texto se limita a realizar una minúscula aportación al dominio de lo que se podría denominar como el *sub-universo* ovino analizado hasta la fecha por esta teoría (Latour, 2005/2008, p. 53; John, Law & Annemarie, Mol, 2008). Así pues, tomando como ejes del

análisis por un lado la labor del pastoreo en Euskal Herria, por otro las competiciones de perros pastores y por último la intervención artística encabezada por Nader Koochaki, el ejercicio será el de someter a una prueba de esfuerzo al utillaje teórico que nos brinda la TAR.

Primero, fijaremos la atención en las formas terminales más visibles de las competiciones, a saber: pastor, perro y ovejas. A su vez este ejercicio nos obligará a ir incluyendo junto a ellas varios actores más que intervienen en la amalgama de mediaciones que dan como resultado *procesos sociales* de orden aparentemente más trascendente y profundo para la sociología *mainstream*. En otras palabras, calentando motores para hablar en clave TAR, trataremos de dar cuenta de que:

> […] no hay ningún tipo preferible de agregado social, hay una cantidad interminable de mediadores y cuando se transforman en intermediarios fieles a esa situación no es la regla sino una rara excepción que hay que explicar con un trabajo extra, por lo general poniendo en juego aún más mediadores."(Latour, 2005/2008, p. 65).

Seguidamente, a lomos de esta teoría, revisaremos la intervención artística ideada por Nader Koochaki y sus posteriores *efectos* tratando de articular su ejecución, algunos de los agentes que allí se convocaron y con ellos, los (sin) sentidos que fueron producidos.

Por último nos restará realizar algunos comentarios y apuntes sobre los puntos de fuga que abre este cruce entre la TAR y la intervención y que pueden servir de apertura a próximos experimentos y reflexiones.

Las competiciones de perros pastores y la TAR

Se podría iniciar este punto haciendo una genealogía sobre la domesticación de los animales, las implicaciones que ha tenido este proceso *transcultural* en la humanidad, en el desarrollo de lo que entendemos por sociedades modernas o el peso que tiene en la actualidad la cría del ganado ovino en la economía mundial. Si así lo hiciéramos, agotaríamos el espacio que se nos brinda sin llegar a mencionar siquiera la especificidad de la labor del pastoreo en Euskal Herria. Es por ello que aquí me ceñiré a señalar unas coordenadas básicas que nos sitúen en una posición desde la que podamos hacer inteligible el abordaje del pastoreo y las competiciones de perros pastores desde la TAR.

Sin querer caer de partida en cierto determinismo de la agencia humana, podríamos situar el origen de las competiciones de perros pastores en las apuestas que los pastores se cruzaban cuando recogían sus rebaños al terminar la jornada. Por cuestiones que son muy tediosas de explicar, estas apuestas han llegado hasta nuestros días en forma de competición reglamentada que se celebra en días festivos entre primavera y otoño en diferentes localidades de Euskal Herria. Si bien se puede identificar en ellas un carácter de exhibición, es principalmente la lógica de competición lo que las constituye. Organizadas en forma de eliminatorias provinciales, desembocan en la anual competición internacional de Oñati, a la que también se invitan a participar a perros y pastores finalistas de otros territorios. Gran parte de estas competiciones, salvo esta última, están restringidas a la raza del perro pastor vasco, tipología que está a su vez subdividida en dos variedades de canes que compiten indistintamente[1]; *lletsua* (peludo o lanudo)

[1]Recientemente se vienen organizando competiciones *alternativas* fuera de esta lógica taxonómica en la que se permite la participación de otras razas de perros sobre las que destaca la predominancia del *Border Collie*, originario del Reino Unido e Irlanda.

y *Gorbeialdekoa* (de las estribaciones del monte Gorbea). En tanto que competiciones reglamentadas, cuentan con impresos estandarizados para registrar las puntuaciones de un jurado que puede oscilar entre de cuatro y seis miembros. La labor del jurado, además de valorar y puntuar los tres ejercicios eliminatorios que realizan los perros, consiste también en evaluar aspectos como *la presencia* (características raciales) del perro o las vestimentas del pastor. Los eventos tienen lugar en prados acotados por vallas con cierta pendiente para facilitar la realización y visionado de los ejercicios. La cita de Oñati es de las pocas en las que se disponen sillas para el público y resulta característica por la complicación extra que supone para la ejecución de los ejercicios la separación y distancia que establece un arroyo entre el punto donde se coloca el pastor para expedir órdenes y el terreno donde el perro trabaja con las ovejas.

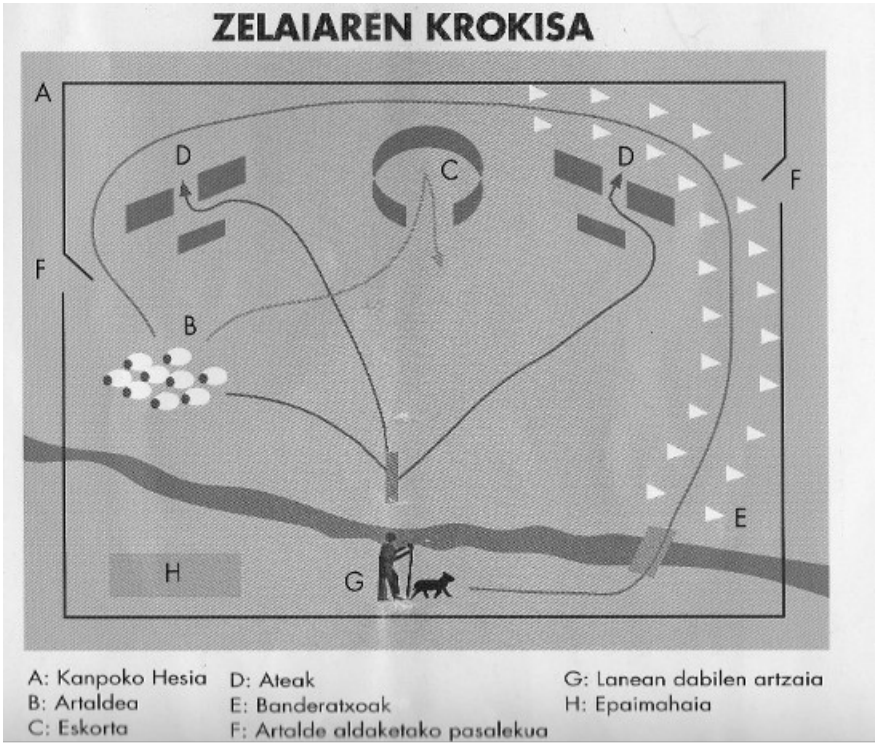


Ilustración 1 Plano del prado de Santa Lucía. Oñati.
Fuente: Díptico repartido por los organizadores de la cita de 2008.

Tres son los ejercicios que realiza a contrarreloj el perro: El primero, consiste en que se desplace entre los banderines (E) hasta llegar a la posición donde está situado el rebaño (B). El segundo requiere que el perro haga desplazarse al rebaño desde una la estaca central (en el plano, el segmento que está sobre el pastor) hasta las vallas que previamente ordene el jurado (D). El tercero consiste en que el perro haga que todas las ovejas entren en el redil (C) y, posteriormente, las haga salir.

Este sencillo croquis que opera como inscripción estabilizadora de las coordenadas espaciales básicas en las que transcurre la competición y como mapa que nos informa de una configuración *cultural* específica, nos da algunas claves en torno a los ejes sobre los que se asienta el pensamiento occidental moderno. Así, no está de más señalar que a un nivel semiótico (Ronald, Barthes, 1970/2009) el riachuelo

marca la frontera de la dicotomía entre naturaleza y cultura. A un lado del arroyo, *el* pastor y *el* jurado configuran *el bando humano* desde donde se expiden órdenes, se gestiona, se juzga, se piensan, y se tratan de controlar y manejar desplazamientos (de *Natura*). En el otro lado, el de la naturaleza, es donde *las* ovejas se desplazan, –son desplazadas, *obedecen* y son objetos de cierta política de gobierno. A un lado pues podríamos situar el binarismo occidental entre el orden productivo (masculino) y al otro el reproductivo (femenino) donde el perro es el único agente al que se le está permitido cruzar esa frontera.

La última característica a resaltar de la cita de Oñati es que constituye una de las pocas competiciones que es retransmitida por la televisión autonómica vasca (Eitb), aspecto que la hace especialmente llamativa por la cantidad de medios de registro audiovisual que se despliegan para su difusión y, en consecuencia con su alcance mediático, la abundancia de soportes publicitarios instalados por diferentes empresas a lo largo del espacio donde tiene lugar el campeonato.

Esbozados ya los elementos básicos que conforman este campeonato podemos abrir fuego planteando que el pastoreo como labor nos informa de que la distinción entre lo humano y lo no-humano es mucho más arbitraria de lo que se ha venido suponiendo (Donna, Haraway, 1991); que dicha distinción no es del todo útil para que el pastoreo tenga lugar (Latour, 2005/2008, p. 114; Law & Mol, 2008, p. 77); y que lo es mucho menos aún para intentar entenderlo. Constantemente nos asaltan preguntas como: ¿en qué momento termina el pastor y empieza el perro? o ¿en qué momento termina el perro y comienza el rebaño?, ¿cómo se ensambla un colectivo, se mantiene estable y adquiere continuidad?, o ¿qué hace que estas competiciones formen parte del *nosotros*?; preguntas por otro lado imposibles de resolver sin interrumpir el flujo de las mediaciones que posibilita entenderlas[2].

Agencias

Creemos que estas competiciones, en tanto que escenificación y espectacularización de una forma *tradicional* de trabajo, son una oportunidad inmejorable para profundizar tanto en estas cuestiones como en el desbordamiento de varias dicotomías que han estructurado el pensamiento occidental moderno (Fernando, García Selgas, 2003, p. 47). En este sentido y tomando al perro como ejemplo, éste, entendido como dispositivo bio-técnico con su rol y capacidad de intervención, nos muestra que *nunca fue moderno* (Latour, 1991/1993) y más aún, que practica la TAR. Es decir, la idea básica en la que se basa en este apartado es que el perro no puede ser reducido a una mera herramienta-objeto pero tampoco resulta adecuado igualarlo a lo humano[3].

[2] No podemos dejar de apuntar aquí una cita que expresa una paradoja en la que nos movemos y que acierta en describir cualquier intento de compresión o explicación por muy descriptivo que este quiera ser:
"Hay un ciclo del sentido, un flujo, una corriente; el sentido no está aquí ni allí, el sentido es lo que pasa. Tratar de detenerlo para asirlo es condenarse a perderlo."(Clemént, Rosset, 1977/2004, p. 78)

[3] Haciendo una pequeña genealogía semiótico-mediática de esta cuestión, si bien encontramos que la película de mediados de los noventa *"Babe. El cerdito valiente."* es un claro ejemplo de antropologización animal llevado al paroxismo en el que se tematizan precisamente las competiciones de perros pastores Británicas, es "*Lasie"*, con toda la saga de películas y series que protagonizó, uno de los fenómenos mediáticos que durante la segunda mitad del siglo XX más ha contribuido a la humanización generalizada del perro. Actualmente, uno de los efectos más evidentes que se derivan de esta *homologación* con lo humano tiene como escenario principal las ciudades en las que el perro se ha antropologizado y humanizado de tal manera que los gabinetes psicológicos para perros forman parte del paisaje urbano. Es también en esta línea que se han desplegado toda una serie de producciones televisivas que operan como *difusores* de técnicas de gobierno caninas. Curiosamente, en el esquema narrativo clásico con el que se desarrollan estos programas, el desenlace o la solución a *las patologías* que se han *diagnosticado* previamente *en* los perros se resume en apuntalar y fijar *en* sus dueños la distinción entre humano y no-humano.

Como se ha sugerido más arriba, el perro juega un papel central en la cadena de mediaciones que posibilitan la labor del pastoreo en general y las competiciones de perros pastores en particular. Su posición liminal en el esquema básico de relación entre el pastor y las ovejas viene a evidenciar, entre otros, el agotamiento del mencionado binarismo humano y no-humano. Así, en aras de una comprensión más adecuada y rica de los procesos de mediación, traducción y articulación, resulta heurísticamente más productivo considerar al perro como actante no-humano con capacidad interpretativa propia (decir "*capacidad interpretativa humana*" sería caer en la antropologización que estamos precisamente tratando de sortear). A saber, como traductor o como mediador que encarna el linde mismo de la dicotomía entre actante humano y no-humano. En este sentido y en lo que concierne a la conceptualización genérica de *mediador* utilizada por la TAR y que Latour (2005/2008) contrapone a la de *intermediario* diremos que el perro no es un mero *intermediario* en el sentido de que *"lo que transporta* (es) *significado o fuerza sin transformación* de suerte que *definir sus datos de entrada basta para definir sus datos de salida"* (2005/2008, p. 63). Es decir, si bien en la competición el perro es juzgado por su calidad de intermediario fiel –es juzgado y valorado por ser obediente–, defendemos más bien al contrario que se trata de un mediador que interpreta, ejecuta, constituye y es constituido por una multiplicidad de relaciones de poder ambiguas y correosas. Se valora por un lado su capacidad para interpretar y superar con éxito la *"brecha de ejecución"* (2005/2008, p. 292) de las ordenes del pastor, para gestionar las resistencias del colectivo de ovejas por otro y por último, para *controlar su impulso* por morder a las ovejas[4]. La gestión de esa tensión mediante *auto*-restricciones y astucias de diferente orden, pero no necesariamente humanas, serán los que en definitiva lo hagan puntuar. Más específicamente, asumiendo la ambivalencia que entraña, creemos que considerar al perro como mediador más que como intermediario nos permite probar la resistencia de esta herramienta que nos provee la TAR. De este modo en un primer momento podemos decir que "para todo propósito práctico el intermediario –lo que transporta significado o fuerza sin transformación (el perro) – puede considerarse no solo una caja negra, sino también como una caja negra que funciona como una unidad, aunque internamente esté compuesta por muchas partes" (2005/2008, p. 63) Pero como estamos tratando de defender, las competiciones serían otras (de rebaños o de pastores) si el perro fuese un mero intermediario. Es decir:

> los mediadores [el perro] en cambio no pueden considerarse solo uno; pueden funcionar como uno, nada, varios o infinito. Sus datos de entrada nunca predicen bien los de salida; su especificidad debe tomarse en cuenta cada vez. Los mediadores transforman, traducen, distorsionan y modifican el significado o los elementos que se supone deben transportar (2005/2008, p.63).

Así pues en estas competiciones confluyen de forma paradójica las expectativas por parte de los pastores y el jurado de que el perro *sea cuanto menos mediador mejor* y se ciña de ese modo al tipo ideal del intermediario fiel, al tiempo que opera como mediador en tanto que traduce voluntades, reorganiza las entidades y sus relaciones, produciendo así un entramado de elementos heterogéneos. Y no nos referimos exclusivamente con esto, como bien podría entenderse, al *entramado de ovejas* sino a un contingente pero concreto entramado socio-técnico que forman, entre otros, taxonomías caninas y representaciones políticas[5], carteles y dípticos, concejales de ayuntamiento, actas de puntuaciones,

[4] Resulta pertinente mencionar aquí que la domesticación del perro y su uso para pastoreo señala un momento en el que el depredador principal del rebaño, a saber, el lobo, pasa a colaborar en el cuidado del mismo. Se podría decir así que esta negociación-ensamblaje se produce en un periodo relativamente extenso de tiempo y que llega hasta nuestros días, en su forma más refinada, en la abstención del perro de morder a las ovejas.

sillas para el público, recuerdos de la infancia, trofeos, ramos de flores, archivos fotográficos, cámaras de televisión, correas, etc.

Centrando la atención en los ejercicios que ejecuta el can en las competiciones, si bien en un principio las ordenes a las que atiende pueden reducirse a las de un *joystick* para videojuegos (adelante, atrás, derecha, izquierda) con algún botón especial (*etzan!*: tumbarse o *erain!:* atacar, amagar, ladrar), para que eso ocurra, ha habido entre el perro y el pastor una larga relación de aprendizaje y negociación de códigos y afectos que, entendidos como cadenas de mediaciones, se despliegan y actualizan de manera particular en las competiciones[6]. Lo mismo ocurre entre ovejas y perros, unas y otros son efecto de cadenas de mediaciones históricas y particulares. En otras palabras, el trabajo del pastor sobre el perro dista de ser unidireccional; el perro trabaja sobre el pastor, sobre sí mismo y sobre las ovejas. Y de la misma manera, la competición, entendida como conjunto de reglas a llevar a cabo en un espacio-tiempo o *cronotopo* (García Selgas, 2007, pp. 111-137) trabaja también sobre ellos. Espacio-tiempo-social *fluido* (García Selgas, 2007, pp 151) en el que intervienen y al que dan forma tanto las vallas y el alambre de espino como las empresas de comida para perros y de quesos con denominación de origen; así como empresas de maquinaria agrícola, cajas de ahorros, medios de comunicación, asociaciones culturales, criaderos de perros, etc. La cadena de mediaciones no parece tener ni principio ni fin, ni una sola dirección; por lo tanto, el trabajo del perro tampoco se puede reducir a meros movimientos y ejecuciones de órdenes. Es también un desplazamiento de agentes heterogéneos que movilizan y producen, a su vez, representaciones *simbólicas* que apuntan hacia la actualización y formación de grupos humanos en tanto que identidades colectivas (Gabriel, Gatti & Iñaki Martínez de Albeniz, 2006; Gatti, Martínez de Albeniz & Benjamín Tejerina, 2009). Es decir, en conjunto y en un plano semiótico, la competición, en tanto que moviliza imaginerías y concepciones concretas de trabajo y tradición, figuras como el pastor, agentes como ovejas y perros, territorios como *el monte* y *lo rural*, contribuye a apuntalar una configuración específica pero cambiante del nosotros –*vasco* en este caso.

Siguiendo con lo que se refiere a estos eventos en su nivel más factual, las ordenes del pastor son expedidas mediante diferentes vías: la visual (movimiento de brazos, bastón y cuerpo), la sonora (silbidos y palabras) y la táctil (roce, caricias, bastonazos y/o abrazos), y la comunicación de las mismas se complejiza al movilizarlas de una vez o en lapsos de tiempos cortos. Más aún, si se produce una falla en la comunicación entre el perro y el pastor, un *error* en la ejecución de las ordenes por parte del perro, o una respuesta no prevista de las ovejas. La rectificación de los desplazamientos se vuelve una constante y es aquí donde el cuerpo del pastor encarna la tensión entre su voluntad, los movimientos del perro y, a través de él, los de las ovejas.

Encarnando la mediación misma, la concentración del pastor hace que mediante gestos y sonidos su cuerpo exprese la frustración o satisfacción por el desplazamiento en curso de manera que podría plantearse que el pastor no solo *representa* un movimiento, sino que está poseído por él. Es aquí donde, volviendo al –a nuestro entender improductivo–, dualismo entre humano y no-humano, el pastor parece

[5] Como un apunte de etnografía urbana que conecta con el conflicto político vasco se puede decir que en una urbe como Bilbao, no es lo mismo pasear un pastor vasco que un bull-dog francés, que un galgo o que un pekinés.

[6] Una de las sugerentes propuestas que suscitó la intervención de Koochaki y que señala un interesante desplazamiento de dominio, es que este tipo de competiciones se podría adaptar o traducir a la conocida videoconsola Wii en la que el mando vendría a cumplir la función del bastón del pastor. Pero como ya hemos sugerido, plantear al perro (o al bastón) como *joystick*, en una especie de búsqueda del intermediario perfecto, eliminaría su capacidad de agencia (de contingencia, de indeterminación y ambivalencia), que es en definitiva uno de los aspectos que hacen atractivas estas competiciones.

abandonar en parte su condición de humano para ingresar en un territorio no humano donde se acerca a la figura del chamán o del brujo que está en comunicación con –o invadido por– la naturaleza.

Ilustración 2 Captura una imagen del evento retransmitida por Eitb.

Incidiendo en el desbordamiento de dicha dicotomía, no es tanto que el perro *aprenda a asistir* a la competición (afirmarlo sería caer de nuevo en la antropologización del perro) sino que incorpora este cronotopo específico en el que torna *agencia* (J.Enrique, Ema, 2008, p. 127)[7]. Es aquí donde la propuesta de *referencia circulante* (Latour, 1999/2001) como concepto que *designa un plano en el que una cadena de traducciones se articula en una totalidad con sentido global, reconocible por actores diversos y en múltiples contextos* (Francisco.J, Tirado et al., 2008, p. 3), señala un saber mínimo-común que circula entre los actores que toman parte en la competición y sin el cual difícilmente ésta podría tener lugar. El perro, de alguna manera, al igual que el pastor, *se sabe* compitiendo, esto es, *se sabe* observado y si no se sabe juzgado, *sabe* al menos que se espera algo de él. *Performa* y *juega* (Martínez de Albeniz, 2003) la competición[8].

Ilustración 3. Perro mordiendo a una oveja fuera del ángulo de visión del jurado y el pastor.
Fuente: Captura propia.

[7] Una curiosidad sobre la transposición de estos juegos de roles en la que la idea de juegos de dominación se desborda es el comentario jocoso que los comentaristas de las retrasmisiones de las competiciones realizan al presentar al perro como agencia que ha llevado al pastor a la competición.

[8] En este punto, no está de más señalar que el perro de competición por lo general no trabaja cotidianamente con el pastor en la manera en que se escenifica en las competiciones. El perro, para el pastoreo cotidiano, no requiere de tantas órdenes ni atenciones para que realice el trabajo; negocia y gestiona un espacio-móvil más amplio y flexible. Los perros, en este aspecto, como los coches, se preparan para las competiciones y *son actuados* (Latour, 2005/2008; Law & Mol, 2008).

En este sentido, es en los puntos ciegos que genera el rebaño respecto al pastor y al jurado donde la acción de morder a las ovejas, sancionada por el reglamento, resulta más eficaz. El perro parece desarrollar una conciencia –no necesariamente humana, de estos resquicios para aplicar, intermitentemente, violencia.

En esta misma línea, las ovejas también están *in-formadas para* su asistencia al evento, *son actuadas* (Law & Mol, 2008, p. 78) y colaboran a su manera en el desarrollo y estabilización de la misma. Sería muy cómodo plantear el grupo de ovejas como objeto plástico sobre el que el pastor trabaja a través del perro. Pero al subrayar que son actuadas queremos evidenciar que cierta linealidad causal se fractura ya que:

> [...] un actor-actuado actúa en colaboración con otros hasta el punto que no está claro quién hace qué. La acción se mueve. Es como un fluido viscoso. Lo que hace cada actor también depende de sus co-actores, de si se le permite actuar y en qué se le permite hacerlo, depende de reglas y regulaciones. (Law & Mol, 2008, p. 88).

Ciñéndonos al caso, diremos que las ovejas no olvidan y es por ello que después de varios ejercicios el reglamento obliga a cambiar de rebaño para evitar que la ovejas recuerden o incorporen la trayectoria que se espera que el pastor, mediante el perro, les haga describir. Este cambio de ovejas opera así como neutralización provisional de un colectivo con memoria, de una agencia, de un actor-actua(n)do. Sin embargo:

> [...] esto no quiere decir que un actor-actuado esté determinado por lo que le rodea. Posee su propia tozudez y sus especificidades: está lleno de sorpresas. De este modo, la diferencia que produce un actor no es predecible. Antes bien, al contrario: Lo que los actores-actuados hacen resulta esencialmente indeterminado. Gran parte se conforma en redes colaborativas de prácticas complejas (Law & Mol, 2008, p. 88).

Debido también a que las ovejas no olvidan, la *tendencia* a aproximarse al pasadizo por donde han sido introducidas al cercado facilita la ejecución de los ejercicios que se realizan en ese lado y dificulta los que se realizan en el contrario. Así, en el transcurso de las competiciones a menudo se dan situaciones en las que las ovejas parecen expresar un conocimiento claro de cuál es el recorrido a trazar y lo ejecutan sin prestar ninguna atención a las interpelaciones del can. En otras ocasiones, aún habiendo ejecutado el desplazamiento deseado el conjunto del rebaño, hay alguna oveja que opta por "*salirse del rebaño",* trazar una trayectoria alternativa o plantarse ante el perro. Es por ello que en el sistema de puntuación con el que trabaja el jurado, traduciendo desplazamientos a escalas numéricas, se pondera también el volumen de trabajo realizado por el perro. El laboratorio, con su control de variables, reglas propias e inscripciones emerge aquí (y nos acompañará hasta el final del texto) como una productiva figura que posibilita la estabilización del juego. En pocas palabras, la competición escenifica y estabiliza una relación muy concreta, casi *ad-hoc,* entre pastor, perro y ovejas. Extiende la concepción del rebaño dócil gestionado por el miedo, en la que la oveja es definida como un animal pasivo y en tanto que tal, objeto de técnicas de gobierno. Pero tras este reduccionismo y la aparente armonía que manejamos en nuestro imaginario sobre el rebaño obediente no hay más que cambios de dirección, movimientos no previstos, fugas, desplantes, interrupciones y fracasos del pastor y el perro en negociar una dirección concreta con el rebaño en su conjunto. El rebaño es una estabilización eventual (un colectivo) en movimiento que el perro colabora en constituir y con el que tiene que negociar ciertos desplazamientos.

Más acá de la cristiana metáfora de la oveja descarriada, uno de los trabajos del perro es mantener el colectivo de ovejas como unidad y eso, no siempre ocurre. No hay competición sin que haya ovejas que se *descarríen,* se queden impávidas ante el perro, se encaren con él o amaguen atacarlo; y si este opta por morderlas será sancionado. De la misma manera, como muestra la Ilustración 2. (y en ella, la reacción del cuerpo del pastor), si una oveja queda fuera del colectivo del rebaño sin realizar el ejercicio contará como nulo en la puntuación del mismo. Es decir, ellas también producen otras *formas* de actuar y hacer actuar; como acuñaron Gilles Deleuze y Felix Guattari, (1980/1994, p. 10) hacen rizoma. De este modo las pruebas de la competición escenifica una coreografía aleatoria en la que el perro *performa* la relación que las ovejas como conjunto establecen con el pastor; éste, a su vez, *perfoma* la relación del perro con las ovejas (Ver Ilustración 2); y éstas *performan* la relación del pastor con el perro. Descrito así podría entenderse que constituyen un sistema cerrado de relaciones, pero nada más lejos de la realidad.

El cencerro y la alambrada.

Conviene aquí detenernos a analizar muy brevemente un par de mediadores que, entre otros y como entradas y/o salidas a la ANT, colaboran también en la constitución del pastoreo como labor y comparecen aquí como agencias o *cuasi*-objetos (Michel, Serres, 1994/1995, p. 190) con capacidad de acción propia: el cencerro y la alambrada.

Por un lado, encontramos en el cencerro (y de paso, en el cascabel del gato) una tecnología que nos señala una estabilización económica y eficaz de una técnica-saber de gobierno. Como Koochaki señala en un texto de próxima publicación:

> [E]l cencerro es una tecnología que opera como localizador e identificador. Por un lado es una marca de propiedad [cada rebaño tiene asignado el tono de una variante específica de cencerro] y por otro un dispositivo de control. Allí donde suena el cencerro y cómo lo hace produce una localización y una identificación. Es un modo de trabajo a distancia. Es una prolongación del pastor en la oveja. El lenguaje del pastor ejecutado en la oveja. El sonido que viste a la oveja. [9] […] Cada rebaño es una polifonía y se puede decir que constituye la identidad sonora del pastor. […] Como los cortes en las orejas y las marcas de colores pintadas en los lomos, los cencerros son artefactos [saberes y técnicas estabilizados] que distinguen rebaños. (Nader, Koochaki, En prensa, p. x. Traducción propia del manuscrito en euskera)

Así, no ya dispositivos tan sofisticados como los sistemas de GPS que se están implantando para la localización vía satélite de los rebaños; ni siquiera la alambrada electrificada (o *pastor eléctrico*); sino algo tan aparentemente sencillo como puede ser el alambre de espino de un cercado y un cencerro ponen en evidencia una técnica y un saber acumulado que, desarrollado a lo largo del tiempo, opera a escala infinitesimal y también se extienden en largas distancias. “El poder cuando se ejerce a través de estos mecanismos sutiles, no puede hacerlo sin formar, sin organizar y poner en circulación un saber.” (Michel, Foucault, 1980/1992, p. 155)

[9] Una vía de entrada ineludible para este tipo de aproximaciones a la labor del pastoreo desde el land-art es Nilo Gallego y su concierto de ovejas: “Felipe vuelve a casa con las ovejas sonando” (Nilo, Gallego, 1999). Se puede acceder a más información en: http://www.tutuguri.es/performances/felipe-vuelve-a-casa-con-las-ovejas-sonando/

De la mata de lana prendida en una alambrada y del sonido de los cencerros en el monte se puede decir que en la lógica de gobierno, estas se traducen en *localizaciones y localizadores de un flujo remoto. Son rastros de un rebaño movilizado, signos de un desplazamiento; balizas contingentes de un flujo que supera las escalas observacionales humanas* (Koochaki, 2009), pero que por un lado la arquitectura de saber del alambre fija y retiene y por otro la del cencerro propaga y extiende.

> Es partiendo de estas técnicas de poder y mostrando sus beneficios económicos o las utilidades políticas que de ello se derivan, en un contexto dado y por determinadas razones, como se puede comprender que de hecho estos mecanismos terminen por formar parte del conjunto (Foucault, 1980/1992, p. 155).

Fotografía: Nader Koochaki

Es de la mano de estos dos ínfimos ejemplos que podemos definir dichos *cuasi-objetos* como un saber acumulado y/o una memoria ejecutada que intervienen también en la competición. *Cuasi-objetos* que como *agenciamientos* (Gilles, Deleuze & Félix, Guattari, 1980/1994, p. 14) son saberes en continua circulación. El mechón de lana en la alambrada y el sonido de las esquilas en el monte son el efecto la fricción entre un agenciamiento animal y otro técnico[10].

Con todo, el conjunto que forman las reglas de la competición, los objetos como el terreno, las vallas, alambradas, cencerros y las prácticas como gritos, ladridos y mordiscos, tratan de mantener la dicotomía ilustrada y moderna que separa naturaleza y cultura. La competición consigue escenificar así el control por parte de lo humano sobre *la naturaleza*, control que, paradójicamente, necesita fracasar constantemente o ser intermitente para que el hecho mismo de la competición se desarrolle o tenga un mínimo de interés. Las reglas del juego más que apuntar a la estabilización del mismo, se sostienen y tratan de mantener abiertas las indeterminaciones que hacen azarosas y contingentes (fascinantes) las resoluciones de los ejercicios.

Hasta aquí, hemos tratado de desarrollar (y nos hemos demorado en) un análisis en clave de TAR de la competición de perros pastores. Centrando la atención en los agentes más evidentes, nos hemos visto obligados a ir desplazando la atención hacia elementos que, como ensamblajes, colaboran en estabilizar la competición. ¿Pero qué pasa cuando alguien, después de su deconstrucción y apercibido de muchos de los ensamblajes que las componen, la reconstruye a su (siempre relativo) libre albedrío?

[10] Para profundizar en el concepto de agenciamiento desde la ANT resulta especialmente recomendable seguir los debates que se desarrollan en Networks & Matters (Daniel López et al., 2009): http://network2matter.wordpress.com/2009/11/19/foucault-y-la-ant-actores-redes-y-dispositivos/

La intervención. Viaje al centro de la caja (negra).

Como ya hemos señalado, la intervención de Nader Koochaki se realizó el día previo y en la misma ubicación en la que iba a tener lugar el Festival Internacional de Perros Pastores de Oñati. Los tres ejercicios eliminatorios que debían realizar los perros eran prácticamente idénticos a ésta y se podría decir que la pruebas en sí discurrieron según los estándares convencionales. Si bien en un principio puede pensarse que la intervención se limitaba a generar una *réplica* o copia de la competición *original*[11], el ejercicio de deconstrucción y posterior reconstrucción que Koochaki hizo de la misma dio la oportunidad de presenciar la puesta en marcha y circulación de un laboratorio socio-técnico. Laboratorio que como caja negra contingente terminó interpelando dimensiones y categorías de pensamiento que, como trataremos de argumentar, van más allá de la competición oficial de perros pastores en sí misma.

Modificaciones

La operación básica que realizó Koochaki se puede sintetizar en una intencionada supresión de algunos de los mediadores que posibilitan la constitución de la competición de perros pastores y la (re)introducción de algunos nuevos mediadores[12]. Ejercicio reflexivo y sencillo en su planteamiento pero de impredecibles consecuencias en su ejecución. Con todo, la intervención artística, siendo producida como *simulacro* (Jean, Baudrillard, 1978), tuvo como efecto poner en evidencia algo que la competición oficial previamente no parecía ser, a saber, un entramado socio-técnico.

La primera de las más llamativas y contra intuitivas ideas que Koochaki trato de mantener durante la intervención fue que ésta tenía que transcurrir sin público, es decir, con las sillas dispuestas para el mismo pero vacías (en este sentido y forzando el paralelismo que comúnmente se hace entre público y rebaño, la pasividad y la obediencia que se les atribuye fue algo que como en el caso de las ovejas de la competición, tampoco llegó a alcanzarse nunca en el caso del público de la intervención). Esta cuasi-ausencia de público era paralela a la inexistencia de los logotipos de los patrocinadores en los coloridos toldos que, como en la competición oficial, estaban dispuestos a lo largo del recinto. Doble ausencia que viene a señalar en el caso del público la trascendencia que tiene éste como estabilizador-semiótico de cualquier puesta en escena que se tercie y, en el caso de los patrocinadores, ausencia que advierte de la crucial importancia que tienen éstos en la articulación de toda un mercado que gira en torno al pastoreo y que colabora en estabilizar-económicamente y dar continuidad al campeonato oficial.

La segunda de las especificidades más relevantes de la intervención fue la mencionada colocación en el lomo de cada oveja participante llamativos trozos de tela fucsia. La intención de esta acción era la de registrar con una cámara fija colocada en una plataforma aérea los movimientos realizados por el rebaño en su conjunto para, una vez procesadas las imágenes capturadas mediante un software que identifica este color, traducir estos desplazamientos a trayectorias, a flujos (ver Ilustración 5).

[11] Para una aproximación a la idea de copia y original recomendamos vivamente la lectura de "*Post-scriptum a lo 'Real y su Doble'*" de Clemént Rosset (1977/2004, p. 185), especialmente el punto titulado *"El fetiche robado o el original imposible de encontrar"* (1977/2004, p, 189).

[12] No podemos dejar de recordar la disrupción que supuso que Koochaki rescatara y reintrodujese en el programa de su intervención artística la costumbre franquista de rezar el Ángelus (con cura y tamborileros incluidos) en las competiciones. Disrupción que por otro lado parece establecer cierto paralelismo con el pasaje de el *Ángelus* en la película Viridiana (1961) de Luís Buñuel y el famoso cuadro de Millet.

La tercera y más sugerente peculiaridad de la intervención consistió en colocar una cámara *subjetiva* en las cabezas de los perros participantes**.** Dentro de las posibilidades que proveía el ínfimo presupuesto, Koochaki se las compuso para elaborar, mediante una movilización contingente de saberes, personas, perros y objetos, un arnés de cuero que se ensamblaba con un tipo específico de cámara y generar unas imágenes concretas que, como trataré de explicar en la parte final del texto, produjo un tipo específico de *cyborg* (Haraway, 1991).

Incorporar al perro un nuevo mediador, como es una cámara, fue una de las acciones de la intervención artística que, bien cercana al *fracaso*, nos acercan a una productiva reflexión sobre las mediaciones, sus indeterminaciones y las irreversibilidades que producen las mediaciones. Este *fracaso* consistió tanto en las resistencias que opusieron los tres primeros perros sobre los que fue fijada la cámara, cuanto la resistencia de los propios pastores a que la llevasen puesta. Después de dos ejercicios y debido a que estaban más interesados en realizar las pruebas correctamente que en el acto mismo de incorporarles la cámara, algunos pastores se negaron a colaborar en su colocación ya que el arnés molestaba y distraía a los perros (y en consecuencia los perjudicaba a ellos en términos competitivos). Puede que Koochaki no les *in-formara* lo suficiente de su intención, que estaba más centrada en la puesta en marcha de todo el entramado que constituye la competición que en generar *una copia* de la competición en sí misma. Pero más allá de un error de comunicación (o traducción), para lo que aquí nos ocupa diremos que los pastores se comportaron como mediadores más que como intermediarios a la hora de ejecutar la intervención ya que introdujeron algunas modificaciones e indeterminaciones más en la misma (Latour, 2005/2008). Es decir, en las pruebas previas realizadas con la cámara, la perra (Neska) que colaboró en ellas no opuso mayores trabas y aunque en la puesta en marcha de la intervención se preveía alguna resistencia inicial por parte de los perros, fue la de los propios pastores la que contribuyó a desestabilizar en parte el entramado.

Finalmente, para terminar con los elementos más relevantes de la intervención realizada, conviene resaltar que los trofeos elaborados para el evento fueron diseñados en base a las trayectorias que dibujan los rebaños al desplazarse. De la misma manera el hecho de que el papel utilizado para los carteles y los paquetes de folios que también se repartieron como premio estuviesen fabricados con pasta de papel producida a base de excrementos de oveja[13] produjeron una sugerente *autoreferencialidad ovina*. En suma, podemos decir que la intervención perseguía explotar y desbordar parcialmente varias auto-referencialidades, entre ellas la identitaria.

Mediaciones y dispositivos audiovisuales

En el sistema cerrado de relaciones que hemos descrito en la primera parte hemos omitido deliberadamente del análisis el hecho de que un punto de entrada y salida fundamental de la cita de la competición internacional sea el de su retrasmisión por televisión. Esta mediación tecnológico-audiovisual que traduce el evento a una escala global y que, por ejemplo, en lo que respecta a cuestiones como la re-producción de identidades colectivas, amplía su capacidad de agencia de forma exponencial, en la intervención que nos ocupa tomó la dirección contraria y desbordando las dicotomías

[13] Sin ánimo de hacer publicidad, la información introductoria a este otro tipo de tecnología de la traducción se puede encontrar en: http://www.creativepaperwales.co.uk

global-local y macro-micro, nos aproximó al *sub-universo* de, por decirlo de alguna manera, *lo animal-no-trascendente.*

Así pues tomando la mediación audiovisual como eje de análisis de la intervención, profundizaremos en los que sigue en dos de las instalaciones que Koochaki expuso con posterioridad a la intervención en la competición bajo el título "*violencia, repetición / biolentzia, errepikapena"* y que fue auspiciada por el proyecto expositivo de la Fundación Cristina Enea, *ZoOo. La palabra salvaje* (2010).

En lo que respecta a la introducción de más mediaciones audiovisuales, en un primer momento y en la línea de la obra *Zidane: A 21st Century Portrait* (Gordon, Douglas & Phillipe, Parrero, 2006)[14], en la que se visionan las imágenes producidas por diecisiete cámaras que siguen al famoso jugador de fútbol durante un partido, la primera de las instalaciones de Koochaki interpelaba, a través de la movilización y aplicación de dispositivos audiovisuales (cuatro cámaras fotográficas, nueve cámaras de video, una cámara *subjetiva* instalada en la cabeza del perro, etc.), a la auto-referencialidad individual y colectiva que supone la contemporánea obsesión por la captura, registro y exposición de imágenes. Pero más allá de evidenciar esta espectacularización de todo tipo de eventos gracias a la mediación de las innovaciones tecnológicas, en un plano experimental la utilización masiva de dichos dispositivos produjo una suerte de saturación semántica que desbordó y superó al entramado audiovisual desplegado por la cadena autonómica Eitb en la propia competición oficial. La ruptura intencionada *del orden normal de las cosas* por exceso y/o repetición de los procedimientos *naturalizados* en una situación de interacción cara a cara (mediante los cuales se consigue poner en evidencia los supuestos que la normalizaban o estabilizaban), fue inaugurada como técnica de de-construcción sociológica por la etnometodología en la década de los 60. Con resultados parecidos, la diferencia aquí fue que esta saturación se produjo en gran parte por la sobreabundancia de medios, actantes no-humanos en forma de dispositivos de producción de archivos audiovisuales movilizados.

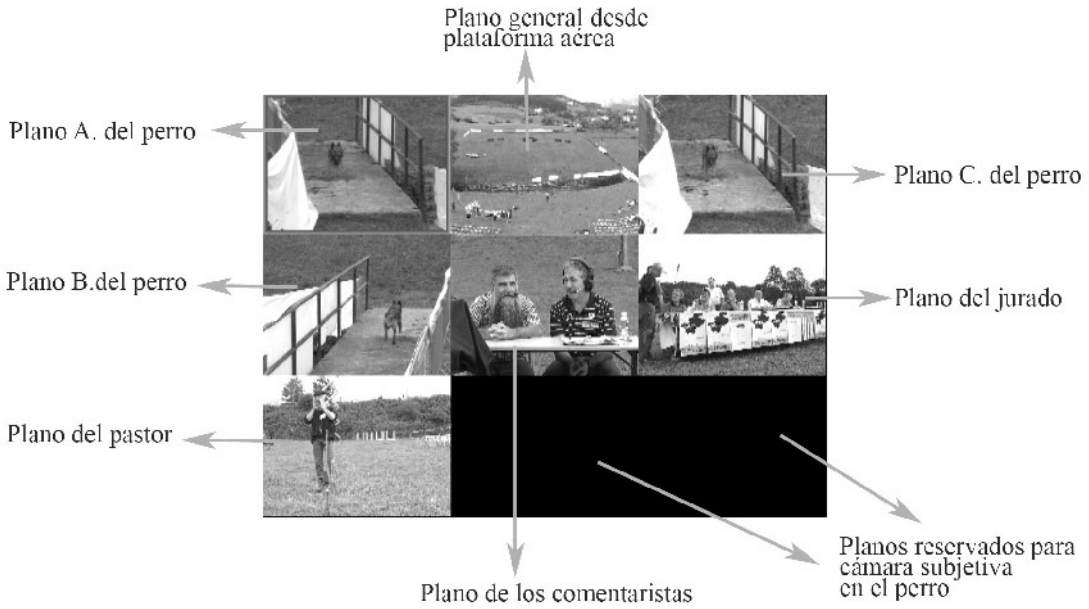


Ilustración 4. *Display* en el que sincronizadamente, las cámaras dan cuenta de un mismo momento durante la intervención artística.
Fuente: Elaboración propia sobre captura de Koochakic

[14] El documental elaborado a partir de las imágenes de esta obra se puede ver en: http://gazelluloid.com/post/503240172/douglas-gordon-philippe-parreno-zidane-a

De esta manera la instalación, compuesta por dos *displays* en paralelo que reproducían sincronizadamente las imágenes de la intervención (ver 4 y 5), trabajaba con la mencionada idea de saturación semántica por un lado y la de simultaneidad por otro. Si bien su intención *original* era captar las trayectorias-flujo que producen las ovejas en su relación con el perro y el pastor, la instalación terminó dando cuenta los flujos de mediaciones que se producen en la competición y la estabilizan. Es decir, la instalación tradujo el laboratorio socio-técnico que fue la intervención artística en un (meta-)dispositivo de captura de sus propios ensamblajes...

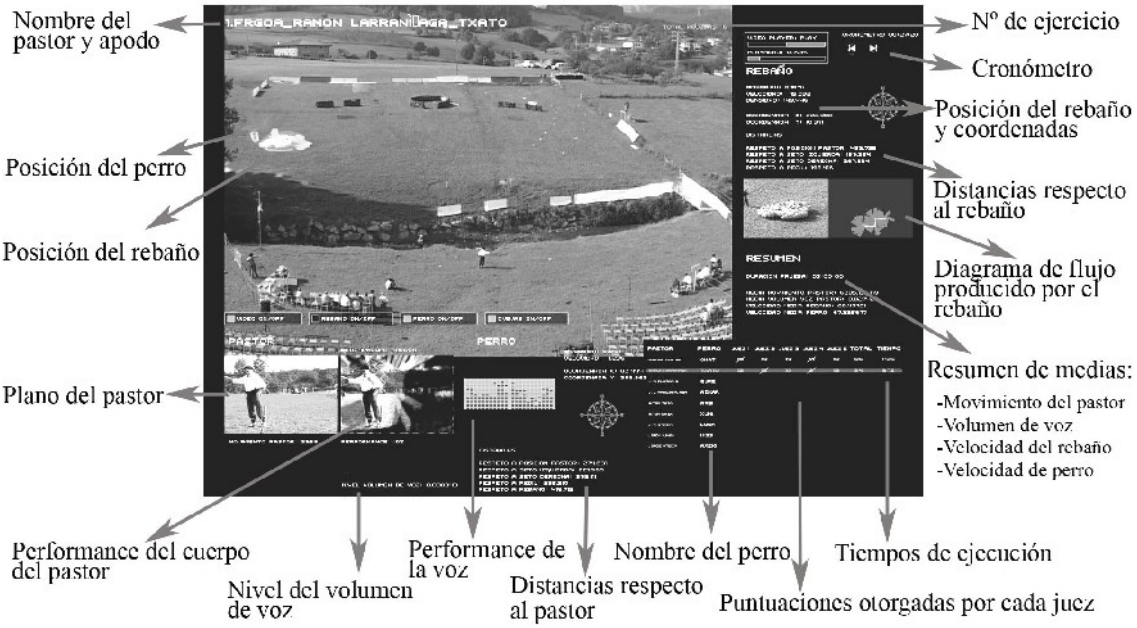


Ilustración 5. *Display* que a través de un programa informático (re)producía las mediaciones como *performaces* entre ovejas pastor y perro y las trayectoria descrita por el rebaño.
Fuente: Elaboración propia sobre captura de Koochaki

La segunda instalación de la exposición *violencia, repetición // biolentzia, errepikapena* mostraba en bucle las imágenes del momento exacto en el que un perro muerde a una oveja (último fotograma de la Ilustración 6) y que fueron seleccionadas de las grabaciones realizadas por la cámara instalada en la cabeza de la perra (Neska) que colaboró en las pruebas previas a la intervención.

Pasando al nivel analítico de esta instalación, la acción de colocar una cámara *subjetiva* en el perro, trasmuta a éste a una encarnación posible de la metáfora del *cyborg*[15] y no alcanza pero apunta hacia lo que Martínez de Albeniz (2008, pp. 31-42) argumenta a favor de la pertinencia de un cambio de escala en lo que entendemos por político para superar el lastre que en éste ha supuesto la trampa figurativa del antropocentrismo.

> Si en la sociedad disciplinaria la arquitectura y la ortopedia servían como modelos para entender la relación cuerpo-poder, en la sociedad farmacopornográfica el modelo de acción sobre el cuerpo es la microprostética, esto es, las técnicas microinformáticas, farmacológicas y audiovisuales. Estas tecnologías toman la forma del cuerpo que controlan. Se transforman en cuerpo, hasta volverse indistinguibles de él. Desaparece pues la distinción biopolítica entre el cuerpo y el dispositivo. No hay diferencia entre

[15] Para una aproximación más exacta a la perspectiva que hemos adoptado para hablar de cyborgs, perros y cronotopos, respectivamente: García Selgas, 1999; Haraway, 2003; García Selgas, 2007.

> dispositivo y ser vivo, sino que 'el ser tecno-vivo emerge en un proceso de agenciamiento técnico (Preciado, 2008:122)'.(Martínez de Albeniz, 2008, p, 41)

Y decimos que apunta pero no alcanza porque a diferencia de la en la *nanopolítica o política de (todas) la cosas* (Martínez de Albeniz, 2008), este *dispostivo-perro* o *perro-cyborg*[16] sigue encarnando *la arquitectura panóptica del control disciplinario en la que la tecnología de subjetivación controla a distancia el cuerpo desde el exterior* (Martínez de Albeniz, 2008, p, 40).

Ahora bien, una dimensión o escala diferente es la que muestra el archivo audiovisual que el dispositivo-perro produce y las conexiones fenomenológicas que a nivel subjetivo puede llegar a establecer. Los cerrados ángulos, el rápido movimiento y la perspectiva tan próxima al rebaño que el perro genera pero sobre todo, el registro sonoro de la respiración del mismo que la cámara captura, hacen de su visionado una disrupción fenomenológica (y teórica). A saber, esta nueva perspectiva si bien no nos *introduce* una la posible *subjetividad canina* (hablar de cámara o plano *subjetivo* nos relegaría de nuevo en un intento de *antropomorfización del agenciamiento canino*) sí que nos aproxima al *régimen escópico* (Martínez de Albeniz, 2008, p. 38) del sub-universo animal que participa en el pastoreo y en sus competiciones. De alguna manera, nos *invita* a un fenomenológico ejercicio de *"ponernos en lugar del perro".*

Ilustración 6. Secuencia de imágenes capturadas por el perro
Fuente: Elaboración propia sobre capturas de Koochakic (y Neska).

La dentellada, en forma de un rápido fundido en negro, es uno de los puntos ciegos del régimen de gobierno (biopolítico) que opera en el pastoreo y en las competiciones. Aquí el dispositivo-perro consigue aproximarnos (más) a una de las formas terminales de violencia explícita que es estructurante para que pastoreo y competiciones tengan lugar. Lo desasosegante y angustioso que resulta para la subjetividad-humana ver y oír (y casi sentir) mediante el video y a escala del perro, el trabajo que este realiza y el poder que encarna nos resitúa (incómoda pero productivamente) en la frontera entre lo humano y lo animal. Es decir, la colocación de la cámara en la cabeza del perro puede que no sea una modificación de calado en la que todo el entramado socio-técnico desplegado muta (en la intervención mutó pero no de la manera prevista), pero introduce una diferencia. O dicho de otro modo, quizás no altera tanto la relación que los agentes involucrados en la competición negocian pero sí en las subjetividades de los agentes que visionan el material producido por el dispositivo-perro. En definitiva, es la introducción de este nuevo mediador lo que nos aproxima a este sub-universo y *nos altera*.

[16] No queremos con esto apuntarnos el tanto de descubrir una nueva figura teórica o decir que Koochaki haya inventado nada nuevo. Como ya hemos mencionado en la primera parte somos conscientes que el perro como dispositivo bio-técnico se ha venido configurando desde tiempos inmemorables. Asumimos, en la línea que argumenta Haraway (1991, 2003) que el principal terreno del desarrollo del perro como cyborg ha sido el campo militar extendiéndose después su uso –o su colaboración en– a una larga lista de cometidos entre los que destacan los policiales, asistenciales, de salvamento, etc. Nos limitamos aquí a pensar sobre eso de lo que el cyborg nos habla.

En su conjunto, las dos instalaciones de Koochaki llevan al extremo la lógica de la representación (audiovisual), ponen en relación dos regímenes escópicos y nos muestra que ambos operan simultáneamente: el humano y el animal, por mucho que nos empeñemos en (saber) ver solo el primero. De alguna manera, la primera instalación (Ilustraciones 4 y 5) muestra la perspectiva totalizadora en la que todo desplazamiento, trayectoria y flujo queda registrado y en la que el plano general desde la plataforma aérea es una mirada panóptica y omnipresente. La segunda (último fotograma de la Ilustación 6) vendría a dar cuenta de un momento reticular, en el que se conecta y se extiende, a escala infinitesimal, una lógica relacional rizomático-*fluida* (García Selgas, 2002, p. 55). Dos escalas que dependen de regímenes escópicos distintos y que siendo simultáneas, nos *in-forman* de una incapacidad más porque que nos son inconmensurables...

A modo de fuga...

Para finalizar, quiero dejar esbozados aquí algunos planteamientos que como puntos de fuga pueden servir de aportación para próximos desarrollos de cruces y ensamblajes entre la TAR y la producción artística. De este modo señalamos en lo que sigue algunas ideas y críticas que nos ha generado el hecho de haber forzado algunas de las herramientas de la TAR con esta intervención.

Uno de los objetivos posibles de la intervención de Koochaki, en su variante más convencional, apuntaría hacia una tematización costumbrista de la labor del pastoreo como actividad –también artística– que bien podría llevar el solipsista (y tautológico) título de *El Arte del Pastoreo del País Vasco desde el Arte Vasco*. No ha sido el caso. Más bien al contrario, la intervención nos ha apercibido, a través de una suerte de *parodia* de la competición, de que ésta forma parte del entramado que constituye lo que se entiende como patrimonio cultural vasco. Es decir, que *es algo* que colabora en construir las representaciones de lo que entendemos como *lo nuestro* y ayuda a producir, sostener y dar continuidad a una determinada idea de la identidad vasca. Revisando el recorrido de herramientas que nos ha brindado la TAR para dar cuenta de este tipo de entramados no podemos más que *hacer nuestra* una interesante crítica que Daniel Muriel (2010) realiza a la teoría. Como hemos dejado ver mediante varios ejemplos “las mediaciones no fluyen siempre de manera tan ágil y sencilla ni circulan de un punto a otro con igual facilidad” (Daniel, Muriel, 2010) como muchas veces tratan de representarlo en las minuciosas descripciones que realizan los teóricos de la TAR. Las mediaciones son también sucias y decir que un mediador modifica lo que transporta y tiene grados de indeterminación significa también que lo enturbia, que lo ensucia y que genera rastros y restos. Estas interrupciones y cambios de sentido señalan que “la irreversibilidad de algunas mediaciones y traducciones contrasta precisamente con el exceso de claridad con las que muchas veces los procesos de mediación son descritos en la TAR” (Muriel, 2010). Es decir, se producen representaciones tan claras y nítidas que sugieren que van lastradas de cierta visión mecanicista (o en otras palabras, de ingeniero) e higienistas de los procesos de traducción y mediación. Por minúsculas, nítidas y limpias que se las quiera presentar, a menudo las mediaciones no son siempre, impolutas, claras o univocas. Como hemos tratado de describir, las mediaciones pueden ser sucias, orgánicas y contingentes. Se dan mediaciones fracturadas y muchas son las estabilizaciones abortadas que también apuntalan lo que percibimos como duradero. Paradójicamente parece ser que es *el fracaso* (o el fluir) de algunas estabilizaciones lo que posibilita poder seguir trabajando sobre o en ellas. O volviendo a los que nos ha ocupado, es la contingencia del perro como mediador lo que posibilita las competiciones...

Retomando así la intervención artística en clave TAR, no muy lejos de esta idea y de modo más propositivo, defendemos que el despliegue y la visibilización de gran parte de los agentes que intervienen (y seguimos interviniendo) en la configuración de esta suerte de *laboratorio* (Latour, 1983) convierte al propio entramado socio-técnico desplegado para la intervención en obra de arte. O dicho de otro modo, la intervención artística de Koochaki en el proceso de fragmentación y reconstrucción de la competición, termina dando cuenta de la amalgama de elementos que la componen de tal manera que es el entramado socio-técnico el que pasa a formar parte y constituir la obra de arte y no la competición de perros (o la labor del pastoreo) en sí misma. Es aquí donde esta intervención establece otra conexión entre la producción artística y la TAR ampliable ahora a otros campos y prácticas artísticas:

> Obra y andamio [en este caso un continuo de vallas, ovejas, voluntades, pastores, perros, profesores de universidad, cámaras, jurado, etc.] componen una (re)novada unidad que evidencia que el arte no es solo producto de un gesto creativo: lo es también del sistema socio-técnico que lo hace posible, por más que este se vea eclipsado por la obra una vez que concluida su fase de producción e instalación, es dada a la observación del público. (Martínez de Albeniz, 2010, p. 63).

Esta intervención, nos advierte que el taller del artista (o el laboratorio del científico (Latour, 1983)), que hasta ahora operaba como caja negra que solo nos daba a conocer el resultado de lo que por ella pasaba se puede desplegar ante el público. La obra termina constituyendo un interminable juego de aproximación al interior de la caja negra del arte formada por cajas negras que a su vez están compuestas por cajas negras que contienen... más cajas negras....

Referencias

Augé, Marc. (1992/2004). *Los no-lugares, espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad.* Barcelona: Gedisa.

Barthes, Roland. (1970/2009). *Mitologías* (2 ed.). Madrid: Siglo XXI de España.

Baudrillard. (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.

Cristina-Enea, Fundación. (2010). ZoOo. La palabra salvaje. Extraído el 14/07/2010, de http://www.cristinaenea.org/zooo/pagina.php?queidioma=1&pg=39

Deleuze, Gilles, & Guattari, Félix. (1980/1994). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia* (2a ed.). Valencia: Pre-Textos.

Douglas, Gordon, & Parrero, Philipe. (2006). Zidane: A 21st Century Portrait Extraído, de http://www.guggenheim.org/new-york/collections/collection-online/show-full/piece/?search=Philippe%20Parreno&page=1&f=People&cr=1

Ema, J.Enrique. (2008). Posthumanismo, materialismo y subjetividad. *Política y sociedad, 45*(3), 123-137.

Foucault, Michel. (1980/1992). *Microfísica del poder* (3º ed.). Madrid: las Ediciones de la Piqueta.

Gallego, Nilo. (1999). Felipe vuelve a casa con las ovejas sonando [Versión Electrónica]. Extraído el 14/07/10, de http://www.tutuguri.es/performances/felipe-vuelve-a-casa-con-las-ovejas-sonando/

García Selgas, Fernando. (1999). El cyborg como reconstruccion social del agente. *Política y Sociedad, 30*, 165-191.

García Selgas, Fernando. (2002). Preámbulo para una ontología política de la fluidez social [Versión Electrónica]. *Athenea Digital*, *1*, 31-66. Extraído el 14/07/2010, de http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/24/24

García Selgas, Fernando. (2003). Para una ontología de la fluidez social: el desbordamiento de los constructivismos. *Política y sociedad, 40*, 27-55.

García Selgas, Fernando. (2007). *Sobre la fluidez social. Elementos para una cartografía.* Madrid: CIS.

Gatti, Gabriel, & Martínez de Albeniz, Iñaki. (2006). *La producción de la identidad en la sociedad del conocimiento: cultura experta e identidad en el País Vasco*. San Sebastian: Sociedad de estudios vascos.

Gatti, Gabriel, Martínez de Albeniz, Iñaki, & Tejerina, Benjamín. (2009). *Tecnología, cultura experta e identidad en la sociedad del conocimiento*. Bilbao: Universidad del País Vasco.

Haraway, Donna. (1991). *Simians, cyborgs, and women : the reinvention of nature*. New York: Routledge.

Haraway, Donna. (2003). *The companion species manifesto : dogs, people, and significant otherness*. Chicago, Ill. & Bristol: Prickly Paradigm & University Presses Marketing.

Koochaki, Nader. (2009). Violencia y Repetición. Donostia-San Sebastián: Arteleku.

Latour, Bruno. (1983). Give Me a Laboratory and I will Rise the World. In Knorr_Cetina (Ed.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Sciene.* (pp. 141-170). Londres: Sage.

Latour, Bruno. (1991/1993). *We have never been modern*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

Latour, Bruno. (1999/2001). *La esperanza de Pandora : ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona: Gedisa Editorial.

Latour, Bruno. (2005/2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red.* Buenos Aires: Manantial.

Latour, Bruno. (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red.* Buenos Aires: Manantial.

Law, John, & Mol, Annemarie. (2008). El actor-actuado: La oveja de la Cumbria en 2001. *Política y Sociedad, 45*(3), 75-92.

López, Daniel, Rodriguez-Giralt, Israel, Sánchez Criado, Tomás, Tirado, Francisco,& Doménech, Miquel. (2009). Networks & Matters. Extraído el 08/07/2010, de http://network2matter.wordpress.com/2009/11/19/foucault-y-la-ant-actores-redes-y-dispositivos/

Martínez de Albeniz, Iñaki. (2003). *La poética de la política : usos de la política en el País Vasco*. Leioa: Universidad del País Vasco,.

Martínez de Albeniz, Iñaki. (2008). El Tamaño importa. Política multiescalar en entornos post-humanos. *Política y sociedad, 45*(3), 29-43.

Martínez de Albeniz, Iñaki. (2010). Aura y mantenimiento. Abriendo la caja negra del Arte. *Especial Mugalari Nº557, Gara 08/01/2010*,

Muriel, Daniel. (2010). *Hacer sociología a través de la teoría del Actor-Red. Una cartografía impresionista a través de la suciedad de las mediaciones.* Paper presentado en I. Encuentro estatal ANT. de http://encuentroant.wordpress.com/

Rosset, Clément. (1977/2004). *Lo real : tratado de la idiotez* (1 ed.). Valencia: Pre-Textos.

Serres, Michel. (1994/1995). *Atlas*. Madrid: Cátedra.

Tirado, Francisco Javier, Lopéz, Daniel, Callén, Blanca, & Doménech, Miquel. (2008). La producción de la fiabilidad en entornos altamente tecnificados. Apuntes etnográficos sobre un servicio de teleasistencia domiciliaria. [Versión Electrónica]. *Papeles del CEIC.*, *38*. Extraído el 05-01-2010, de http://www.identidadcolectiva.es/pdf/38.pdf

Historia editorial

Recibido: 21/07/2010
Aceptado: 21/10/2010

Formato de citación

Carbajo, Diego (2010). Entre ovejas, pastores y perros. Crónica de una intervención artística en clave ANT.. *Athenea Digital*, 19, 69-88. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/759.

SOME RIGHTS RESERVED

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

La trampa del antropomorfismo. Hacia una interfaz (más) compleja de lo social

The trap of anthropomorphism. Towards a (more) complex social interface

Iñaki Martínez de Albeniz

Universidad del País Vasco

i.albeniz@ehu.es

Resumen

La enseñanza de la sociología supone, hoy día, una cura de humildad. Por más que acudamos a sofisticados modelos teóricos (la sociedad líquida, la teoría de sistemas, la fluidez social, la teoría del actor-red), que cuestionan las bases fundacionales de la sociología clásica, la práctica docente evidencia que entre los estudiantes sigue imperando una imagen simple o esquemática de lo social. La sorpresa es mayor si asumimos que se trata de una generación que se ha socializado en el uso de herramientas digitales que facilitan, en principio, la elaboración de mapas más acordes con la complejidad que lo social reviste. El antropomorfismo, la idea de que la sociedad es ante todo un agrupamiento más o menos estable de individuos, es el límite infranqueable que sigue imponiéndose a la hora de entender lo social. Para minar esta visión hegemónica es preciso acudir a disciplinas como el arte (digital), las nuevas tecnología y, en general, las innovaciones estéticas, no tanto para destruir esa representación antropomórfica de lo social sino para desfigurándola prefigurar otras más acordes con una complejidad que ya no sólo intuimos y cuyo aliento sentimos muy cerca.

Palabras clave: Complejidad; Poder; Post-humanismo; Estética

Abstract

The teaching of sociology is today a humbling experience. Although we use complex theoretical models (the liquid society, system theory, social fluidity or Actor-Network Theory) that question the foundational bases of classical sociology, teaching practice shows that a simple or schematic picture of the social continues to prevail among students. The surprise is even greater when we consider that this is a generation that has been socialized in the use of digital tools, a resource that, in principle, should facilitate a mapping of social reality more appropriate to its complexity. Anthropomorphism, the idea that society is primarily a more or less stable grouping of individuals, is the impassable limit that continues to be imposed when it comes to understanding society. To undermine this hegemonic vision one must to turn to fields such as (digital) art, the new technologies and, in general, aesthetic innovation, not so much to destroy the anthropomorphic representation of the social as to disfigure it, in order to obtain other representations more consistent with a social complexity that we not only intuit, but whose proximity we can feel.

Keywords: *Complexity; Power; Post-humanism; Aesthetics*

"Pero la cinta de la CNN y su equipo de edición son digitales, así que lo que pasa al hacer fast-forward es que la imagen de hombros para arriba de McCain con el fondo de ocho de las grandes barras de la bandera no se acelera y queda ridícula. Sino que más bien estalla en forma de una miríada de diminutas cajitas y cuadraditos digitales, y todas estas piececitas se revuelven salvajemente por todas partes y se vuelven protuberantes y se retraen y se colapsan y se arremolinan y se reorganizan a sí mismas a un ritmo furioso de fast-forward, y la imagen resultante es como algo sacado de la peor experiencia con drogas de todos los tiempos, las cajas y cuadrados constituyentes de un cubo de Rubik fisonómico

> volando por todas partes y cambiando de forma y a veces con aspecto de estar a punto de convertirse en una cara humana pero sin acabar nunca de formar una cara, en la pantalla de alta velocidad". (Wallace, David Foster, 2007, p.235)

Introducción

El principal desencadenante de este texto ha sido la creciente dificultad que he advertido en mi práctica docente a la hora de transmitir lo que de forma genérica se puede denominar la *complejidad de lo social* a estudiantes de sociología que, socializados como están en un lenguaje audiovisual cargado de una épica barata, desde la televisión a los videojuegos de última generación, se muestran refractarios a imaginar la sociedad más allá de un esquema antropocéntrico, por ejemplo en un registro estructural, sistémico, reticular, fluido o rizomático, tanto da. Me refiero a que no van más allá de una matriz conceptual plana en la que se encadenan, como si se tratara de las cuentas de un rosario que se recorre imaginariamente una y otra vez, una retahíla de conceptos que marcan los límites de la imaginación sociológica y generan un efecto naturalizador de cierta forma de ver, pensar y mostrar lo social: el cuerpo como límite del actor social, el actor social como límite de la agencia y la (inter)acción (por lo general lingüísticamente mediada, a la Habermas) como límite de lo social.

Mucho me temo que mis estudiantes ven la sociedad como un tapiz de fuerzas activas y reactivas individuales y grupales, como una dinámica de impulsos reconocibles, con rostro, y no como una dinámica de flujos incorpóreos. Diríase que su visión de lo social es un anacronismo newtoniano en el entorno einsteiniano de una sociedad de flujos. En torno al cuerpo, a la conciencia, a sus motivaciones o intenciones; a la acción, sus fines y consecuencias intencionales; a la interacción social, los grupos sociales y las instituciones; a la visión unitaria y compacta de la sociedad, en fin, en torno a este registro antropocéntrico se teje, al modo de una *trampa figurativa*, una representación pretendidamente plausible y realista de lo social de la que difícilmente pueden escapar.

La sociología se ha esforzado históricamente en complejizar esta concepción en exceso mecánica de lo social mediante el giro epistemológico hacia las consecuencias no deseadas de la acción intencional, auténtica piedra filosofal del modelo sociológico hegemónico en la actualidad, que no es otro que el formado por el póquer de ases de la sociología del riesgo de Ulrich Beck, la *vía* reflexiva de Anthony Giddens y la modernidad líquida de Zygmunt Bauman. De hecho, explicar en clase el concepto de las consecuencias no deseadas, formular con cara de tahúr el Teorema de Thomas o recrearse en las profecías de Merton constituyen verdaderos puntos de inflexión, momentos de alto riesgo pedagógico no reñidos con alguna que otra epifanía en la bancada del alumnado.

Mucho me temo, no obstante, que nos estamos quedando cortos en el viraje. Cierto es que la tecnología de las consecuencias perversas ha profanado el aura de una sociología ensimismada en un profundo aliento emancipatorio, en cuyo embrujo siguen cayendo sistemáticamente algunos estudiantes sobremotivados. Pero no es menos cierto que esta modelización de lo social, al menos en su versión más amable, la de la llamada "modernización reflexiva", se queda a medio camino cuando encara la complejidad, pues reaparece en ella, cual espectro, una tranquilizadora (aunque a la postre narcotizante) concepción mecánica, analógica, intencional y *fenomenológica* de lo social: una vez conocidas, las consecuencias perversas pasan a ser consecuencias deseables o evitables en entornos prácticos de decisión de los que se aprende para… cometer los mismos errores en los sucesivos bucles de

consecuencias perversas… y así *ad nauseam*. De lo que se sigue que el filón de la *industria sociológica* no ha consistido tanto en hacer visible y comprensible la contingencia (Luhmann, Niklas, 1996) , una condición ontológica de lo social imposible de conjurar y que podría tener efectos a la vez paralizantes y esclarecedores (¿paralizantes por esclarecedores?), sino en rentabilizar muchas veces de forma artera el *gap* temporal que propicia la ventaja epistemológica del conocimiento de segundo orden (nuestra querida profesión sociológica) respecto del de sentido común, a la manera en que operan los expertos en bolsa con respecto a los inversores incautos.

Ahora bien, volviendo a mi experiencia docente diré que lo que más me choca es que el contexto en que la nueva generación se ha socializado, lo que se ha dado en llamar la *audiovisualización* del mundo contemporáneo, contribuya paradójicamente a que se naturalice este tapiz de lo social, esta representación pretendidamente naturalista de lo social como conjunto de individuos felizmente unidos, en el mejor de los casos, por una suerte de cemento social. Y digo paradójicamente porque los nuevos medios digitales dan para más que para seguir enrocados en semejantes figuraciones naturalistas de lo social.

Hablo, en el caso de mis estudiantes, de la falta de correspondencia existente entre, por un lado, la complejísima infraestructura técnica, la hipersofisticada tecnología digital que manejan y, por otro, la extraordinaria simplicidad de las imágenes que marcan el límite de su inteligibilidad de lo social. Así, todo parece apuntar a que la dichosa audiovisualización del mundo contemporáneo contribuye a que exista una brecha, cada vez más profunda, entre la complejidad de lo digital, esto es, de los códigos ocultos (las cajas negras) que producen determinadas imágenes, y la simplicidad y pregnancia de lo analógico, que lejos está de agotarse, más bien lo contrario: por paradójico que pueda parecer, la complejidad operacional de los dispositivos va de la mano de la condición figurativa o antropomórfica, en una palabra "naturalista", de las representaciones. Es como si la percepción retiniana (lo que se ve) y la neuronal (lo que propicia ver) se encontrasen escindidas.

Esta es la imagen [Ilustración 1] que de forma contumaz asoma el primer día de clase, cuando en un ejercicio de clase se requiere de los estudiantes que dibujen lo primero que les viene a la cabeza cuando escuchan la palabra "sociedad".

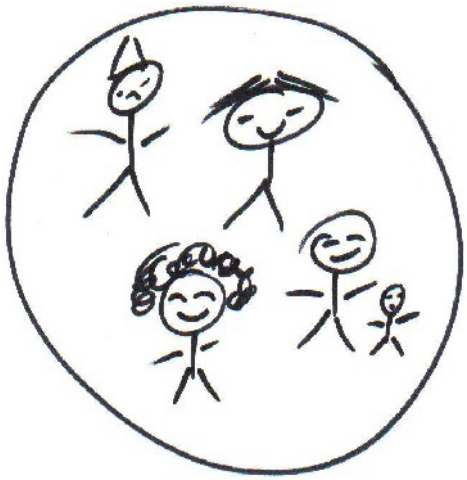


Ilustración 1: Querido alumno, ¿qué te viene a la cabeza cuando escuchas la palabra sociedad?

Pues bien, el objeto de estas páginas es ensayar una nueva *división de lo sensible* (Rancière, Jaques, 2002) en lo que respecta a las representaciones de lo social o lo que es lo mismo plantear la conveniencia de generar imágenes (a las que llamaré interfaces) más complejas de lo social, más acordes con la complejidad operacional de los procesos sociales contemporáneos. Así como la modernidad precisó, para alcanzar plausibilidad, de un arsenal de imágenes, suministradas en su gran mayoría por la novela en sus múltiples variantes -desde la novela naturalista de finales del XIX a la novela negra, pasando por la novela psicológica-, así la sociedad de la contingencia también precisa de su propio repertorio de imágenes.

Es preciso, pues, en sociología provocar una suerte de acontecimiento en el sentido en que Alain Badiou define este término. Para Badiou (2007, p. 32), un acontecimiento se da cuando surge una nueva forma de creación artística y pone en evidencia que no hay jerarquía formal establecida que distinguiría formas representativas, formas no representativas, formas inaceptables, etc. En un acontecimiento, nuevas formas pueden abrirse en todo momento. Un acontecimiento propone, pues, un nuevo orden de la representación. Orden de la representación quiere decir dos cosas: en primer lugar, una *episteme,* es decir, cierto ordenamiento de las relaciones entre lo decible y lo visible, de la que se deriva, en segundo lugar, un ordenamiento de las relaciones entre la acción y el saber, entre la política y la ciencia.

En la *episteme* moderna, por ejemplo, la esencia de la palabra era hacer ver. La palabra representaba la cosa. Estaba por ella. Mediante la palabra actuábamos y sabíamos. De ello se seguiría que la política era fundamentalmente una *episteme* que precisaba de una palabra que hiciera visibles las cosas (Foucault, Michel, 1991). Pero no es esta la única *episteme* posible. Existen otras formas de saber, saberes insoportable, saberes que obligan a apartarse del mundo de lo visible, en dirección a nuevos regímenes escópicos (Jay, Martin, 1988), nuevas figuraciones y nuevas metáforas. No son ni la acción virtuosa, heroica, prudente de Pericles ni el saber seguro de Platón los que protagonizan este giro epistemológico, sino el inconsciente estético (Rancière, 2005), el (no) saber trágico de Edipo, quien se arrancó los ojos para no ver.

Esto es lo que me propongo con lo que provisionalmente, denominaré, de forma harto imprecisa giro estético: arrancarnos los ojos con los que hemos visto hasta ahora lo social, dejar de ver para decir de otro modo, dejar de decir para ver otras cosas. Abandonar una representación enrocada en la palabra y la representación figurativa de lo social que la acompaña, para abrirnos a otros regímenes escópicos es lo que se pretende en estas páginas.

Para indagar en esta posibilidad me acercaré a una de las películas de ciencia ficción más intrigantes y minusvaloradas -acaso por tratarse de una producción de Disney- de las últimas décadas: Tron, de Steven Lisberger. Lo que me interesa de Tron es que en la medida que constituye un hito en la transición del cine analógico al digital, un híbrido analógico-digital (al modo en que el Cyborg lo es de los nuevos agenciamientos posmodernos) que puede servir de referente para ensayar un desplazamiento desde representaciones analógicas (mecánicas) de la sociedad a otras digitales (más propias de una mecánica de flujos). Tanto en lo que respecta al dispositivo empleado (es una película pionera en el género de la animación hecha con ordenadores), como, sobre todo, a la estética que pone en danza, Tron es un depósito inagotable de imágenes para comprender la compleja materialidad de lo social, tal como ha sugerido en estos últimos tiempos, entre otras, la Teoría del Actor Red (Latour, Bruno, 2005a; Domènech, Miquel y Tirado, Francisco J., 2009). Quizás asistamos a la puesta en evidencia de que las ciencias sociales deben atravesar una especie de fase psicodélica, potenciadora de nuevas figuraciones,

para trascender la representación estática de sí misma que la sociedad moderna (y su sociología) sigue empeñada en producir.

Para apreciar el alcance de una película como Tron, es oportuno recordar lo que Fredric Jameson señalara sobre el cine de animación. Para Jameson, el dibujo animado posee una mayor materialidad que el cine, pues la elaboración de las imágenes animadas obedece, en su incesante metamorfosis, a las leyes 'textuales' de la escritura y el dibujo antes que a las 'realistas' de la verosimilitud, fuerza de gravedad, etc. "La animación fue la primera gran escuela que enseñó a leer los significantes materiales (en lugar del aprendizaje narrativo de los objetos de la representación: personajes, acciones y similares)" (Jameson, 1996, p. 107).

¿Qué pasa Tron?

Tron (Kushner, Donald y Lisberger, Steven, 1982) es la enrevesada peripecia de un programador atrapado en el interior de un programa que él mismo ha diseñado. Pero puede ser descrita también como una suerte de deriva por la interfaz de un ordenador, por el intersticio que separa (y pone en contacto) las realidades *on* y *off line*. La película cuenta cómo un tipo llamado Kevin Flynn (Jeff Bridges), inventor de una serie de videojuegos de éxito, ve que la empresa de ordenadores en la que trabajaba (ENCOM) se los ha apropiado ilegalmente. En el intento de acceder a los archivos que demuestran que él es el verdadero inventor de los juegos y no Dillinger (Robert Warner), el Presidente de la compañía, accede a su sistema informático con la ayuda de dos amigos, Alan (Bruce Boxleitner) y Lora (Cindy Morgan), que trabajan en la empresa. Ya en las oficinas de la empresa, mientras está manipulando uno de los ordenadores, Flynn es digitalizado por un haz de láser y "engullido" literalmente por el ordenador central. Una vez *dentro* del ordenador, el programador Kevin Flynn, convertido ya en un paradójico avatar digital antropomórfico llamado CLU, es condenado por el Control Central de Programas a vagar hasta morir por la rejilla de juegos. La ironía estriba en que es él mismo quien ha creado esos videojuegos y su supervivencia dependerá de ganar a su propia creación. Los parecidos razonables de la intriga de Tron con el dilema weberiano de "la jaula de hierro" son tan evidentes que no merece profundizar demasiado en ello.

En la rejilla de juegos Flynn/CLU conoce a Tron, un potente programa rastreador desactivado con apariencia de gladiador futurista, y a YORI y RAM, otros dos programas de menor enjundia. Es preciso aclarar que Tron y YORI son los avatares digitales de Alan, a la sazón programador de Tron, y Lora, los amigos que han ayudado a Flynn a acceder al sistema central de ENCOM. Cuando, una vez abandonada la rejilla de juegos, Tron, el héroe de la película, alcanza la torre input/output del Sistema Central de Control, se pone en comunicación con su programador Alan en el mundo *off*. Como consecuencia de ello, el programa Tron se reactiva, Flynn es reconstruido como ser humano por un haz de láser de efecto inverso al que lo digitalizó y puede finalmente acceder al archivo que demuestra que él es el verdadero inventor de los videojuegos. La historia concluye cuando sabemos que, como era de esperar (pese a la complejidad formal de la película, el *happy end* es un punto de paso obligado en el diseño moral de las producciones de Disney) Flynn ha sido nombrado nuevo presidente de la compañía ENCOM.

Aparte de esta inopinada reivindicación de los derechos de autor en una película de clara estética *hacker* o cuando menos *nerdy*, la lectura más socorrida de Tron es la que la emparenta con la pléyade de

películas de ciencia ficción que versan sobre la lucha del ser humano contra la máquina que ha creado y se rebela contra él, de las que *2001, una Odisea del Espacio* (Stanley Kubrick, 1968), *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982) y *The Matrix* (Andy y Larry Wachowsky, 1999) son los ejemplos más conspicuos. El director de Tron, Steven Lisberger, parece confirmar este extremo cuando en una entrevista que se le hizo recientemente con motivo del *remake* de Tron sostiene que todos estamos de una manera u otra dentro de un ordenador, sea en forma de carné de identidad, de permiso de conducir o de NIF: "Siempre hay otra persona, una persona electrónica, un avatar digital, que se forma en esa dimensión electrónica". La pregunta que Lisberger se hace es: ¿Tiene uno control sobre esa información o hay alguien más que la controla? En el caso de Tron, la respuesta pasa por que el espectador deba imaginarse dentro de un videojuego. Tiene que imaginarse luchando por salvar su vida, que es lo que hace el programador Kevin Flynn contra el Sistema Central de Control. Y la única forma de escapar de ese juego es entender cómo funciona desde dentro, entenderlo como lo entiende quien lo ha creado, su programador. La diferencia es que en Tron el "verdadero" juego no es el que parece desde fuera, desde la óptica de quien lo juega. En este caso, la peripecia de Flynn es real porque se desarrolla dentro de la dimensión electrónica/digital. No obstante, cuando hace referencia a esta dimensión desconocida o misteriosa, sorprende la carga emancipatoria o humanista de la que dota a su discurso:

> Los creadores de Tron intentamos crear un espacio totalmente diferente. Pensar en ese espacio provoca inquietud. Se desarrolla rápidamente y podría afectar a nuestras vidas. No sé si la gente pensaba que era HAL [el computador de 2001, Una Odisea del Espacio] o algo similar, pero yo sentía que si existía ese otro mundo, habría que reunir lo antes posible el mayor número de artistas. Para mí los artistas eran la solución para entenderlo desde un punto de vista científico. No trataría únicamente de eficacia. Ni de cosas que fueran obvias. Si los artistas trabajaban en el ciberespacio, aportarían elementos metafísicos, con relación a los usuarios, y aportarían cierta humanidad (Lisberger en Kushner, 2002).

Sin embargo, más allá de esta socorrida deriva ilustrada/humanista, lo que me interesa de Tron es lo que con Hayden White se podría denominar el *contenido de su forma*. Es ahí donde se encuentra el filón de la película, no en la previsible épica del relato. Me refiero, sobre todo, al extraordinario diseño gráfico de la película, obra de Jean Giraoud (Moebius), Sid Mead (que en los créditos de Blade Runner aparecía como "Futurist visual") y Edgard Mitzner. Según cuenta el productor de la película, Donald Kuschner, una de las dificultades que presentaba Tron era crear una imagen homogénea del mundo real y el mundo electrónico. La dificultad residía, pues, en integrar estos dos mundos. Para ello se usaron simultáneamente distintas texturas visuales que ponían en evidencia la heterogeneidad de esta interfaz mundo real/mundo electrónico, esa suerte de heterotopía que de forma creciente habitamos: la textura digital de la simulación por ordenador, la textura electrónica, hertziana, de los contraluces, y la acción "realista" filmada como en una película convencional [Ilustración 2].

Uno de los diseñadores gráficos que trabajó en la película, Richard Taylor, lo cuenta así. Obsérvese la distinción que subyace entre lo real y lo digital (lo que no es real):

> [U]n momento mágico del proceso es cuando coges imágenes reales y las combinas con imágenes digitales para crear objetos que se pueden convertir en otros distintos. Para describir los objetos digitales yo digo que te recuerdan a algo nunca visto (Taylor en Kushner, 2002).

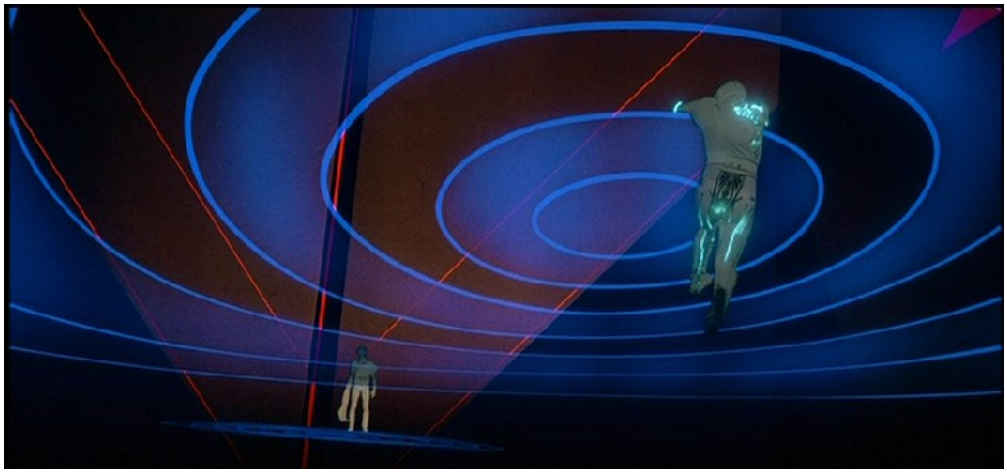


Ilustración 2: en ella se aprecian las tres texturas de la película: la imagen digital, los haces de luz y la acción real.

La contigüidad de imágenes digitales y reales (antropomórficas) pone, no obstante, en evidencia que por más que Tron es una propuesta arriesgada en lo formal no está aún en disposición de salir de lo que más arriba he denominado la trampa figurativa del antropomorfismo, de ahí que los programas Tron, YORI y RAM adquieran forma humana: precisamente porque no habría *forma humana* de relatar los avatares de un programa informático si no se convirtiese en un personaje (avatar) de apariencia humana de suerte que su agencia pudiera ser codificables en términos de acción, intencionalidad, sentido, etc. ¿Cómo hacer visible la agencia atribuible a un programa informático, que no es más que un haz o flujo energético si no es convirtiéndolo en aquello a lo que naturalmente atribuimos toda agencia, a saber, el ser humano?

Quizá el momento de mayor riesgo de la película es aquel en el que, una vez que es digitalizado por el láser, Flynn emprende el camino hacia el interior -¿es en realidad un interior o hay que hablar de otra dimensión ontológica?- del ordenador. Especial relevancia tienen en este sentido las imágenes diseñadas para mostrar esta transición del mundo "real" al mundo electrónico/digital[1]. Su relevancia estriba en que muestran el isomorfismo y la potencial conmensurabilidad (la Teoría del Actor Red hablaría de traducibilidad) entre dos mundos que creemos tan "ontológicamente" distintos, el mundo de las cosas y el mundo social. En la parte final de la película, hay un plano fijo a cámara rápida de la ciudad de Los Ángeles [Ilustración 3] que se asemeja enormemente a los grafismos elaborados por los diseñadores gráficos de Tron para ilustrar el camino de ida y vuelta de Flynn entre el mundo real (social) y el mundo electrónico [Ilustración 4].

Esta transición posible de lo figurativo a lo abstracto, que se ha dado con cierta calma y naturalidad en el campo de las artes plásticas, encuentra en Tron un parangón, bien que medianamente resuelto, en el encuentro isomorfo entre el mundo reconocible de Los Ángeles, la ciudad posmoderna por antonomasia, (Jameson, 1996) y el más inaccesible de los flujos incorpóreos (sean estos electrónicos, digitales o de cualquier otro tipo). Un encuentro que rompe con los imponderables del antropomorfismo, pues implica que el ser social es una simultaneidad de formas, algunas experimentables a nivel fenomenológico o de conciencia, otras no. Pero el hecho de que no sean experimentadas por el actor social, habida cuenta de

[1] Es interesante comparar éste con otros modelos de transición, esta vez entre el mundo "real" o consciente, y el subconsciente u onírico, como los empleados en sus filmes tanto por David Lynch como, en menor medida, por Julio Medem. Cf. Iñaki Martínez de Albeniz (2009)

que están encriptadas en otros niveles de organización (fisico-químicos, sensoriales, psíquicos, etc.), no significa que carezcan de capacidad de agencia.

Ilustración 3: plano nocturno de la ciudad de Los Ángeles

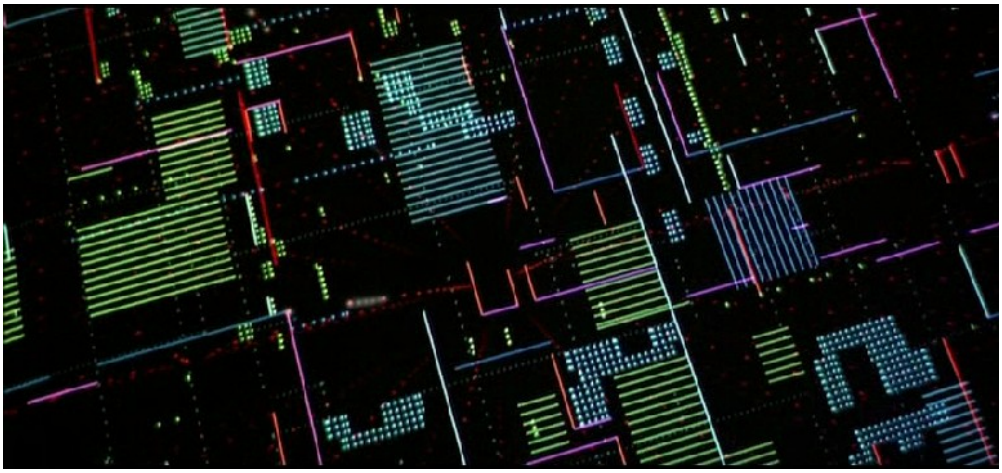


Ilustración 4: fotograma correspondiente a las sucesivos estratos que atraviesa Flynn cuando, una vez digitalizado por el láser, es engullido por el ordenador.

Iconoclash. la imagen antropomórfica en el trance de su destrucción

El trabajo gráfico de Tron es un depósito de inspiración inagotable para imaginar los “futuros posibles” de las llamadas sociedades líquidas o de flujos ya que en él conviven texturas y figuraciones muy distintas. Regímenes escópicos diametralmente opuestos. Observemos el siguiente fotograma [Ilustración 5], una de las escenas cruciales de la película, en que se muestra la destrucción de Flynn: su digitalización.

Bruno Latour ha estudiado este tipo de imágenes de destrucción bajo el rubro de *iconoclash* (Latour, 2002). Es preciso diferenciar entre la iconoclastia y el *iconoclash*. La iconoclastia se da cuando sabemos lo que ocurre en un acto de destrucción de imágenes, cuando existe la certeza de que tras este gesto subyace un proyecto de destrucción. El *iconoclash*, en cambio, se da cuando uno no sabe a ciencia cierta, sin un análisis más en profundidad, si una acción tal es constructiva o destructiva. Desde el punto de vista del *iconoclash* la destrucción de la imagen puede constituir también la construcción de una

nueva imagen. Es por ello que, por paradójico que parezca, es cuando el icono va a ser destruido cuando alcanza un mayor grado de visibilidad.

Ilustración 5: Flynn es digitalizado antes de ser engullido por el ordenador.

El *iconoclash* invierte la relación que establecía la iconoclastia entre el icono y la verdad. No se trata de destruir la imagen. Se trata de producir nuevas imágenes destruyendo las anteriores. Imágenes en las que sean visibles los trucos, las mediaciones, de suerte que se evidencie el carácter construido (y como tal verdadero) de las mismas. Cuanto más ponemos en evidencia el carácter construido de las imágenes, más potente es la certeza de la presencia de lo que representan. Cuantas más mediaciones, más intermediarios, más instrumentos, más real es el producto, mayor la objetividad, y más eficaz la construcción de realidad. Latour nos recuerda que la ciencia y el arte, y en menor medida la religión, son situaciones de *iconoclash* en las que a la destrucción de unas imágenes les sucede la construcción de otras.

Las imágenes no cuentan porque sean representaciones de algo, sino porque remiten a otras imágenes, tan frágiles y modestas como las anteriores, pero diferentes. Por tanto la alternativa no está entre optar por un mundo de imágenes y otro de no-imágenes, como ambicionarían los iconoclastas, sino antes bien en elegir entre el flujo interrumpido de imágenes y una interminable cascada de imágenes. En el *iconoclash* se invierte la lógica del segundo mandamiento[2]: de la prohibición del culto a los ídolos pasamos a la prohibición de congelar, de detener el flujo de imágenes.

[2] (Éxodo 20:4-6). La adoración a dios. “No te harás ninguna imagen, ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas, ni las honrarás; porque yo soy Jehová tu Dios, fuerte, celoso, que visito la maldad de los padres sobre los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen, y hago misericordia a millares, a los que me aman y guardan mis mandamientos”.

La paradoja del *iconoclash* es que se destruye la imagen pretendidamente naturalista (lo figurativo) no para ponerla en solfa, para denunciar que está por la realidad, como harían los iconoclastas, sino para producir nuevas imágenes, *más realidad*. Harían, pues, falta muchas imágenes, imágenes más complejas, en las que se pusieran en evidencia las mediaciones y los intermediarios que son su condición de posibilidad, para poner en evidencia que el registro antropomórfico, la trampa figurativa del antropomorfismo, no es la única forma disponible de cara a producir imágenes de lo social.

La interfaz: haciendo visible la puerta trasera de la representación

No es casual que Tron reciba su nombre de un comando del (ya obsoleto) sistema operativo BASIC.

> En varios dialectos de este lenguaje de programación la orden TRON activa el modo de seguimiento de variables (trace) para ir escribiendo en pantalla la línea de código que ha ejecutado cada acción, lo que permite al programador visualizar lo que ocurre en el sistema. (Wikipedia, 2010, párrafo 23)

Es decir, tener un acceso permanente a la puerta de atrás de la programación. Lo interesante de la película es que en ella se invierte la relación entre lo digital y lo antropomórfico. Los personajes de la película son digitalizados, pero no en el sentido de transferidos a un código máquina, sino que son literalmente absorbidos por los circuitos digitales, preservándose su forma humana.

Resulta especialmente estimulante la estética retrofuturista de la película, muy del pelo de la estética deconstruccionista y cacharrera del movimiento hacker. Éste, el de los hackers, es precisamente un ejemplo claro de *iconoclash*. Es por ello que Tron podría ser considerado un manifiesto hacker *avant la lettre*. Los *hackers* tratan de destruir las complejas interfaces gráficas de las que como usuarios del ordenador nos valemos para poner en evidencia las mediaciones que las producen. Para ello generan imágenes mucho más complejas a otra escala y en registros distintos. Ponen en evidencia el carácter naturalizante, objetivante y sustancializador de las interfaces gráficas, mostrando el código fuente de la programación. El *hacker* da cuenta de las mediaciones digitales, del código que subyace en la interfaz gráfica.

Una interfaz es la zona de comunicación o acción de un sistema sobre otro, el dispositivo o elemento intermedio que permite la asociación o interconexión entre dos sistemas diferentes de *hardware* o *software*. Pues bien, los *hackers* plantean una cuestión en la que resuena, salvando las distancias, aquella otra que planteara Marx cuando definió la ideología como falsa conciencia.

> ¿Son las interfaces “una brillante innovación tecnológica que convertía a los ordenadores en más accesibles para los humanos y por tanto para las masas, llevándonos a una revolución sin precedentes en la sociedad humana, o una insultante memez audiovisual diseñada por *hackers* zumbados de San Francisco, que despojaba a los ordenadores de su potencia y flexibilidad y convertía el serio y noble arte de la computación en un videojuego? (Stephenson, Neil, 2003, p. 38).

En la prehistoria de la era digital, en tiempos en que existía la interfaz de línea de comandos, los usuarios tenían que convertir sus pensamientos en símbolos alfanuméricos e introducirlos a mano en el

ordenador. Era este un proceso insufriblemente tedioso. Entonces, los diseñadores de interfaces introdujeron una nueva *capa semiótica* entre los usuarios y las máquinas. Quienes comenzaron a usar estas interfaces renunciaron al poder de enviar bits directamente al chip que lleva a cabo la aritmética, y delegaron su responsabilidad en un sistema operativo heterónomo. El sistema operativo terminó siendo una especie de instrumento para ahorrarse trabajo intelectual, ya que traducía las intenciones de los humanos a bits. La interfaz operaba como un traductor, pues ayudaba al usuario a comprender conceptos abstractos o poco familiares comparándolos con algo conocido, como si de una metáfora se tratara. La idea de *ventana* (windows) es quizás la interfaz más recurrente y normalizadora. En el fondo, el sistema operativo era una suerte de poética de lo digital, pues acarreaba consigo la asunción de que las metáforas (interfaces) eran un buen modo de tratar con el mundo.

Pues bien, la política *hacker* es el intento de cortocircuitar este abismo epistémico (epistemológico y político) entre el usuario y el programador. Linux, sistema operativo del gusto de los *hackers*, es un claro ejemplo de lo dicho. Lo que Microsoft y Apple ocultan tras la interfaz gráfica de sus ventanas lo contrarresta Linux desperdigando una vasta complejidad (Stephenson, 2003, p. 106). Así, hay en Linux una puerta trasera que da acceso al *backstage*, un resquicio, visible en cualquier interfaz gráfica, por el que se cuela la interfaz de línea de comandos. El resultado es que en Linux, incluso cuando se está en pleno modo gráfico, se puede seguir interactuando con el ordenador a través de una interfaz de línea de comandos.

Ilustración 6: *Bunraku*, teatro de títeres japonés

Si observamos una imagen de una representación de *Bunraku* [Ilustración 6], el teatro de títeres japonés, estaremos en disposición de explicar la relación entre la interfaz gráfica y los *programas* de la iconoclastia y el *iconoclash*. En su calidad de productores de interfaces, Apple-Microsoft tratarían de ocultar la mano que opera con las marionetas (el código fuente). Un iconoclasta, por su parte, destruiría las marionetas, dejando la sonrojante mímica de los portadores de marionetas sobre el escenario. El

iconoclashta -Bertolt Brecht, con su efecto de distanciamiento[3], sería un perfecto representante- por su parte haría visibles las dos caras de la representación, los títeres y quienes los manipulan, para alcanzar un mayor grado, no de *realismo* (concepto que aludiría a la verosimilitud de lo representado), sino de realidad (y verdad). No es ya necesario elegir entre el títere y quien lo manipula. Ambas instancias trabajan conjuntamente en la producción de realidad, esto es, en un mismo plano de visibilidad e inteligibilidad.

El arte digital: hacia una interfaz no antropomórfica

Un antecedente especialmente significativo en el tema que me ocupa, a saber, la posibilidad de producir interfaces complejas de lo social no necesariamente ancladas en el registro antropomórfico, son las vanguardias pictóricas del siglo XX, concretamente las que marcan el paso de un paradigma de arte representacional a la posibilidad de un arte digital. El interés de esta transformación estriba en que el arte digital rompe con la figuración y centra su atención en el código.

Para Peter Weibel, la crisis de la representación comienza cuando la pintura pierde, bajo la presión de la fotografía, su interés en presentar la realidad y toma como su objeto los medios de representar esa realidad. O bien el objeto desaparece de la pintura, posibilitando que el color se emancipe de la forma (Maletvich), o bien el objeto representado es sustituido por el objeto real (Duchamp). Si el arte representacional es un tipo de pensamiento analógico que asumía que lo que vemos en la obra se corresponde con lo que vemos en el mundo real, en el arte digital la imagen es una manifestación secundaria, una suerte de interfaz. Es el código abstracto que hace posible toda figuración el que se convierte en vehículo de creatividad.

La digitalización es el estadio final de un paulatino proceso de subversión de la representación tradicional, proceso que se pone en marcha con el impresionismo. Lo que defienden críticos de arte como Donald Kuspit es que la obsesión moderna del pintor impresionista Édouard Manet por ver las cosas como un tapiz de gestos no es sino el antecedente remoto de la obsesión posmoderna de ver las cosas como una malla de píxeles. En este cambio de percepción ha tenido mucho que ver la ciencia y las nuevas intuiciones formales sobre la realidad que sobrevienen, por ejemplo, con el descubrimiento de que el átomo no es un objeto sólido ni unidimensional, o la teoría del campo electromagnético de Maxwell, que dio lugar a que los objetos como tales desapareciesen para dar paso a vibraciones sensoriales electrónicas. Para Kuspit es Seurat el primer pintor que trasciende el perspectivismo antromórfico.

> [En Seurat] la perspectiva aún vertebra la escena y la dota de solidez, pero ya comienza a combarse y a aplanarse –a derrumbarse– bajo el enorme peso de los impulsos sensitivos. La pintura de Seurat es una catástrofe en ciernes, un Apocalipsis virtual. Se trata, de hecho, de las primeras imágenes que presentan explícitamente como una realidad virtual y que, en consecuencia, "sostienen" que la realidad es siempre virtual –nunca realmente real– o, si se quiere, que lo virtual es lo realmente real (Kuspit, 2005, p. 21).

[3] La obra de Bertolt Brecht descansa en la técnica del distanciamiento, mediante la cual involucra al espectador en la reflexión de lo contemplado. Dificulta así la identificación con los personajes y la trama, recordándole constantemente al espectador con sus recursos narrativos que está asistiendo a una representación. Esto lo aleja de cualquier implicación emocional subjetiva con la historia.

El puntillismo de Seurat es el antecedente remoto de uno de los dispositivos fundamentales del arte digital: la pixelización. Con el píxel sobreviene, no obstante, una revolución no sólo estética, sino también epistemológica y, como se verá en la conclusión de este trabajo, política. Con la digitalización asistimos a los que Martin Jay denomina un cambio de régimen escópico. El proyecto de las vanguardias artísticas del siglo veinte es un proyecto que visto restrictivamente se podría entender como iconoclasta, como puramente deconstructivo: hacer trizas las totalidades. Las totalidades tonales, mediante el dodecafonismo, aprovechando todo el espectro armónico. Hacer pedazos, las totalidades formales y el perspectivismo en la pintura. Hasta la gastronomía, no por casualidad llamada "molecular", se ha dedicado recientemente a *deconstruir* literalmente los alimentos.

Pero el gesto vanguardista se puede entender también como un proyecto constructivo: como *iconoclash*. Ello obliga a encontrar un nuevo aire de familia entre todas estas propuestas que vaya más allá de la coartada deconstructiva que los amalgama. Este nuevo aire de familia es, creemos, la reducción de la escala y la querencia por lo infinitesimal[4]. En una palabra, las nuevas figuraciones de lo real, que son también formas de lo social, y que tan elegantemente han sido sintetizadas por Peter Sloterdijk (2004), en su "metafórica esferológica", como el paso de las burbujas a los globos y de éstos a las espumas, han sufrido una reducción a la escala infinitesimal del píxel, del átomo o del *bit*. Se ha pasado, en el orden de la estética, de las totalidades-globo de la modernidad a las espumas posmodernas. En el orden de la política, de la política de las totalidades a la nanopolítica. Y en el orden de la sociología, de una sociología de la acción y la estructura, del inestablemente seguro equilibrio micro-macro, a la menos complaciente Teoría del Actor-Red.

(Algunos) dispositivos de visualización de la complejidad de lo social

Pero ¿cómo hacer visible esta compleja trama de relaciones infinitesimales? ¿Basta con el gesto iconoclasta de destruir la imagen de la totalidad social (una totalidad que incluso el sentido común pone en jaque) hasta hacerla irreconocible? ¿Qué otros códigos sociológicos se esconden en esta imagen deteriorada? ¿Qué otras figuraciones surgen de sus ruinas? ¿No sería acaso necesario construir nuevas imágenes superadoras de las abandonadas? ¿Es preciso regresar a la línea de comandos para

[4] Recientemente han visto la luz diversas publicaciones que coinciden en restituir la relevancia que tiene la sociología infinitesimal de Gabriel Tarde (Latour, 2001; Lazzarato, Maurizio, 2006; Sloterdijk, 2004). Bruno Latour parte de la hipótesis de que Tarde no disponía de la evidencia que hubiera dado plausibilidad a su propuesta teórica. Ahora que ya existe, el pensamiento de Tarde ha adquirido una actualidad indudable La sociología de Tarde sería, pues, más acorde con la configuración de lo social contemporáneo. En vez de hablar de lo social como un dominio específico, como la totalidad del orden simbólico moderno. Tarde no se detiene en las fronteras, más figurativas que disciplinares, entre lo psíquico, lo biológico y lo sociológico. No cree en que los niveles superiores expliquen los inferiores. Las sociedades humanas no son específicas en el sentido de que deberían ser simbólicas, o formadas por individuos, o debidas a la existencia de macroorganizaciones. Existe, pues, una diferencia notable entre la sociología de Tarde y toda otra sociología centrada en el sujeto (o en la intersubjetividad). El punto de vista infinitesimal lleva a pensar en un proceso de constitución del mundo social que no es en principio antropomórfico, sino cosmológico. De todo ello se sigue una radical ampliación del espectro sociológico al tiempo que se invierte el precepto Durkheimiano de que debemos tratar los hechos sociales como cosas. Para Tarde, todas las cosas son sociedades y cualquier fenómeno es un hecho social. No hay nada especialmente nuevo en el reino de los humanos. Es el régiimen escópico del humanismo lo que como un dique ha evitado que la sociología se haya desbordado hacia territorios en los que lo social podría haberse hecho visible, decible y pensable de otro modo. En este sentido, la sociología de Tarde no es tanto una sociología de la ciudad ideal cuanto una sociología de líquenes, musgos y rizomas. Es, en suma, la sociología durkheimiana más la ley de la gravedad.

enrocarse allí o no es acaso éste un paso previo a la producción de nuevas interfaces, de una nueva capa semiótica?

La solución no está, pues, en destruir las totalidades sociales, como harían iconoclastas y blasfemos, otorgándole de paso un máximo de visibilidad en el trance mismo de su destrucción, sino en impedir que el flujo de imágenes se detenga, generando, con la ayuda de otras mediaciones y dispositivos, nuevas interfaces de lo social, imágenes más eficaces, y desnaturalizadoras de lo que se entiende por social. Quiero insistir en que estas imágenes tienen un afán pedagógico, es decir, tratan de hacer plausibles en la enseñanza de sociología ámbitos de la realidad, definiciones de la situación, como dirían los fenomenólogos, que hasta ahora no se tenían por sociales.

Para empezar con esta labor de zapa pondré varios ejemplos de dispositivos que en tanto que generan imágenes desconcertantes se sitúan en regímenes escópicos que van más allá de la trampa figurativa del antropocentrismo, que juegan incluso con ella. Dicho con tras palabras: son imágenes que se emplazan en las ruinas del cuerpo social y político tal como los conocíamos hasta ahora. El primer ejemplo son los googlegramas, fotografías que han sido rehechas mediante un programa freeware de fotomosaico conectado on line al buscador Google. El resultado final, un foto-montaje en forma de mosaico, se compone de imágenes disponibles en Internet, localizadas aplicando como criterio de búsqueda algunas palabras relacionadas con el tema de la fotografía, en este caso una síntesis simbólicamente efectiva del cuerpo político, el rostro digital de Abraham Lincoln [Ilustración 7].

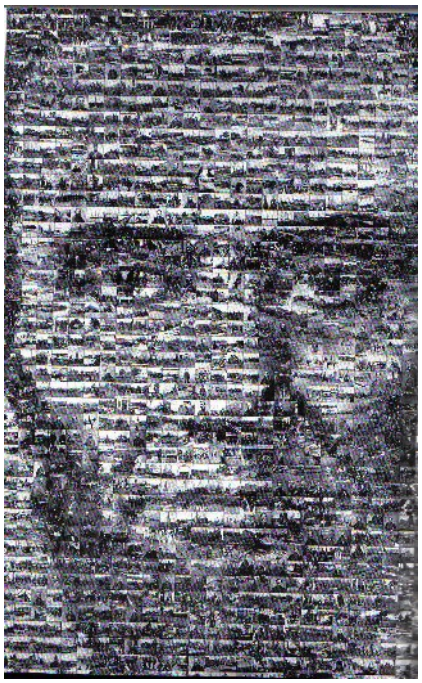


Ilustración 7: Googlegrama de Lincoln (Robert Silvers)

Hay dos formas de ver/leer un googlegrama. Una es la que atiende a la totalidad y otra la que repara en el detalle. Una es panorámica (panóptica), la otra es minuciosa (oligóptica). El googlegrama es un truco visual que se compadece a la perfección con la *entente cordiale* entre los niveles micro/macro, estructura/acción que ha presidido y dado aliento a la evolución de la teoría sociológica a lo largo del pasado siglo (y sigue gozando de una salud razonablemente buena en lo que va de éste), pues hace

compatibles, hasta el punto de que se interpelan mutuamente, las ópticas estructural/sistémica y fenomenológica.

La sociología ha tendido tradicionalmente al primer tipo de visualización habida cuenta de que ha creído que en orden a ver la regularidad de las cosas es preciso sustraerse a los detalles, a lo irregular, y otear el paisaje como si fuera una panorámica. El googlegrama es un dispositivo visual que quiere captar la complejidad de lo social de una forma amable y a la postre fallida: si atendemos al plano general (estructural o sistémico), obtenemos una imagen perfectamente nítida de la totalidad social, perfectamente coherente con la metafórica organicista de la sociología clásica. Ello no significa empero que lo social se haga irreconocible en el plano fenomenológico. Si como ocurre en el googlegrama ampliamos el foco a cada uno de los fragmentos que conforman el rostro de la totalidad, no obtenemos imágenes que operan sobre la base de la diferencia entre ellas, una diferencia que sería formalmente reconocible únicamente en el nivel de la estructura (como ocurre en la estructura lingüística con los fonemas, que por sí mismos carecen de significado), sino que bien al contrario seguimos viendo en estos fragmentos imágenes perfectamente reconocibles (y habitables) como mundos de vida.

El googlegrama es, pues, el dispositivo visual que pone en evidencia que es el registro antropomórfico el que unifica hasta hacerlas trabajar juntas las vertientes estructural y fenomenológica de la sociedad, más allá de las posibles incompatibilidades o conflictos entre ambas. La estabilidad del cuerpo social dependerá en gran parte de que la concepción misma de lo corporal sea una certeza formal que comparten los niveles macro y micro, atenuando así la distancia (epistemológica y política) entre lo estructural y lo fenoménico. Pero, ¿qué sucede cuando la figura no es inmediatamente reconocible como cuerpo? ¿Significa esto que la agencia es ya inconcebible? ¿Es el antropomorfismo el límite de una topología de lo social?

El segundo ejemplo de dispositivo de visualización de lo social, la **aphrografía**, resulta muy productivo de cara a transitar estas nuevas posibilidades formales. Las aphrografías son imágenes de espumas en las que se pierde el contorno de lo reconocible como cuerpo o como agencia desde una concepción mecánica (newtoniana) de la acción social. Las aprhografías [Fig. 8] se sitúan más cerca de una mecánica de fluidos que de una dinámica de cuerpos. Véase, por ejemplo, la siguiente imagen recogida por Sloterdijk en *Esferas III*:

Ilustración 8: aphrografía del continente americano

Para Sloterdijk, los mapas políticos distan mucho de ser las mejores panorámicas de la sociedad. La perspectiva más plausible la ofrecen las aphrografías desde gran altura.

> [Estas] imágenes transmitirían ya a primera vista la información de que el todo ya no puede ser otra cosa que una síntesis lábil y momentánea de una aglomeración bullente. Nos proporcionarían figuras externas de las aglomeraciones de burbujas humanas, comparables a las tomas nocturnas de satélites de las naciones industriales, que, en noches sin nubes, nos muestran como puntos irregulares de luz en zonas de aglomeración electrificada la coexistencia de seres humanos e instalaciones técnicas (Sloterdijk, 2004, p. 232).

Los flujos, como las espumas, son híbridos e incorpóreos. En ellos, lo humano y lo no-humano están imbricados y no pueden ser analizados por separado con arreglo a binarismos tan caros a la sociología como sociedad/naturaleza, sujeto/objeto, micro/macro, individuo/sociedad, estructura/acción, etc. De ahí que las concepciones antropocéntricas de la agencia centradas en la capacidad humana de atribuir sentidos a las cosas o seguir una regulación social no se compadezcan con la complejidad de esta topología social. “La agencia no es una cuestión de humanos actuando con independencia de objetos en términos de su capacidad de atribuir significados o seguir reglas.” (Urry, John, 2000, p. 194). Si todas las entidades sociales implican redes de conexión entre humanos y no-humanos, no existen sociedades humanas como tales. No existe tal cosa llamada sociedad. Es necesario cambiar de óptica y pasar de lo social como sociedad a lo social como movilidad, como disposición. De ahí que por ejemplo para Gabriel Tarde todas las cosas sean sociedades y cualquier fenómeno sea un hecho social. No hay nada especialmente nuevo en el reino de los humanos.

En el extremo opuesto del espectro de visibilidad de las formas complejas post-antropomórficas de lo social tendríamos como ejemplo complementario al de la visión macro de las aprhografías, las **microscopías** [Ilustración 9]. Las microscopías son imágenes obtenidas mediante un microscopio electrónico.

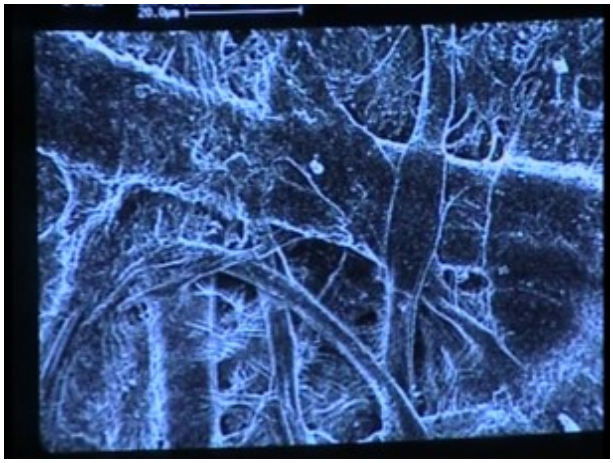


Ilustración 9: microscopía del director de cine Isaki Lacuesta

Esta concretamente pertenece a una exposición que bajo el título “Microcosmics” comisarió Joan Fontcuberta (a la sazón uno de los más conocidos autores de Googlegramas) en 2003. La imagen es resultado de la observación que llevó a cabo el cineasta Isaki Lacuesta a través de un potente microscopio electrónico de viejos fotogramas en estado de descomposición en los que se puede ver a un

boxeador luchando contra su propia sombra. Huelga insistir en las concomitancias entre lo que a lo largo de estas páginas he analizado bajo el rubro de registro antropomórfico de la sociología y la imagen descompuesta de un boxeador (a buen seguro sonado) luchando contra su propia sombra. Lo que interesa es observar, más allá de la destrucción de la figura antropomórfica, las nuevas formas que brotan de esta ruina, "las constelación de soles negros, eclipses, galaxias insondables, [el] *blow up* en grado extremo" (Lacuesta, 2007, p. 17) que emerge de las sombras del celuloide descompuesto. Es la imagen de la textura de los líquenes y los musgos, de rizomas, flujos, cuerpos sin órganos, licuefacciones, etc. En fin, la forma que se compadece con el compendio de metáforas que se esfuerzan con dudosa eficacia por cincelar con palabras la nueva interfaz de lo social contemporáneo. Las microscopías retratan superficies, cuerpos, que dejan de ser distinguibles cuando se las fotografía a 100.000 aumentos. Asemejan a aquellas formas infinitesimales a las que Gabriel Tarde se aproximó con perspicacia en su análisis, figuras que han inspirado a la Teoría del Actor Red (ANT) a la hora de redefinir el cuerpo social como una energía o flujo traducible en colectivo o ensamblajes diversos. La ANT aboga por una aproximación nanopolítica a la realidad; invita al analista a mostrarse miope hacia las totalidades, a no dejarse cegar por su visibilidad. Sólo así es observable el detalle, lo irregular de las panorámicas o superficies pretendidamente totalizadoras.

Conclusiones: la pixelización del cuerpo político

La tesis que he tratado de defender aquí es que los límites de la decibilidad y la visibilidad del cuerpo social y político han venido dados en la sociología moderna por la trampa figurativa del antropomorfismo y por dos principios asociados a ella. En cuanto a su visibilidad, el límite del cuerpo político era la *polis* (la ciudad vertical). Hablo de la *polis* como síntesis del régimen escópico perspectivista que se remonta a la democracia ateniense y que se manifiesta como esfera de visibilidad plena o un ámbito en que el sujeto aparece a la publicidad (Habermas, Jürgen, 1981) en un segundo y verdadero *nacimiento* (Arendt, Hannah, 1995).

En cuanto a los límites de su decibilidad, el cuerpo político moderno bebía del principio austiniano de performatividad: el principio de felicidad o eficacia de los actos de habla. En la *episteme* moderna la esencia de la palabra es hacer(se) ver. La palabra representa la cosa: está por ella. Así, el cuerpo político está formado por aquellos que en el ejercicio de su potencia política sellan un pacto. Leviatán es pues un acto de habla performativo. Hace lo que dice.

La imagen a través de la cual el Leviatán de Hobbes se dio a conocer [Fig. 10] es una metáfora óptica que muestra la composición del cuerpo político a través de la tranquilizadora compatibilidad de los niveles micro- y macropolítico. El cuerpo de Leviatán es una suerte de googlegrama que en el nivel micro incluye los cuerpos y rostros de quienes son en el nivel macro su misma condición de posibilidad: *unitas múltiplex*.

Ahora bien, una de las limitaciones fundamentales de esta imagen del cuerpo político estriba en que éste es solamente aprehensible desde concepciones intencionales, bien contractualistas, bien emancipatorias, de la política. O, lo que es lo mismo, desde un registro antropomórfico de la política. La dificultad estriba, pues, en que resultaría imposible *imaginar* la agencia política más allá de esta trampa figurativa, habida cuenta de que el registro antropocéntrico insta a ver la política como derivada del contrato o la emancipación… salvo que se altere el cuerpo mismo de la representación. Pues bien, me

gustaría rescatar para terminar la operación de la que, como señalé más arriba, el arte digital nos provee para someter al cuerpo político a una operación de *iconoclash*: la pixelización.

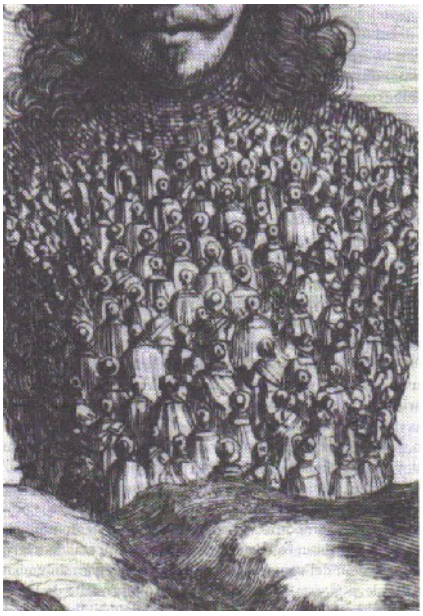


Ilustración 10: El cuerpo (de lo) político. Portada de Leviatán de Hobbes

Un primer paso para imaginar la política como otra sería pixelizar el cuerpo político, pero no para destruirlo o hacerlo irreconocible, que es el uso más común de este recurso (desfigurar el rostro), sino para atisbar en la imagen resultante nuevas representaciones o interfaces. Es decir, la pixelización interesa más por lo que recompone que por lo que descompone. Más por lo que prefigura que por lo que desfigura.

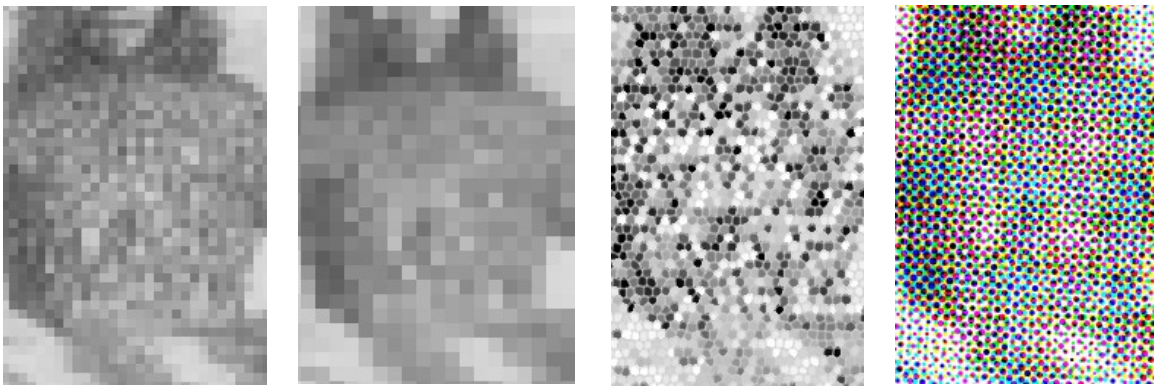


Ilustración 11: Pixelización del cuerpo político: aplicación de varios filtros de Photoshop al cuerpo de la política

Con la pixelización del cuerpo político [Ilustración 11] se evita, en primer lugar, que el cuerpo político muestre ese tranquilizador isomorfismo entre las partes y el todo que lo convierte en tautología o en términos de dispositivos de visualización en tranquilizador googlegrama. Porque el cuerpo de Leviatán no deja de ser un googlegrama: las partes explican el todo y el todo, las partes. Pero pixelizando el cuerpo político obtenemos, en segundo lugar, una imagen más prometedora, aunque más imprecisa en sus contornos. A fuer de ser precisos, habría que decir más prometedora por imprecisa en sus contornos.

Pero la pixelización es a la imagen lo que la codificación a los sistemas (Luhmann, 1996). Pixelizar el cuerpo político significa, pues, explicitar el código mismo de la política: el concepto de lo político. Del código de la política antropocéntrica, del que cuelgan como verdades asociadas el contrato y la emancipación, pasamos al código binario que se pregunta reflexivamente qué es o deja de ser *parte* del cuerpo político.

> Hasta hace poco, el objetivo primordial de las artes plásticas era la producción de imágenes materiales, y el código inmaterial que guiaba el proceso creativo desempeñaba un papel secundario y a menudo inconsciente. Ahora, en cambio, la creación del código (o en términos más generales, del concepto) se ha convertido en la actividad esencial (Kuspit, 2005, p. 12).

Antes señalé que Edipo era impensable en la *polis*, pues al arrancarse los ojos dejaba de *ver la palabra*. No obstante, la visión *defectuosa* de Edipo resulta ser clave para una nueva imaginación de lo político. En efecto, Edipo reaparece como productivo inconsciente estético. Edipo, como los artistas digitales, como los nano-científicos o los filósofos de espumas, ha aprendido a ver más allá del registro antropomórfico. Trasciende así la política apolínea y encara la administración de las cosas, pero no en el sentido estigmatizador que le otorgara a este rubro Hannah Arendt, sino en el sentido pleno de la tecnocracia latouriana, como *res* pública. Literalmente como la cosa social haciéndose pública (Latour, Bruno y Weibel, Peter, 2005) de una forma desconcertante y novedosa, superadora de la política de la palabra. De la política apolínea de la *polis* pasamos a la política dionisíaca de los laboratorios, esto es, a los nuevos laboratorios de la política. Del espacio de máxima visibilidad y transparencia del *agora*, a las cajas negras donde se gesta la nanopolítica. De la notoriedad pública/representativa (Habermas, 1981) del juego totalizador de la política instituida, miope, cegada por su visibilidad, a las nuevas formas de la política: las manchas, los flujos y los campos de fuerzas. A la consistencia de espuma de lo grande y lo pequeño. En fin, a una política más artefactual que antropocentrada.

Referencias

Arendt, Hannah (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidos.

Badiou, Alain (2007). La potencia de lo abierto: Universalismo, diferencia e igualdad. *Archipiélago*, *73-74,* 21-34.

Domènech, Miquel y Tirado, Francisco Javier (2009). El problema de la materialidad en los estudios de la ciencia y la tecnología. En Gabriel Gatti, Iñaki Martínez de Albeniz y Benjamín Tejerina (eds.) *Tecnología, cultura experta e identidad en la sociedad del conocimiento*. (pp. 25-52) Bilbao: Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.

Foucault, Michel (1991). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.

Habermas, Jürgen (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Barcelona: Gustavo Gili.

Jameson, Fredric (1996). *Teorías de la posmodernidad*. Madrid: Trotta.

Jay, Martin (1988). Scopic regimes of modernity. En Hall Foster (ed.). *Vision and visuality* (pp. 3-23). Seattle: Bay Press.

Kushner, Donald (productor) y Lisberger, Steven (director) (2002). *Tron, Edición Coleccionistas*. [Película]. E.E.U.U: Walt Disney Productions.

Kuspit, Donald (2005). Del arte analógico al arte digital. De la representación de los objetos a la codificación de las sensaciones. En Donald Kuspit et al (ed.). *Arte digital y videoarte, Transgrediendo los límites de la representación*. (pp. 9-39). Madrid: Ediciones Pensamiento.

Lacuesta, Isaki. (2007, mayo). Miradas hacia el futuro. (Entrevista) *Cahiers du Cinema, edición española*, 1, p. 17

Latour, Bruno (2001). Gabriel Tarde and the end of the social. En Patrick Joyce (ed.) *The social in question. New Bearings in History and the Social Sciences*. (pp. 117-132) Londres: Routledge. Extraído el 16 de junio de 2007 de http://www.bruno-latour.fr/articles/article/082.html

Latour, Bruno (2002). What is iconoclash? Or is there a world beyond the image wars?. Extraído el 16 de junio de 2007 de http://www.bruno-latour.fr/livres/cat_icono_chap.html

Latour, Bruno (2005). *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory.* Oxford: Oxford University Press.

Latour, Bruno. y Weibel, Peter (eds.) (2005). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge Mass: MIT Press.

Lazzarato, Maurizio (2006) *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control.* Madrid: Traficantes de Sueños.

Luhmann, Niklas (1996). *Observaciones de la modernidad: racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*. Barcelona: Paidos.

Martínez de Albeniz, Iñaki (2009) Matices de Negro: Mulholland Drive y la caja negra del cine. *Pausa Revista de Análisis Fílmico, 3*. Extraído el 7 de noviembre de 2009 de http://www.revistapausa.com/archivo.html

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Alianza.

Rancière, Jacques (2002). *La división de lo sensible. Estética y política*. Salamanca: Consorcio de Salamanca.

Rancière, Jacques (2005). *El inconsciente estético*. Buenos Aires: del estante editorial.

Sloterdijk, Peter (2004). *Esferas III. Espumas*. Madrid: Siruela.

Stephenson, Neil (2003). *En el principio... fue la línea de comandos*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Urry, John (2000). Mobile sociology. En *British Journal of Sociology, 51(*1). 185-203.

Wallace, David F. (2007). *Hablemos de langostas*. Madrid: Mondadori.

Weibel, Peter (2005). Art and Democracy. En Bruno Latour y Peter Weibel (eds.) *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. (pp. 1008-1010). Cambridge Mass: MIT Press.

Wikipedia. Extraído el 2009, 21 de noviembre de http://es.wikipedia.org/wiki/Tron

White, Hayden (1992). *El contenido de la forma*. Barcelona: Paidos.

Historia editorial

Recibido: 25/06/2010
Aceptado: 22/10/2010

Formato de citación

Martínez de Albeniz, Iñaki (2010). La trampa del antropomorfismo. Hacia una interfaz (más) compleja de lo social. *Athenea Digital*, 19, 89-109 Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/751.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Marcianos, melanesios, mormones y murcianos. Apuntes de antropohistoria galáctica[1]

Martians, Melanesians, Mormons and 'Murcianos'. Notes on Anthropogalactic History

Antonio Javier Izquierdo Martín

UNED

Resumen

El sumo sacerdote de todo lo que de titánico y apocalíptico pervive aún en el mundo contemporáneo, el psiquiatra suizo Carlos Gustavo Jung (1875-1961), y su némesis castizoide, el cineasta español Luís García Berlanga (Valencia, 1921), restaurador para Madrid y provincias del decadente espíritu barroco de los clásicos de la burla cortesana, se juntan aquí por vez primera para contribuir a una buena causa. Se trata de revisitar el objeto de investigación antropológica tenido por más absurdo y divertido de todos: un grupo de credos milenaristas conocidas como "sectas cargo" cuyos fieles invierten esfuerzos supremos en la adoración ritual de dioses corpóreos ancestrales para que hagan aterrizar en sus aeropuertos de bambú naves mercantes de ciencia-ficción repletas de *maná* tecnológico. En el más esperpéntico avatar de esta saga espiritual, las denominadas 'religiones ovni' se han lanzado a explorar teóricamente y explotar de manera práctica la analogía cargoísta –esto es, económica– fundamental entre *visitas ordinarias* (de

Abstract

Swiss psychiatrist Carl Gustav Jung (1875-1961), higher priest of all things apocalyptic and titanic that remain in our present time, and his Mediterranean nemesis, the Spanish cinematographer Luis García Berlanga (Valencia, 1921), ultimate practitioner of the lost baroque-Spanish art of the courtesan jester, are gathered together in this paper for the good cause of revisiting the most absurd and funny of all anthropological research topics: cargo cults. These are Millenium movements whose believers invest enormous amounts of ritual work to invocate of embodied ancestral Gods. They ask their gods to land their cargo spaceships loaded with high-tech mana at their bamboo airports. The craziest avatar of this spiritual saga, so-called UFO religions have begun the theoretical exploration and practical exploitation of the fundamental cargoist –i.e. economic–analogy between ordinary visits (of conquerors, missioners, ethnographers or tourists) to anonymous places and extraordinary visits (of Gods or extraterrestrials) to

[1]Versión final de octubre de 2009. Un primer borrador de este trabajo fue presentado en el *VI Encuentro de Teoría Sociológica*, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 21-23 de junio de 2007, graciosamente auspiciado por los profesores Josetxo Beriain y Nacho Sánchez de la Yncera. Fue con motivo de otro encuentro académico anterior (*Visiones sobre la cultura en el mundo actual*, Centro de Estudios Andaluces, Sevilla, 11-12 de mayo de 2006) que puse inicialmente por escrito la visión genérica original sobre la que descansan estos apuntes espaciales. Agradezco a los organizadores de aquel evento, los profesores Eduardo Bericat y José Enrique Rodríguez Ibáñez, su amable invitación. Los profesores José Almaraz y Julio del Pino me invitaron a conferenciar sobre religiones ovni en el marco de un curso sobre *Religiones universales y sociedad mundial* (Cursos de Verano UNED, Mérida, 2007), pero no pusieron ninguna pega cuando les dije que quería hablar sobre el "milagro turístico español". María Teresa Martín Palomo me advirtió de la semejanza entre la secuencia del aeropuerto de bambú en *Mondo Cane* y la del descubrimiento del monolito espacial por la horda primitiva en *2001, una odisea en el espacio*. José María González García me hizo notar la evidente temática *cargoista* de la más obvia, para mis propósitos, de todas las películas de Berlanga, *¡Bienvenido, Mister Marshall!* Les doy a ambos mil gracias por estas observaciones definitivas: tan evidentes nos resultan "nuestras cosas" que no acertamos a verlas sino con los ojos de otro. En fin, la copia en formato digital DiVx del filme *Mondo cane* que he utilizado aquí llegó a mi mesa de trabajo cortesía del gran dd.aa, alias Alejo Alberdi, la mula electrónica de Latina.

conquistadores, misioneros, etnógrafos o turistas) a lugares anónimos y visitas extraordinarias (de dioses o alienígenas) a centros espirituales. La rápida difusión cinemático-planetaria del mito moderno de los platillos volantes revela una íntima conexión antropohistórica entre el surgimiento de esta variedad específicamente post industrial de *cargo cult* y la validación turística de los delirios de grandeza tecnoeconómica de tribus aborígenes ancladas en la edad de piedra. Concluimos esbozando la caricatura analítica de uno de los (e)piso(dio)s piloto más delirantes de la antropohistoria galáctica de las religiones de la carga: el 'milagro económico español'.

Palabras clave: Cultos cargo; Religiones OVNI; Estudios turísticos; Milagro económico español

spiritual centers. The fast global-cinematic diffusion of the modern myth of the flying saucer reveals a close anthropo-historical connection between the rise of this specifically post-industrial variety of cargo cult and the tourists' validation of the megalomaniac techno-economic dreams of aboriginal tribes living in the Stone Age. We conclude sketching an analytical caricature of one of the most stupid cargonomical 'pilot' in galactic anthropohistory: the so-called 'Spanish economic miracle'.

Keywords: *Cargo cults; UFO Religions; Tourist studies; Spanish economic miracle*

Escena ancestral

> Domingo 14 de octubre de 1492. En amanecido mandé aderezar el batel de la nao y las barcas de las carabelas, y fue al luengo de la Isla en el camino del Nornordeste, para ver la otra parte, que era la parte del Leste, que había. Y también para ver las poblaciones, y vide luego dos o tres, y la gente que venía todos a la playa llamándonos y dando gracias a Dios. Los unos nos traían agua, otros otras cosas de comer; otros, cuando veían que yo no curaba de ir a tierra, se echaban a la mar nadando y venían y entendíamos que nos preguntaban si éramos venidos del Cielo. Y vino uno viejo en el batel dentro, y otros a voces grandes llamaban todos, hombres y mujeres: "Venid a ver los hombres que vinieron del cielo, traedles de comer y beber." (Colón, diario de abordo).

El filme italiano *Mondo Cane* [Perro mundo], de Paolo Cavara y Gualtiero Giacopetti (1962) está considerado la obra cinematográfica fundadora del género denominado *shockumentary* o documentales de "imágenes de impacto", esas pelis en las que a una escena filmada en un restaurante vietnamita donde los comensales se zampan un perro como el manjar más delicioso sigue otra en la que una pareja de jubilados californianos entierra al suyo en un cementerio lujosísimo. El *Mondo Cane* de Cavara y Giacopetti se cierra con un capítulo final inquietante y magnífico para el cual los editores de la cinta montaron secuencias originales recicladas de lo que parece ser un documental etnográfico sobre la isla de Nueva Guinea, puerta oriental de acceso a los Mares del Sur y centro hegemónico de la región melanesia. La escena comienza con varias tomas de las manos y las caras de un grupo de papúes ataviados a la usanza tradicional que observan tras la valla del aeropuerto de Port Moresby, la capital de la Nueva Guinea Australiana, el despegue de un avión de carga.

Ilustración 1. *Mondo Cane*: aeropuerto de Port Moresby, Nueva Guinea australiana

Es aquí, a las puertas del aeropuerto de Port Moresby, donde el viaje aborigen a través de los tiempos toca a su fin. Es justo aquí donde, no encontrando una razón para todas las cosas que han pasado

velozmente ante sus ojos, hace presa en él el '*Cargo Cult*', es decir, la adoración de estos aviones de carga.

El cambio de imagen nos traslada a una zona cercana, la cima de una montaña en un sistema de cordillera, a más de tres mil metros sobre el nivel del mar, donde el grupo anterior de espectadores ha construido la más alucinante catedral: un aeropuerto de Bambú. El aeropuerto consta de una maqueta-señuelo, un prototipo vegetal de una avioneta posible colocado al inicio de un camino de tierra despejado por la mano del hombre que semeja ser una pista de aterrizaje. En el otro extremo de la pista hay una construcción elevada hecha con los mismos materiales –bambú, lianas– que parece la torre de control del aeropuerto. Prosigue la voz del narrador, que acompaña a las imágenes con estas palabras:

Ilustración 2. *Mondo Cane*: il Cargo Cult

A lo largo de la gran ruta oceánica que une Hong Kong con Australia, trasegada a diario por decenas de cargueros aéreos que hacen escala en Port Moresby, el culto cargo ha erigido templos

> por doquier. He aquí uno, un altar construido a más de tres mil metros de altura. A la entrada del camino hay un pequeño avión. En el otro extremo, la torre de control.
>
> Los nativos de las tribus de los Rozo y los Mekeo esperan que algún aeroplano, atraído por su señuelo de bambú, aterrice en esta pista. Para ellos, los aviones vienen del cielo, son enviados por sus ancestros, pero los hombres blancos, esos ladrones astutos, los interceptan y se apoderan de ellos aprisionándolos en la gran jaula de Port Moresby. Construid también vosotros vuestro propio aeropuerto, dice la doctrina del *Cargo Cult*, y tened fe en la espera. Más tarde o más temprano vuestros antepasados se darán cuenta del engaño del hombre blanco y desviarán los aviones hacia vuestra pista. Entonces seréis ricos y felices.
>
> Esperan inmóviles, oteando el cielo. No existe otro mundo más allá de estas montañas, los grandes pájaros que las sobrevuelan solo pueden venir del paraíso. En el paraíso moran sus antepasados, únicos capaces de construir algo así. Todas esas cosas maravillosas que traen en su interior los aviones de carga tienen que haberles sido enviadas a ellos por sus ancestros, pues los espíritus de los muertos no conocen al hombre blanco.
>
> Han destruido sus aldeas, han abandonado sus labores, pero están aquí, perseverando con fe y esperanza a las puertas del cielo.

El capítulo del *Cargo Cult* con el que llega a su fin el delirante viaje alrededor de la cultura planetaria del *Mondo Cane* recuerda poderosamente a otra pieza mayor de la historia del cine. En *2001, una odisea espacial* (Stanley Kubrick, 1967), el clan primitivo, un grupo de simios, tras recibir la visita de un enigmático turista espacial, el negro monolito altamente radioactivo, descubre la guerra tecnológica: la primera herramienta letal habría sido el fémur de un antepasado. La narración salta entonces, directamente, al vals de las naves espaciales.

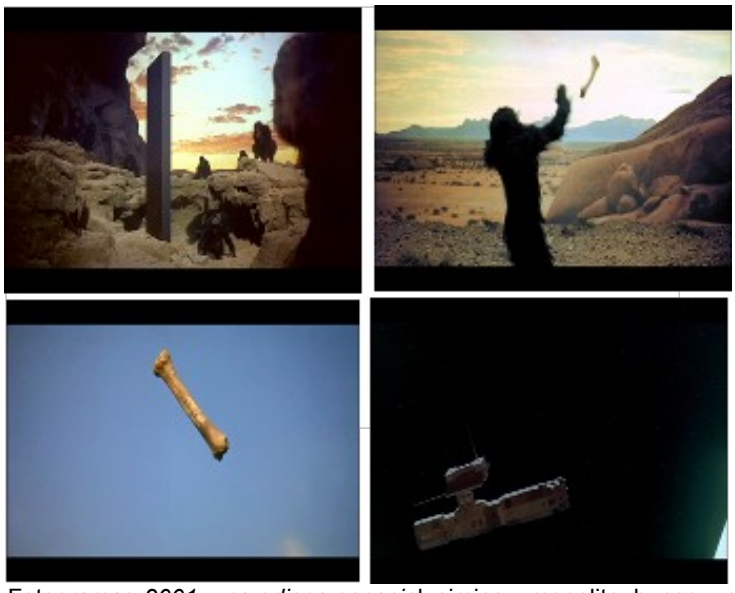


Ilustración 3. Fotogramas *2001, una odisea espacia*l: simios y monolito, hueso y nave espacial

La escena de los primates adorando al monolito en la película de Kubrick –y la gigantesca elipsis cinematográfica en virtud de la cual el hueso lanzado al aire por el simio se eleva hacia el cielo para dar paso, en la escena siguiente, al *Bello Danubio azul* cosmonáutico, el ballet de las naves espaciales– tiene el aire explícito, intencional de una escena mitopoética ancestral: el salto evolutivo del mono al hombre como consecuencia del descubrimiento de la primera herramienta. La invención guerrera del fuego técnico es el motor antropológico de la historia biológica del cosmos. Mas, ¿qué hay de equivalentemente primordial en la patética escena documental de *Mondo Cane*?

Para cualquier usuario de programas informáticos de diseño industrial o, para el caso, cualquier estudiante de arquitectura o ingeniería, la fabricación de prototipos y maquetas es, lógicamente, el paso *previo* a la consecución del objeto real, deseadamente *nuevo*. En arquitectura, la maqueta y el proceso de tanteo entre diferentes escalas antecede existencialmente al edificio finalizado (Yaneva, Albena, 2005). En ingeniería, el diseño del prototipo experimental –de una bombilla de más bajo consumo, un motor de más potencia, un nuevo *chip* más veloz o una planta atómica generadora de residuos radiactivos menos longevos– prefigura una funcionalidad técnica virtual pero puramente mecánica, aceleración o deceleración posible sobre el papel pero aún industrialmente inédita de tal o cual proceso de economía maquinal: iluminación eléctrica, tracción automotriz, procesamiento informático, fisión nuclear. La novedad comercial llega progresivamente al ser mediante operaciones de estabilización material que desarrollan aquellas cualidades del *unicum* que lo hacen más apto para ser producido en serie sin menoscabo de su capacidad para superar las marcas establecidas de duración, potencia o velocidad punta (Suchman, Lucy, Trigg, Randall y Blomberg, Janette, 2002).

El aeropuerto melanesio de bambú significa justo lo contrario: la secuencia temporal lógica de los procesos de innovación tecnológica se halla aquí invertida, pues la supuesta invención no es sino copia de un modelo preexistente, y todos los pasos aproximativos previos a la invención del avión o, para el caso, del frigorífico o la lavadora, son en realidad progresos en la correcta y total falsificación de una máquina original en esencia desconocida. La maqueta de cartón con la que el diseñador de productos industriales pretende representar cierto sistema tecnológico –por ejemplo, un teléfono móvil que detecta si su usuario se ha levantado hoy con el pie izquierdo– del que se sabe a ciencia cierta que es imposible que funcione en la práctica, "puede sin embargo emplearse para suscitar ideas interesantes y nuevos conceptos de diseño. Puede conducir la imaginación profesional hacia nuevos caminos y liberar al diseñador de ideas preconcebidas." (Holmquist, Lars, 2005, p. 52). Si bien el autor de este trabajo, experto sueco en diseño interactivo de nuevas tecnologías de la información, reconoce que estas prácticas de diseño industrial de vanguardia se parecen sospechosamente a los métodos de trabajo constructivo implementados en los aeropuertos de bambú de los cultos cargo melanesios y que, de hecho, los productos finales de ambas labores pueden ser indistinguibles, no duda en añadir que la diferencia entre ambos estilos de trabajo estriba en el modo como las representaciones se usan y se presentan en público ante una audiencia lega, así como en los métodos de evaluación de resultados. "Para evitar incurrir en *cargo cult design* una representación debe ser presentada honestamente como lo que es –un vehículo exploratorio, no un producto acabado–." (Holmquist, 2005, p.52).

Hagamos a un lado por un momento la “honestidad personal”, instrumento mayor para calibrar la exactitud del ajuste entre las palabras y las cosas y único lápiz de color que, según el argumento original del físico Richard Feynman, permite trazar de manera visible, objetiva, la delgada línea roja que separa la ciencia real de la "cargociencia" (*cargoscience*) (Feynman, 1987, pp. 392-403). Y figurémonos –que tampoco es tan difícil– que, tras largo tiempo de infructuosa espera oteando el cielo y viendo que así no hay manera de que caiga ninguna presa aérea grávida de *maná* industrial, el equivalente melanesio de nuestro moderno ‘jefe de proyecto’ se pone manos a la obra con sus hombres y mujeres para tratar de perfeccionar sus reclamos, implementando por ejemplo, con el mayor rigor y precisión, primitivos efectos de luz y sonido a base de teas ardientes y membranas percutidas, con la intención de hacerlos más exactos, esto es más parecidos a –y por tanto más atractivos para– sus rollizos congéneres euro-americanos, amamantados a base de disciplina y fiabilidad en los talleres de Macdonell-Douglas, Boeing o Airbus. Esto, o algo muy parecido a esto –a saber, la inevitable inmersión de cualesquiera

procedimientos metódicos de 'acción instruida' orientados al descubrimiento y la invención técnico-científica en los rituales de civilidad (intercambios de saludos, miradas, sonrisas y turnos de palabra, meteduras de pata y tropezones afortunados, críticas y justificaciones, etc.) con los que tejemos silenciosamente lo que de cotidiano hay en la vida, aquello que, puesto que pasa y pasa sin cesar, parece, justamente por ello, no pasar– es, de hecho, lo que prueba *a contrario* el ya largo *corpus* acumulado de estudios etnometodológicos sobre la irreparable ordinariedad de los más avanzados protocolos ingenieriles de diseño e innovación industrial (Garfinkel, Harold, 2002, pp. 197-218).

En su adaptación de las tesis de Feynman sobre la *cargociencia* al estudio de la innovación tecnológica, Holmquist emplea un ejemplo muy interesante para ilustrar su concepto del *cargo cult design*. Cuenta que, asistiendo a una feria de muestras de equipos de telefonía móvil, cierto ingeniero de telecomunicaciones le informa de que su empresa estaba presentando en el evento el prototipo de un 'teléfono móvil inteligente' presuntamente capaz de detectar el sentido social típico de las situaciones ordinarias en las que pueden hallarse inmersos sus usuarios ('reunión aburridísima', 'sala de cine con la película empezada', 'último bis del concierto', etc.) y actuar autónomamente en consecuencia (cambiando el sonido por la vibración o a la inversa, el bip por la melodía, etc.) Una vez que Lars Erik empezó a interesarse por los detalles concretos del teléfono y a hacer ostentación de su familiaridad con proyectos de investigación paralelos que habían intentado desarrollar productos similares sin haber llegado ni por asomo a obtener resultados tangibles, su colega le reconoció que lo que se mostraba realmente en la vitrina de su stand era simplemente una maqueta del aparato (Holmquist, 2005, p. 49).

El final de esta historieta, empero, no zanja en modo alguno la cuestión, pues se abren aquí más interrogantes de los que se cierran. Así, cierto estudio comparativo sobre la juvenil vida civil de la telefonía móvil en distintas capitales europeas (Lasén, Amparo, 2005), ha mostrado cómo, del empleo de estrategias de aproximación verdaderamente *alternativas* a los protocolos racionales característicos la ciencia cognitiva y la ergonomía para tratar problemas de imaginación ingenieril análogos –así, el diseño de un teléfono móvil "afectivo"–, pueden resultar orientaciones tan sumamente concretas para el diseño de prototipos tecnológicamente viables que a uno le da por pensar si la delgada línea con la que pretende separarse el buen *cargo cult design* del malo no será más bien un conjunto abigarrado de puntos abigarradamente disperso. Polvo rojo.

Monsieur Vorhilon y Míster Smith

> Hallábame a orillas del gran río Tigris. Alcé los ojos y miré, viendo a un varón vestido de lino y con un cinturón de oro puro. Su cuerpo era como de crisólito, su rostro resplandecía como el relámpago, sus ojos eran como brasas de fuego; sus brazos y sus pies parecían de broce bruñido, y el sonido de su voz era como rumor de muchedumbre. (Daniel 10: 4-14).

Más allá de los estudios etnográficos, fenomenológicos o etnometodológicos de la innovación tecnológica, la hipótesis de que toda invención técnica es en realidad producto de un proceso de ingeniería inversa llevado a cabo sobre un objeto encontrado, sea un monolito o un avión de carga, es el correlato de la conocida especulación cienciaficcional del 'paleocontacto', el encontronazo prehistórico entre una multitud de pueblos terrícolas primitivos y diversos grupos de turistas extraterrestres. Los "astronautas antiguos", cuatro décadas después de haberse dado a conocer al mundo a través de los *best-sellers* del periodista e investigador suizo Eric von Däniken, han vuelto a ser el centro de atención de los focos de las televisiones del mundo entero de la mano del Moviento Raeliano Internacional (MRI),

grupo religioso de carácter explícitamente politeista, materialista y fanático de la ciencia, que aboga por el desarrollo de la clonación humana como paso previo para volver a entrar en contacto con los *elohim*, "nuestros padres celestiales", la raza de científicos alienígenas que habría creado, descubierto o inventado la especie humana en un laboratorio experimental de ingeniería genética (Palmer, Susan, 2004, p. 100). Miembros conspicuos de culturas alienígenas míticas cuya característica más sobresaliente consistiría en haber alcanzado, con antelación infinita, un estadío de desarrollo tecnológico tal que, visto desde el punto de vista de cualquier presente tecnológico humano, su logro primordial, el viaje interestelar, la violación de la interdicción de Einstein, el tabú que prohibe navegar a la velocidad de la luz, sólo puede entenderse como una fantasía de ciencia ficción y nunca como una posibilidad técnica realmente factible.[2] En la super megalópolis de los dioses el hombre es un objeto encontrado para el hombre[3], paciente de ingeniería inversa desmontado y vuelto a sintetizar *ex novo* pieza por pieza: imagen por fotograma, sonido por palabra, implante a tejido, humor a droga. Sueño a recuerdo y recuerdo por sueño.

> Cuando vistes con túnica blanca y llevas un gran medallón dorado al cuello y hablas de una nueva religión que incluye elementos contenidos en una canción de Chris de Burgh y en una película de Monty Python, acabas acostumbrándote a que se rían de ti. (Johnston, Ian, 2004).

La canción a que se refiere la cita es un tema de 1975 titulado 'A Spaceman came travelling' ('El visitante que llegó del espacio') en el que el cantautor eléctrico irlandés Chris de Burgh ofrece una versión *new age* del relato de la natividad cristiana inspirada en la teoría de los astronautas antiguos del periodista e investigador suizo Erich von Däniken, entonces muy en boga. La película es *La vida de Brian* (*The Life of Brian*, dirigida por Terry Jones, 1979), legendaria comedia británica sobre las desventuras de un sosias de Jesus de Nazaret, Brian Cohen, quien, en la escena en la que cae desde una torre intentando escapar de los centuriones romanos que le acosan, es recogido al vuelo por una nave espacial pilotada por dos alienígenas verdosos, cableadísimos y completamente neuróticos. ¿Y el personaje que viste la túnica blanca y lleva el medallón de oro al cuello? El tipo es un ciudadano francés nacido Claude Vorhilon en 1946, en la localidad de Ambert, cercana a Vichy (Palmer, 2004, p. 32 y siguientes). Hijo de madre soltera quinceañera e interno desde muy pequeño en un colegio católico, Vorhilon fue durante su juventud un breve ídolo radiofónico de la canción adolescente bajo el nombre artístico de Paul Celler. Apasionado por los coches de carreras, a sus veintipocos años fundó una revista deportiva, *Auto Pop*, como trampolín para lanzarse a competir en *rallyes* y pruebas de velocidad en circuito. Fue en aquel tiempo, diciembre del año 1973, cuando, como consecuencia de una experiencia de contacto alienígena en la tercera fase ocurrida mientras paseaba alrededor del cráter volcánico del Puy de Lassolas, en las inmediaciones de Clermont-Ferrand donde tenía entonces su residencia, Claudio pasó a llamarse Raël.

Ya como Raël, Vorhilon se propuso fundar una nueva religión basada en el culto financiero-sexual a una raza de científicos extraterrestres, los *elohim*, que diseñaron el ADN de los humanos mediante

[2] "Dentro del credo de las religiones ovni toda perfección futura va asociada con la intervención del *deus ex machina* de la técnica; pero la tecnología que tome parte en la solución final estará, respecto de la tecnología actualmente disponible en Occidente, a la misma diferencia exponencial que hoy separa a ésta de las culturas líticas melanesias." (Trompf, Garry, 2004, p. 231).

[3] Ver Harvey Sacks (1963/2003, p. 206) para una teoría del orden social de reminiscencias kafkianas donde los observadores de dicho orden son definidos como "encontradores de lo humano" (*Encounterers* o *E's*).

procedimientos de síntesis bioquímica *in vitro* y tras un largo viaje intragaláctico llegaron a la Tierra hace millones de años para plantar la semilla de la vida inteligente.

Ilustración 4. Su Santidad Raël

Raël tuvo que abandonar Francia en 1993 perseguido a la vez por los agentes de la brigada anti sectas y los de la dirección general de tributos. Refugiado en Canadá, el embajador plenipotenciario, agente inmobiliario y guía turístico de los marcianitos, los vecinos del planeta de al lado que ya viven entre nosotros disimulados, difunde desde entonces los mensajes que recibe de "nuestros padres del espacio exterior" en su cuartel general del complejo UFOland, en Valcourt, cerca de Montreal, a los más de sesenta y cinco mil fieles certificados[4] que la oficina de prensa del MRI decía, en 2004, tener dispersos por el globo.[5]

Original continuador de la tradición nacional francesa de teología positiva inaugurada por Descartes y culminada por Comte, Raël es, sin duda, la estrella filosófica más brillante que ha salido de Francia en los últimos doscientos años. Olvídense de Bergson y Bachelard, Durkheim y Mauss, Sartre y Aron, Levi-Strauss, Lacan y Althusser, Foucault, Deleuze y Derrida, Lyotard, Baudrillard y Virilio, Dupuy, Maffesoli, Bourdieu, Boltanski y el resto, Houellebecq incluido. Cabría sin embargo considerar al filósofo occitano Michel Serres, profesor universitario en París y Stanford, como el San Juan Bautista de la religión raeliana.

> La filosofía tradicional dispone generalmente un dios central, productor, ombligo radiante, sol, origen de los tiempos. Mi filosofía, en cambio, es más bien como un cielo lleno de ángeles que ocultan un poco a Dios: agitados, ebullentes, traviesos, alegres...

[4] Esto es, iniciados ritualmente mediante una liturgia especial denominada “transmisión del plan celular”, especie de bautismo telepático-genético que asegura la inmortalidad. La transmisión del plan celular es un acto a la vez simbólico y científico que se basa en las enseñanzas de los Elhoim de que cada individuo posee un patrón de vibración único determinado por sus cromosomas, que son el sello genético distintivo de cada una de sus células. Los padres celestiales registran las señales así emitidas por cada persona desde su nacimiento a fin de determinar si esa persona es digna de ser recreada, clonada, en su propio planeta. Durante la ceremonia el guía raeliano sirve de antena, a través de su conexión personal con el propio Raël, para transmitir telepáticamente la secuencia codificada de la frecuencia del iniciado a los científicos extraterrestres. Según la señora Nicole Bertrand, obispa raeliana entrevistada por la socióloga Susan Palmer en julio de 1993, se trata más que nada "de un acto de reconocimiento", esto es, la razón por la que la transmisión se hace "a la manera ceremonial" es porque constituye "un acto de reconocimiento de los Elohim como nuestros creadores." (Palmer, 2004, p. 59).

[5] El MRI está implantado actualmente en un total de ochenta y cuatro países, principalmente del área francófona (Francia, Canadá, Bélgica y Suiza), pero también en importantes naciones industrializadas como Italia, EE.UU., Japón y Australia, así como en diversos enclaves de América Latina (México y Chile), África (Burkina Fasso y Costa de Marfil) y Asia (Corea del Sur).

> ruidosos mensajeros que disfrutan de la música, trazan caminos, trasladan rutas, transportan... El mundo en el que nos bañamos es un espacio-tiempo de comunicación. ¿Por qué no hablar entonces de un 'espacio de ángeles', siendo que este término remite a mensajeros, a conjuntos de factores, de transmisiones en trance de pasar, de espacios de pasos? (Serres, 1994, p. 174).[6]

Editor de la versión francesa definitiva de la obra completa de Auguste Comte, Serres se reivindica al tiempo recuperador de "la herencia silenciosa de los cátaros" (Serres, 1994, p. 35).[7] En sociedad con quien fuera su profesor en la École Normale Superieure de la Rue d'Ulm, y posteriormente su colega y amigo, el también filósofo Michel Foucault, que logrará abandonar aquel sombrío paisaje lávico[8] un par de años antes, Serres enseñó durante una década, entre 1958 y 1968, en el departamento de filosofía de la Universidad de Clermont-Ferrand. Tras haber iniciado a toda una generación de jóvenes provincianos, impresionables y temerosos (Eribon, Didier, 1992, p. 192), en el estudio de los arcanos politeistas de un biocosmos hermético poblado de 'mensajeros divinos'[9] revelado a los hombres a través de la historia positiva de las ciencias, el oscuro profesor de la cabellera blanca fue llamado de vuelta a la metrópolis en la inminencia de la revelación alienígena de Raël en el Puy de Lassolas.[10]

Habiendo llegado con los años a la conclusión de que "Hiroshima es el único objeto de mi filosofía" (Serres, 1994, p. 29), parece en cualquier caso plausible que el filósofo neo comtiano por excelencia aliente, aunque sólo sea en la intimidad, los esfuerzos publicitarios del Movimiento Raeliano Internacional para promover la adopción, por parte de la organización de las Naciones Unidas, de un calendario sagrado universal que sitúa el año cero de la nueva era común en el 1945 del tiempo cristiano al objeto de conmemorar la fecha del acontecimiento histórico que los raelianos consideran hecho fundacional de la era actual de la humanidad: el arrasamiento atómico de la ciudad japonesa de Hiroshima perpetrado por la aviación de los EE.UU. en el epílogo de la II Guerra Mundial).[11] Sea como fuere, el caso es que la vidaieril y la obra de Raël está, en cuanto a solidez metafísica, levedad narrativa

[6] "Al igual que los ángeles, los seres del espacio exterior suelen ser descritos como seres superiores de otro mundo hechos de pura luz y que actúan como mensajeros, comunicando principios divinos o leyes cósmicas." (Wojcik, Daniel, 2004, p. 284).

[7] El movimiento de los cátaros franceses (s. XII), el más importante rebrote medieval de la antigua tradición gnóstica, fue brutalmente reprimido por Roma: la campaña de exterminio dirigida por el Papa Inocencio III duró catorce años y en ella murieron alrededor de medio millón de personas. El gnosticismo cristiano, que pervive en el mundo actual bajo los más variados disfraces –desde la filosofía heideggeriana (Jonas, Hans, 1963, pp. 320-340) a la tecnocracia ingenieril (Noble, 1999)–, constituye, remezclas teosóficas de por medio, el principal pilar teológico de las religiones ovni (Partridge, Christopher, 2003, pp. 7 y siguientes).

[8] "En aquellos años, la Universidad de Clermont cab[ía] por entero en un edificio de piedra blanca de la avenida Carnot, junto al liceo Blaise Pascal, donde Bergson ejerció de profesor. El edificio fue construido en 1936, y se parece, imperativos de la época, a un Palacio de Chaillot de tamaño reducido. Las fachadas interiores son más bien tristonas: una vez en el patio, todo es mohino, sombrío, como cubierto por ese polvillo negro que parece cubrir gran parte de la ciudad, con su catedral de piedra negra, sus casas blancuzcas adornadas con cornisas negras de lava de Volvic, lo que les da un aspecto de "esquela mortuoria", como dirá Foucault cuando las vea por primera vez." (Eribon, 1992, p. 180).

[9] Serres (1999) sostiene que los mensajeros celestiales han descendido ya al nivel de las anti-ciudades aeroportuarias transubstanciados como pasajeros, azafatas, pilotos, controladores, personal de mantenimiento, mozos de maletas, conductores, equipos médicos, vigilantes jurados, vendedores, encuestadores, guías, enlaces, intermediarios transmisores de toda suerte y naturaleza (vientos, corrientes, turbulencias, chorros, erupciones) que conectan cada singularidad local con la globalidad planetaria.

[10] Serres fue solicitado por Foucault en 1969 para participar en el famoso experimento pedagógico-político del campus de Vincennes (Eribon, 1992, p. 250).

e intensidad profética, a años luz de éstos y aquéllos académicos e intelectuales, ciudadanos compatriotas. También en potencia publicitaria, solvencia crediticia, creatividad artística, magnetismo sexual, indiferencia politológica, atracción mediática, practicidad técnica e inspiración humorística Raël es el más *grand* de todos éstos.[12] Veamos cómo –y no por qué– podría esto ser así.

El antihéroe que narra en primera persona la historia sin historia con la que dio su primer pelotazo mediático el escritor francés Michel Houellebecq, penúltimo *auteur* cobaya de la industria editorial parisina, es un cuarentón que ejerce en el mercado libre como ingeniero informático y consultor de gestión empresarial en materia de nuevas tecnologías de la información (Houellebecq, 1999). Desde la desolada atalaya profesional del neotécnico informático *freelance*, Michel vive el desbordamiento depresivo del absurdo kafkiano de la existencia puramente burocrática, exacerbado por las nuevas modas lúdico-estratégicas de competitividad comercial, como "ampliación del campo de batalla" de la liberación sexual hasta su cima paroxística: el cóctel paradójico de *hardcore cybersex* y tiritos de 'coca' o, muchísimo mejor, bombitas de clorhidrato de fluoxetina (Prozac®) que, además de ser fármaco legal y aún fiscalmente subvencionado, aumenta la productividad inhibiendo el orgasmo (Kramer, Peter 1994, p. 354).

Nuestro funcionarial agrónomo post literasta salpicará después el discurso del protagonista (un cruce de físico cuántico e ingeniero genético que descubre la fórmula de la inmortalidad) de su siguiente *grand ouvre* con citas escogidas del *Catecismo positivista* de Auguste Comte (Houellebecq, 1998). Las semillas masónicas ocultas en el proceso de institucionalización, en la Francia de principios del siglo XIX, del sistema moderno de educación superior de los ingenieros civiles, germinaron doctrinalmente en la "empresa sociológica formativa" del positivismo comtiano (Noble, David, 1999, pp. 104-110). También la biología molecular y la ingeniería genética modernas se entienden a la perfección como parte del núcleo central del proyecto de futuro del apocalipticismo judeo cristiano, siempre a la búsqueda de la perfección y la inmortalidad humanas (Noble, 1999, pp. 211*ss*). La divina hazaña de la clonación en humanos, la reproducción asexuada de hombres y mujeres es, por tanto, el triple personaje central de (a) la epopeya biotecnológica occidental, (b) la religión de la carga tecnocientífica en su apogeo económico extraterrestre y (c) la novela *La posibilidad de una isla* (2005) del renegado *rationnaliste* e hispanófilo Michel Houellebecq, bisnieto salidísimo de Julio Verne, en la que cierta secta religiosa *new age*, la iglesia ovni de los elohimitas liderada por el profeta Azrael, encarna la quintaesencia suprema de la estirpe positivista, el último curso de estudios de la francmasonería ingenieril que se enseña en la École de Ponts et Chauseés, la École des Mines y la École Polytechnique.

[11] Las fechas del calendario raeliano se escriben, entonces, no como a.C. o d.C. (antes / después de Cristo) sino como a.H. y d.H.: antes y después de Hiroshima (Palmer, 2004, p. 40). En cuanto al discípulo más famoso de la reencarnación atlántica del Maestro de Justicia de los antiguos qumramitas, el travieso profesor Bruno Latour, sociólogo de la ciencia que fue de la École Nationale Superieure des Mines de París, podríamos catalogarlo simpáticamente como una especie de diputado tránsfuga en el distrito capitalino de esta primera encanarción histórica de la Iglesia Positivista de la Francofonía Mundial: el *raelianisme*. Si puestos realmente en situación de contacto alienígena, puede imaginárselo alternativamente como la versión *joker* del doctor Lacombe, el científico protagonista de *Encuentros en la tercera fase*, la famosa *pinícula* de Steven Spielberg (1977). Como un François Truffaut ridículo, Latour vuelve a solicitar al mando militar americano que dirige las operaciones de turno que reconsidere la cuestión: "Créame, Mayor Walsh, ¡se trata de un acontecimiento sociológico!". Para la exégesis latouriana del pensamiento de Serres véase Latour (1987). Otto Berz (1996, p. 282) conjetura que el primo de Jesús de Nazaret, Juan el Bautista, podría ser el personaje central de los Manuscritos del Mar Muerto. Sobre la condición alienígena como modelo ideal-típico de la extrañeza científica vid. Izquierdo (2009c).

[12] Tal vez el único a su altura en alguno o varios de estos aspectos sea otro *intellectuel* maravillosamente *pop* como el geómetra Benoît Mandelbrot, el célebre 'fractalista' (Izquierdo, 1998).

Desde la óptica, tan netamente comtiana ella misma, de la sociología empírica de los nuevos movimientos religiosos, el *raelianisme* real, histórica y oficialmente inscrito como Movimiento Raeliano Internacional (MRI) en registros ministeriales de medio mundo, ha sido descifrado como "una versión extrema del existencialismo liberal de la contracultura francesa de la década de 1970" (Palmer, 2004, p. 136), cultivo en placa de Petri de la podredumbre positivista del espíritu y las relaciones íntimas que sale tan bien retratado en *Las partículas elementales*. Y aunque al *raelianisme* le viene como anillo al dedo la aguda observación de cierto autorizado comentarista a propósito del credo positivista predicado por San Auguste Comte –que, si bien hay muchos elementos en la nueva religión que se prestan a la sonrisa, "no todo en ella es igualmente ridículo" (Bourdeau, Michel, 2003, pp. 121-122)–, lo cierto es que la solución original de Comte al problema de cómo conservar la autoridad y el orden jerárquicos en una sociedad amenazada por la negatividad metafísica –el padre de la "Sociología" se las tuvo particularmente tiesas con las "filosofías subjetivistas" del anarquismo romántico *á la* Nietzsche/Bakunin y el utilitarismo *camp* de Mandeville y Adam Smith (Bilbao, Andrés, 1982)– sigue proyectando su larga sombra depresiva sobre los delirios de grandeza tecnocientífica ampliada de gente tan aparentemente desenfadada como ésta (Houellebecq, 2005).

Examinada desde otro ángulo, la extravagante comunidad de práctica ufológica de Monsieur Vorhilon puede ser interpretada también como la distintiva versión francesa, variante Clermont-Ferrand, de la victoriosa literalidad yanqui que, desde mediados del siglo XIX, viene sosteniendo que los dioses que en la noche de los tiempos sembraron las semillas de vida inteligente sobre nuestro planeta perdido, serían una raza de seres extraterrestres *retornados* a la tierra en largo viaje interestelar desde legendarias constelaciones galácticas (Sirio, Orión) –o bien en excursión de un día desde campamentos base en alguna oscura luna jupiteriana como Ganímedes o Europa–. En efecto, el elemento central de la prédica del profeta de novela (Azrael/Raël) es la creencia, distintivamente milenarista (Cohn, Norman, 1957/1985), de que, tras eones de espera, nuestros creadores alienígenas, los así llamados *elohim*[13], estarían tratando justamente ahora, en este principio del tercer milenio cristiano, de volver a ponerse en contacto con un grupo selecto de criaturas elegidas –"los santos de los últimos días", esto es, los adeptos de la secta– para hacerles graciosa donación de las técnicas de ingeniería genética que harían posible la clonación en humanos.

Campamento base empresarial, confían, de la inmortalidad física.[14] Fundada sobre el dogma de la realidad de una pluralidad de dioses que en origen fueron hombres y mujeres de carne y hueso, la peculiar escatología de los raelianos tiene también un claro ascendente mormón. A bote pronto puede definirse a los mormones como un cruce de liberalismo masónico *cum* comunismo ladrillismo y de ética económica única y distintivamente estadounidense. En la crónica de un viaje realizado durante 1888-1889 por diversos archipiélagos polinesios, Robert Louis Stevenson menciona ya la presencia de fieles

[13] Siglo y cuarto antes del advenimiento de Claude Vorhilon, Joseph Smith encontró también fascinante que *elohim* fuese un término plural en hebreo antiguo (Ostling y Ostling, 1999, p. 11).

[14] El brazo ejecutor del credo científico realiano en la esfera mediática de las finanzas mundiales ha sido la firma Valiant Venture Ltd., con sedes en Canadá y EE.UU., fundada en 1997, al mes de hacerse pública la clonación de la oveja Dolly por los científicos del Instituto Roslin de Escocia, y su división comercial, Clonaid (Palmer, 2004, pp. 180-194). Cinco años después, en la navidad de 2002, la doctora-sacerdotisa raeliana Brigitte Boisselier, consejera delegada de Clonaid, anunció al mundo en una conferencia de prensa organizada en el hotel Holiday Inn de Hollywood, Florida, que el equipo secreto de ingenieros genéticos contratados por su empresa acababa de concluir con éxito la operación de producir el primer clon humano: un bebe muy presunto de nombre Eva. Boisselier dirige desde entonces otro proyecto para diseñar una máquina que acelere el crecimiento de clones: el "babytron" (Palmer, 2004, p. 24).

mormones "de la siembra temprana" (smithianos) en las islas Tuamotu. "El elemento mistérico es la atracción principal de la iglesia mormona", reflexionaba el escritor escocés a la vez que observaba agudamente que la religión de Smith traía en su cargamento:

> [A]lgunas de las situaciones de la francmasonería de mi patria y ofrece al converso algo de ese regocijo propio de la aventura. Ciertamente están asociados otros atractivos. El perpétuo rebautismo, con la sucesión de fiestas bautismales es, tanto por el lado social como por el espiritual, un rasgo encantador. (Stevenson, 1984/2005, pp. 207-209).

Por su parte, un experto en crítica literaria de los textos sagrados de las religiones americanas ha observado que:

> [E]l gnosticismo de Smith invierte la antigua variante y celebra lo que McMurrin describe como un Dios trabajador, modelo adecuado para los mormones quienes, desde sus inicios hasta la actualidad, han sido tal vez el pueblo más industrioso del continente. (Bloom, Harold, 1994, p. 123).

En el año 1999 la iglesia mormona se hallaba inmersa "en una fiebre constructora de proporciones históricas, como parte de un intento de ponerse al día con el explosivo crecimiento global de su feligresía." (Ostling, Richard y Ostling, Joan, 1999, p. 118). Los mormones construían entonces a un ritmo de 350 centros de reunión o capillas cada año, además de proyectos para cien templos operativos. Fuera del continente americano, las islas del Pacífico Sur ofrecen la más antigua y fecunda tierra de promisión para la iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. Los mormones comenzaron inmediatamente a predicar en Hawai y Samoa y construyeron sus primeras misiones en el último tercio del siglo XIX. A finales del pasado siglo XX el impacto inmobiliario de la expansión mormona había alcanzado ya niveles de paroxismo brutalista en Hawai, donde bajo el paraguas empresarial de Hawaii Reserves Inc., los mormones gestionaban una ingente cantidad de proyectos extensivos de desarrollo turístico-inmobiliario –incluido un gigantesco parque temático, el Polynesian Cultural Center, a cincuenta kilómetros de Waikiki– con notable impacto en la economía global de todo el archipiélago (Ostling y Ostling, 1999, p. 123).

La creencia mormona en la corporeidad humana de Dios Padre procede de una famosa revelación que tuvo Joseph Smith Jr., el primer profeta y presidente de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días, en 1843, poco antes de morir asesinado, y que fijó por escrito en el parágrafo 130:22 del otro texto sagrado de la gran religión americana, la *Doctrina y Alianzas* (Ostling y Ostling, 2004, p. 10). Algunos años después de la publicación, en 1830, del *Libro de Mormón*, que registraba el trato antiguo del Dios de Israel con los aborígenes precolombinos de las Américas, el profeta "alcanzó a poseer" –como dicen elegantemente los cronistas mormones, aunque al parecer lo adquirió de unos buhoneros junto con una par de momias de pega– cierto papiro envejecido escrito en “egipcio arcaico” que declaró luego haber traducido bajo inspiración divina. La traducción –inglesa– de Smith se plasmó en dos nuevos volúmenes de escritura sagrada, Libro de Abraham y Libro de Moisés, que se recogen ahora en *La perla de gran precio*, tercer pilar de escritura sagrada de los Santos de los Últimos Días tras el *Libro de Mormón* y la *Doctrina y pactos*. Es el libro mormón de Moisés el que contiene la versión original extendida del texto del Génesis en la que se promete a América la gloria final. En el libro hebreo original (bueno, original, original...) del Génesis se cuenta la historia de Enoc, el señor que hace la séptima de las generaciones que descienden por línea directa de Adán, de quien se dice por escrito que “caminó

con Dios y luego ya no fue más, pues Dios se lo llevó" (Gen. 5:24).[15] No sabemos, leyendo lo que sigue en el capítulo primero y más sagrado de la Torá, qué más fue de él, simplemente "Dios se lo llevó". Pero allí donde el Antiguo Testamento ya no dice más, el Libro de Moisés de Smith añade un montón de cosas nuevas: los capítulos 6 y 7 del libro mormón de Moisés cuentan en detalle la vida de Enoc.

Según el profeta Smith, Enoc recibió una revelación divina sobre la historia de la Tierra, que incluía la futura venida de Cristo y la redención de los pecados. Enoc predicó su evangelio entre las naciones, llamando a las gentes al arrepentimiento, y construyó en su tiempo una ciudad a la que bautizó "La Ciudad de lo Sagrado, y aún Sion". Éste fue el lugar donde florecieron las verdaderas semillas del primer hombre, Adán, y desde allí los Santos de los Últimos Días han de esperar su vuelta.[16] Cuando todos los habitantes de la ciudad de Sion "llegaron a ser justos" decidió Dios bendecir a esas gentes de una manera muy especial. Llevando hasta sus últimas consecuencias el relato del Génesis, que dice sólo que a Enoc se lo llevó Dios, el libro mormón de Moisés afirma que la ciudad de Enoc fue sustraída por Dios de la faz de la tierra.

> Y Enoc y toda su gente caminaron con Dios, y Él habitó en medio de Sion; y pasó luego que Sion ya no estuvo más, pues Dios la acogió en su seno; y desde entonces dice el dicho que 'Sion ha volado.'

La ciudad al completo, incluyendo casas, granjas, campos, ganado y personas, fue "trasladada": abducida de la superficie terrestre (Bracht, John, 1990, pp. 104-106). Ejerciendo el poder ritual más pura y estrictamente sacerdotal, el de la *traslación* (la expresión inglesa *translation* significa a la vez traslación y traducción), Enoc fue capaz de transformarse a sí mismo, a su tribu y a su ciudad para alcanzar la experiencia extática de elevarse por encima de la superficie terrestre y adentrarse a través del espacio interplanetario. En los comentarios al Libro de Moisés de Joseph Smith publicados en 1962 por cierto estudioso eclesiástico de su doctrina, se afirma que

> En el año 2.948 antes de Cristo, cuando Enoc contaba 430 años de edad, él y la entera población de la ciudad de Sion fueron tomados de la superficie de la tierra y transportados a otro planeta. La aceleración del viaje produjo una sorprendente metamorfosis física gracias a la cual las semillas de la muerte quedaron neutralizadas dentro de ellos y sus cuerpos sometidos a un sistema de leyes físicas superiores. (W.C. Skousen, *The First Two Thousand Years*, Salt Lake City, 1962, 191, cit. en Bracht, 1990, p. 106).

Estiman también los exegetas mormones que éste más extraordinario de los sucesos de la historia terrestre debió ocurrir allá cuando la civilización sumeria comenzaba a resplandecer en la vega baja del valle del Tigris y el Eúfrates, el mismo período (entre el 3.200 y el 2.700 a.C.) que abarcan las primeras dos dinastías del antiguo Egipto. Enoc y los suyos se convirtieron así en mensajeros de Dios.

[15] Parece también claro en Smith el contacto con y la influencia del llamado 'Misticismo de Metatrón', la más importante desviación esotérica de la corriente principal de la mística de la Merkabá (siglos I a.C. - X d.C.), la más primitiva aliteración mágica de las escrituras sagradas del pueblo judío (Scholem, Gershom, 1995, pp. 88-91).

[16] Precisamente, la superación de Cristo en el culto a Adán, entendido como anhelo milenarista de retorno a un primitivismo sensualista e impecablemente amoral, es uno de los temas distintivos de las herejías libertino-espiritualistas que proliferaron dentro de la cristiandad europea durante el medievo (Cohn, 1957/1985, pp. 179-180). Algunos de aquellos *prophetae* –los líderes carismáticos de los movimientos místico anarquistas– llegaban a presentarse a sus fieles como un Segundo Adán.

Los mercuriales ‘ángeles tecnológicos’ de Enoc ocupan desde entonces los ministerios "correspondientes" (Transportes y Comunicaciones, Información y Turismo) dentro del gobierno real, divino y universal, que rige inmemorial sobre las poblaciones de otros planetas y lejanas galaxias, "cuerpos terrestres celestes" todos. Cuando llegue la hora última del último día, cuando se inicie la fase final de la edad presente, la “porción removida” de nuestro planeta, con Enoc de nuevo al frente de los suyos, regresará a su hogar –América, que Dios la bendiga– tras un largo viaje interestelar, volviendo a entrar en la órbita terrestre y aterrizando en el lugar exacto que ocupara en la antigüedad. O bien sus primos de aquí, o sea de Salt Lake City, ya habrán conseguido urbanizar el terreno que quedó baldío tras la abducción para construirles una embajada de recepción a las señoras ministras angelicales del ramo de la fantasmática de la riqueza, la cinética de los fantasmas.

El *lobby* mormón de la NASA [*National Aeronatic and Space Agency*, la oficina de aeronáutica espacial de los EE.UU.] ya ha empezado por si las moscas a tomar cartas en el asunto de ponerse a buscar, pero ya, por el es, los suaves colores de los sillones esponjosos, los centros de flores gélidas en jarroncillspacio interestelar, a los habitantes de la ciudad perdida de Sion, primitos venidos a más durante el extravío.

> James Fletcher, que fue administrador de la NASA durante dos mandatos [elegido por primera vez en 1971], fue un miembro devoto de la iglesia de los Santos de los Últimos Días (mormones). [...] Debido a sus creencias acercs, los suaves colores de los sillones esponjosos, los centros de flores gélidas en jarroncilla de la existencia de una pluralidad de mundos, Fletcher potenció firmemente los programas espaciales cuyo objetivo era la búsqueda de inteligencia extraterrestre, como la misión Viking a Marte y el programa SETI (*Search for Extraterrestrial Intelligence* s, los suaves colores de los sillones esponjosos, los centros de flores gélidas en jarroncill[Búsqueda de inteligencia extraterrestre]). (Noble, 1999, p. 165).

Un curioso descubrimiento de la rememoración personal hace aquí al caso: fines del verano de 2006, ojeando un folleto informativo desplegable que me ofrecieron en la recepción del Templo de Madrid de la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días. El folleto, dirigido exclusivamente a los fieles, viene ilustrado con varias fotografías en color de las salas interiores más significativas del gran Templo Mormón de Moratalaz: la Sala de novias, la Sala de investiduras, la Sala de sellamientos, la Sala celestial, la Sala de espera. La visión de la decoración neoclásica de estas habitaciones –la forma de las sillas, su madera blanquísima y el tapizado de sus respaldos y asientos con un estampado de motivos florales levísimos, las mesas semicirculares nacaradas, los grandes espejos y el oropel de sus marcos, los suaves colores de los sillones esponjosos, los centros de flores gélidas en jarroncillos de cristal, las alfombras de despacho, las lámparas de araña...– me trae al momento a la memoria la decoración del cuarto –la sala de espera de más allá del infinito– en el que el astronauta Bowman de *2001, una odisea en el espacio*, experimenta la metamorfosis de su desdoblamiento en anciano tembloroso antes de reencarnarse en feto biocósmico próximamente en sus pantallas. De hecho me parece hipotéticamente plausible que el director y el escenógrafo del filme se pusieran de acuerdo para identificar la estética de ciencia ficción de una habitación presuntamente localizada más allá del tiempo y el espacio finitos, con la decoración de las salas de los grandes templos mormones americanos de los años 50 del pasado siglo, gloria del diseño neo religioso. La visión onírica de la ‘Sala de espera de más allá del infinito’ tiene, sin embargo, muchas formas posibles. Unos años antes de Kubrick, había sido fotografiada por el video

artista Chris Marker como la ominosa terminal de embarque aeroportuaria de su filme *La jetée* (1962) (vid. Marker, 1962/2008).[17]

Ilustración 5. Templo Mormón de Madrid: sala de sellamientos, sala celestial y sala de espera

Ilustración 6. *La Jetée* : sala de embarque ominosa

Ilustración 7. *2001, una odisea en* el *espacio*: sala de espera más allá del infinito

En agosto de 1997 abrió sus puertas al público el que era hasta hace poco el más grande museo ufológico abierto al público, UFOland, sito en Le Jardin du Prophète, una finca de 15.000 hectáreas propiedad del MRI en Valcourt, Quebec, a dos horas en coche desde Montreal. Según explicaba a los

[17] El sueño colectivo recurrente de la terminal de embarque (de autobuses, ferroviaria, portuaria, aeroportuaria) es expresión encriptada del miedo a la muerte en la cultura contemporánea. El psicólogo transpersonal Stanislav Grof, pionero de la terapia psiquedélica con enfermos terminales, refiere el caso de Joan, una mujer de 42 años, madre de cuatro niños, a la que se le había diagnosticado un carcinoma maligno. Habiéndosele administrado, en contexto terapéutico, una dosis alta de LSD, la mujer tuvo una larga visión que comenzaba con una escena donde se veía a sí misma esperando junto con un grupo de personas en la sala de embarque de un aeropuerto de ciencia-ficción (Grof, 2002, pp. 333-334). Por su parte, en las líneas finales de su autobiografía, el biólogo británico James Lovelock cita a un amigo suyo, octogenario, que ha soñado varias veces que aguarda en la sala de espera la llegada de un vuelo que habrá de llevarlo a ninguna parte (Lovelock, 2006, p. 546).

visitantes su director, Michel Beluet, en octubre de 2000, UFOland es "un centro de interpretación del fenómeno ovni y en particular del mensaje del profeta Raël." (Palmer, 2004, p. 65). A la entrada del museo pueden verse un modelo del ovni que visitó a Raël en 1973, la réplica 'más grande del mundo' de la estructura helicoidal del ADN cromosómico, y una maqueta a escala de la embajada de los Elohim. Se trata de un edificio blanco con forma de anillos comunicados por largos vestíbulos que tiene sala de conferencias, cámaras de descontaminación, un hotel para los extraterrestres y un lujoso cenador para las recepciones de los alienígenas a sus invitados.[18] En el resto de las salas del museo se podían ver presentaciones audiovisuales de los mensajes de Raël y vídeos relativos a avistamientos de ovnis y teorías conspiratorias del papel de los militares en el ocultamiento de estos hechos. Mediante fotografías y maquetas se tematizaba también el fenómeno de los grandes círculos dibujados en los campos de cultivo ingleses, la ciencia de la robótica y la estructura del ADN humano. La teoría de los astronautas antiguos de von Däniken estaba por supuesto presente en el museo raeliano donde se había reconstruido el interior de una pirámide del antiguo Egipto. En las salas finales del recorrido el turista podía acceder al interior de una célula humana aumentada doscientas mil veces, deambular por otro modelo a escala del sistema solar, ver un documental que explicaba el concepto de infinidad y acabar la visita inspeccionando paneles expuestos con documentos y gráficos que intentaban desmontar la teoría darwinista de la evolución y celebrar los rápidos avances de la ingeniería genética y las técnicas de clonación de embriones. A pesar de este despliegue de nuevo arte museístico, el parque temático UFOland hubo de cerrar sus puertas al público en 2001 por falta de visitantes. Al parecer el pazo de Valcourt queda demasiado lejos de la ciudad de Montreal, que es donde habita el grueso de la feligresía raeliana. Podría ser también –murmuran entre dientes los mayores– que los profetas *cargo* de hoy día tienen demasiada prisa. El teatrillo de los grandes negocios religiosos ni se monta de la noche a la mañana ni puede abrir sus puertas al público al día siguiente de inaugurado. Tiene que pasar El Tiempo.

Los más insignes precursores de nuestros actuales adoradores de los platillos volantes, los decimonónicos mormones americanos, tardaron más de sesenta años en normalizar turísticamente sus relaciones, en ocasiones difíciles y aún trágicas, con los gentiles. Pero aunque hubo que esperar hasta 1902 para ver abierto el primer quiosco de información turística en la Temple Square de Salt Lake City, ese mismo año las visitas guiadas a la catedral ascendieron a 150.000. Hoy millones de turistas visitan la capital de Utah atraídos por su historia y arquitectura religiosas (Ostling y Ostling, 1999, pp. 90-91).

III. Ángeles de Berlanga

Ya te darás cuenta
de que todo esto es un montaje
así que rieté mientras puedas
pero recuerda que la última carcajada
será a costa tuya.
(De la canción 'Always look on the bright side of life', Eric Idle)

[18] El MRI llegó a solicitar formalmente al gobierno de Israel una concesión de terrenos en las cercanías de Jerusalén y permiso para construir en ellos este primer gran complejo proyectado del turismo galáctico, la embajada extraterrestre, pero obtuvieron una respuesta negativa. El obispo raeliano de Israel, un judío israelí de origen marroquí de nombre León Mellul que se ganaba la vida como gerente de una cadena de hoteles, envío en noviembre de 1993 una carta al primer ministro israelí quien le contestó al mes siguiente que no le era posible acceder a la petición de concesión de tierras de los raelianos (Palmer, 2004, p. 89).

Es sabido que los fenómenos de apariciones de vírgenes, ángeles, santos y arcángeles constituyen la forma canónica (católica) del modelo tradicional de la visita extraterrestre.[19] Partiendo del trabajo pionero publicado en 1958 por el psiquiatra suizo Carl G. Jung, son numerosas las investigaciones contemporáneas dedicadas a poner de manifiesto las múltiples similitudes que existen entre las creencias y las historias de contactos alienígenas y los relatos previos sobre la intervención de entidades sobrenaturales asociados con la tradición judeo cristiana de los ángeles (Jung, 1958/2001). Lo que no es tan sabido es que para la estricta mentalidad materialista del fiel cargoista, la espiritualidad religiosa de las apariciones marianas / contactos alienígenas y los negocios dramatúrgico-cinemático-publicitarios del turismo intergaláctico son una y la misma cosa: la fórmula alquímica maestra para transustanciar un lugar perdido cualquiera –Lourdes, Tanna, Fontecilla, Valdemorillo del Moncayo, Benidorm, el planeta Tierra– en centro del universo.[20] Claro que, como ocurre con toda fórmula mágica *en uso* –la ciencia de la negociación bursátil es el mejor de los ejemplos– la eventual validación práctica de este 'método cargoista de creación de riquezas' supone, paradójicamente, su propia refutación.[21] La trágica historia del

[19] "El padre Ramón Peris de la Calzada expone una teoría que demuestra –dice– la verdad histórica de los Santos Evangelios; el ángel de la Anunciación era un extraterrestre, la Virgen María fue visitada por hombres de otro planeta e inseminada artificialmente, por lo que concibió siendo virgen antes del parto, en el parto y después del parto. En su opinión, los extraterrestres de la Anunciación eran poseedores de cualidades muy superiores a las de los humanos terrestres. Esto justifica todo lo que de misterioso hay en el Advenimiento de Nuestro Señor Jesucristo; los Reyes Magos eran extraterrestres, enviados a comprobar el resultado del experimento y a dotar al niño de ciertos recursos o poderes, la estrella no los guiaba, iba tras ellos, era su nave espacial, los poderes heredados genéticamente y los recibidos en el portal de Belén, permitieron al Señor hacer milagros, ser un niño sabio que asombraba a los doctores y, finalmente, resucitar, elevarse sobre la muchedumbre y volver con el Padre, esto es, ir en una nave al planeta de donde procedía por línea paterna. Hasta la Sábana Santa queda así explicada. El Nuevo Testamento se inicia con una sucesión de hechos que sólo son sobrenaturales según la medida terrestre. Aunque el padre Peris cree que todo cuanto expone es producto de una revelación del Espíritu Santo, por Quien fue visitado durante la celebración de la Eucaristía en el convento de las Madres Marquitas, esta pueril y escandalosa teoría fue expuesta repetidamente con anterioridad por aficionados a las historias de ovnis y marcianos." (Palomino, Ángel, 1987, p. 164). En tiempos recientes, las visiones de Nuestra Señora Aparecida han acabado incluso compitiendo con esta variante 'tecno' de los éxtasis proféticos cristianos –los marcianitos– por un mismo nicho en el corazón de las gentes. "¡Anda, anda! ¡Qué *Gospa* [Virgen] ni que ocho cuartos! ¡Habrá sido un platillo volante o una luz de esas!", protestó cierto vecino de Bijakovici, pedanía de Medjugorje, en la Bosnia-Herzegovina, muy cerquita del hoy tristemente famoso polvorín étnico de Móstar, cuando, en la noche de San Juan de 1981, oyó que unas mocosas del pueblo acababan de ver a la virgen en lo alto de una colina junto al camino de Cilici, cit. en Elizabeth Claverie (2003, p. 111).

[20] Hasta donde se me alcanza –y mejorando en mucho tentativas tan loables y plastas como el proyecto de Michel Serres de convertir a los ángeles tecnológicos jungianos en los protagonistas del teatro de las prisas aeroportuarias– quien mejor y más a fondo ha explorado la enigmática intuición de aquel influyente psicoanalista suizo que fuera discípulo amado-odiado de Salomón Freud ha sido el filósofo y músico mallorquín Joan Miquel Oliver (Sóller, 1974) en su disco-libro *Taxi* (Barcelona, Blau-Discmedi, 2004). Dividido en cuatro partes ('Dos souvenirs de la Terra', 'Recital del robot i l'astronauta', 'Viatges i postals de la Terra' y 'Gran final l'Hotel Galaxi') el ensayo de este genio balear es al tiempo el libreto de la obra multimedia del mismo título publicada por el conjunto musical Antònia Font, en el que Oliver ejerce como compositor, letrista, guitarrista y productor.

[21] "¿Espiritualidad? Gritaba yo internamente al contemplar aquella juventud que salía de los bares ebria de cerveza y descontrol. Las mujeres medio desnudas invocando al dios Baco con unos gritos estentóreos que provocan la risa y el desprecio hasta de sus mismos acompañantes. Y en el fondo de aquellas calles, más allá de la baraúnda de energúmenos sedientos de más y más, las luces doblemente grotescas que pululan en las fachadas de aquellas casas sólo habitadas por ruidos y músicas sin alma y sin nombre. ¿Espiritualidad? Uno se pregunta mientras alarga la mirada e intuye que más allá a lo lejos de la playa sucederá lo mismo que aquí cerca; otros bares, otros pubs... y más allá de donde uno alcanza la vista, y en todas las plazas y en todos los lugares turísticos etc. las mismas cosas y la misma realidad. ¿Espiritualidad? Y una voz dentro que dice: también sobre la basura y sobre una montaña de estriércol puede caer el rocío y verse cubierta de la fragancia de una flor que precisamente brotó allí." (Salom, Antonio, 2006, p. 19). El autor de estas líneas era, en el momento de escribirlas, rector de la parroquia de Santa Ponça, localidad turística emblemática de la costa mallorquina. Estas otras fueron escritas por Monseñor Jacques Perrier, obispo de Tarbes-Lourdes, con motivo del jubileo de los 150 años de edad del testimonio de la niña Bernadette Souborious sobre las apariciones de una misteriosa 'Señora' en la gruta de Massabielle, p. "La ciudad [de Lourdes] o al menos su parte baja ofrece [a los peregrinos] numerosos hoteles y comercios. Desde hace

pastorcillo alemán Hans Böhm, conocido como el 'Tambor de Niklaushausen', quien en el año 1476 declaró que se le había aparecido la Virgen María y le había ordenado abandonar su vida anterior para predicar al orbe su mensaje profético, proporciona un ejemplo proverbial (Cohn, 1957/1985, pp. 226-233). El examen de un extraño suceso paralelo, ocurrido cinco siglos después en el sur de Europa, nos servirá de sutil contraste para mostrar hasta qué extremos intrincados de inspiración reflexiva, reelaboración paródica y efectividad vicaria ha llegado el pensamiento cargoista en nuestros días. Se trata de la pequeña historia –poco menos que una anécdota, prácticamente sólo una ficción– de cómo se rodó la película *Los jueves, milagro* (1957), bajo la dirección de Luís G. Berlanga, cinemático hispánico continuador de la eximia obra estético-política del dramaturgo alicantino Carlos Arniches (1866-1943).

Espoleado por el detonante inicial de una curiosa historieta recogida de su propio entorno familiar (el relato que le hicieron al director su madre y su tía de su visita a un pueblo de Castellón para presenciar una supuesta aparición de la Virgen María) y para ver de dar con un argumento original para el guión de un nuevo filme, el así llamado "sociólogo que mejor se mete el dedo en la nariz" probó un eficaz método de encuesta que consiste en componer un anecdotario temático, recopilando "a la buena de Dios y con criterios cambiantes, sesgados y totalmente opacos para uno mismo" curiosidades noticiosas publicadas en la prensa a lo largo de período de tiempo extenso pero indeterminado. El hilo conductor del anecdotario periodístico eran aquí una serie de casos, al parecer muy frecuentes en la cuenca europea del Mediterráneo durante la década de 1950 en la estela del exitoso ejemplo de Fátima, de apariciones marianas *fraudulentas* (!), esto es, no reconocidas oficialmente por la iglesia, así como las historias de presuntos milagros milagrosos obrados por santos menores y vírgenes dispersas.[22] Estrenada en Italia como *Arrivederci, Dimas*, el título español de la película (*Los jueves, milagro*) parece haber sido un intento expreso de guiño travieso a los conocedores del caso de las apariciones de Lourdes o, más probablemente, a los familiarizados con el filme *La canción de Bernadette* (Henry King, 1942), adaptación cinematográfica de la novela homónima de Franz Werfel (1941) sobre aquellos sucesos. Parece fácil, entonces, que el archifamoso filme de King hubiese servido también de fuente de inspiración a Berlanga durante sus pesquisas argumentales y visuales previas.

A partir de este material de testimonios familiares, lectura de libros y recortes de prensa y visionado de películas de temática similar, acabó surgiendo la idea nuclear contenida en el borrador inicial del guión, escrito por Berlanga y José Luís Colina: en el arquetípico pueblecito español perdido de la mano del Dios del Turismo y encontrado de la mano del Dios del Cine, villorrio publicitariamente renominado para la ocasión siguiendo los cánones del momento (Fuentecilla => Fontecilla)… el antiguo balneario municipal, otrora importante, se encuentra hoy muy venido a menos.[23] Y las fuerzas vivas del pueblo, alcalde, terrateniente, barbero, maestro, médico y el propietario del chiringuito mismo, se han decidido a trazar un

cincuenta años se viene haciendo mofa de sus propietarios, tratándoles de 'mercaderes del templo', cuando lo cierto es que se hallan fuera de los límites del templo. Yo me alegro de su existencia y de no tener que hacerme cargo de la gestión de treinta y cinco mil plazas de alojamiento o de tener que vender millones de imágenes de la Santa Virgen!" (Perrier, 2008, p. 15). Un estudio de caso etnográfico que trata de mostrar el carácter circunstancialmente intercambiable de los papeles del peregrino y el turista es Sanne Derks (2006).

[22] Al comienzo de la versión no censurada del filme, mientras corren por la pantalla los títulos de crédito iniciales, vemos al preocupado dueño del balneario en decadencia arrancar disimuladamente la página de una revista ilustrada que informa de las apariciones de Fátima. El simpático grado académico de Berlanga, obra del escritor Francisco Umbral, se cita en Antonio Gómez Rufo (2000, p. 11). Sobre la compilación de historietas anecdóticas como metodología de investigación sociológica, ver Erving Goffman (1975/2006, pp. 15-16).

[23] El escenario real donde se rodó la película es la villa zaragozana de Alhama de Aragón, donde existía, en efecto, un balneario conocido como Termas Pallarés.

plan secreto para intentar revitalizar el negocio o, como se dice ahora, volverlo a 'poner en valor'. A tal fin orquestan una campaña de 'marketing de impacto' con objeto de publicitar las virtudes milagrosas del manantial del pueblo y atraer a visitantes de todas partes del mundo. El primer guión presentado a los productores por Berlanga cuenta cómo se plantea la campaña publicitaria en la forma cinemáticamente autorreferente –marca de la casa absolutamente distintiva del ilusionismo berlanguiano– de un montaje escenográfico- dramatúrgico-festivalero destinado a hacer creer a cierta víctima propiciatoria (Mauro 'El del tren', el mendigo-tonto'l pueblo representado en la pantalla por Manuel Alexandre) que ha presenciado la aparición de una criatura celestial muy especial.[24] No se trata de la Virgen María, ni mucho menos, sino de la única persona que, al parecer, fue personalmente reconocida como santa por el mismísimo Jesucristo: San Dimas, también conocido como el Buen Ladrón. Cuenta el Evangelio de Mateo que dos malhechores fueron crucificados junto a Jesús en el Monte de la Calavera de Jerusalén, uno a su derecha y otro a su izquierda, y que ambos ambos se burlaron del autoproclamado rey de los judíos. Sin embargo, el relato de Lucas afirma que uno de ellos no se burló sino que se arrepintió de sus pecados y pidió a Jesús que se acordara de él cuando subiera al cielo. "En verdad te digo que hoy estarás conmigo en el Paraíso", fue la respuesta de éste (Lucas, 23: 43). Según el Evangelio apócrifo (no reconocido por la iglesia) de Nicodemo, el ladrón crucificado a la izquierda del Cristo se llamaba Gestas y el que ocupaba la cruz a su izquierda, Dimas.

Total, que Don José, el avaro terrateniente del pueblo y miembro fundador del club de perpetradores bromistas, posee un asombroso parecido facial con San Dimas, vamos, con la talla del santo ladronzuelo expuesta en una capilla menor y semi escondida de la iglesia de Fontecilla. Ataviado para la graciosa ocasión con peluca y barba de pelo de estopa, una sábana blanca enrollada a modo de turbante, chilaba haciendo de túnica y abarcas de pastor haciendo de sandalias romanas (o al revés, qué más da), manto de tela azul celeste con estrellitas amarillas bordadas y una peineta de fantasía a modo de aureola angelical, Don José Isbert en el papel de San Dimas se presenta a Mauro entre efectos especiales de cine de tracamaraca *cargoista* (petardos, gramófono con la banda sonora de *La canción de Bernadette*, proyector de luces de colorines, humazo de pajas y una palmera que camina, símbolo supremo del *Cargo* mediterráneo) y le dice que el agua del balneario posee propiedades curativas. El inocente de Mauro, atrapado en la realidad de la ficción de este teatrillo de las visiones oníricas, correrá por las calles del pueblo pregonando la buena nueva y conseguirá ser creído por un par de beatas.

La trama del guión primero continuaba con el teatrillo de las apariciones semanales de San Dimas todos los jueves y con la atracción creciente suscitada entre el resto de vecinos del pueblo y luego en la comarca y más allá y allende los mares entre los "turistas con escapulario" de todo mundo… hasta que el fraude era finalmente descubierto por unos 'pastorcillos' (¡). Sin embargo, resultó que la película era una coproducción hispano-italiana (Ariel/Domiziana), y que el dinero de los capitalistas italianos venía de las arcas de un poderoso grupo catecumenal con contactos al más alto nivel en la jerarquía eclesiástica de Roma.

> Primero de modo sibilino y luego mediante la violencia exigieron modificaciones importantes en el guión. Colina y yo habíamos metido ciertas dosis de coña en lo referente al milagro que inventan los del pueblo y algunos diálogos sonaban a homilía

[24] El estudio sociológico de Dean MacCanell (1976/2003) sobre el turismo de masas y la sociedad 'post industrial' contiene (pp. 121-143) interesantes observaciones –de declarado ascendente goffmaniano– sobre algunas modalidades específicamente turísticas de puesta en escena y dramatización ritual de sucesos "extraordinarios" en tanto que experiencias culturales "auténticas".

> pedestre. Ya estábamos rodando y yo, en principio, no hice mucho caso. Decía a todo que sí, pero seguía rodando a mi manera, algo jodido por las intromisiones de aquella gente sin humor que me era completamente ajena. Entonces mandaron a un embajador plenipotenciario del mismísimo San Pedro para que supervisara mi trabajo. Era una especie de agente 007 con licencia para matar al director. Se llamaba –lo juro– Paolo Moffa […] Varios sacerdotes descubrieron su vocación de guionistas y dedicaban su esfuerzo ecuménico a introducir nuevos cambios en la historia […] introdujeron un personaje celestial [de verdad] y me trajeron de Hollywood, vía Roma a un actor magnífico, Richard Basehart, para interpretarlo. (Berlanga, en Franco, Jess, 2005, p. 90).

En el nuevo guión reescrito con la colaboración de deliciosos agentes eclesiásticos como el entregado reverendo padre Garau –"me tuvo un mes en su casa redactándome ochenta páginas del guión como ellos deseaban que se rodara"– el auténtico San Dimas se acaba apareciendo de verdad, en carne y hueso, si bien bajo una interesante personalidad oculta: el misterioso y veloz Marino, para cuyo papel se contrató expresamente al actor anglosajón Richard Basehart. Más aún: la versión final que se estrenó en los cines debió ser remontada respecto de la copia borrador editada inicialmente para modificar diálogos, suprimir varias escenas rodadas por Berlanga y añadir otras nuevas rodadas, por orden de los productores, bajo la dirección de un realizador sustituto (Jorge Grau) cuyo nombre no apareció en los créditos oficiales de la obra (Gómez Rufo, Antonio, 2000, p. 76). Sin embargo, el remontaje final de la película que se estrenó en los cines era, en palabras del propio Berlanga, un híbrido extraño, curiosamente irónico y aún paradójico, enormemente sugerente[25], en el que la parte más puramente berlanguiana de la obra, aquella que trataba de: "unos pobres sinvergüenzas que inventaban un milagro para salvar un balneario en quiebra [y fracasaban miserablemente]" casaba perfectamente con la doctrina católica ortodoxa, mientras que "la parte que me habían dictado los beatos [sobre los milagros del verdadero San Dimas], estaba totalmente fuera de los dogmas religiosos." (Berlanga, en Franco, 2005, pp. 90-91).

Marino, que se aparece también en primera instancia al pobrete de Mauro, es un fugitivo de la guardia civil que viste traje y corbata, un personaje medio mago, medio poeta, medio gimnasta y con un evidente punto de chulería en la punta de su piquito de oro. Haciendo gala de "una capacidad narrativa" digna, según la errónea consideración de Berlanga, "de objetivos más ambiciosos [que el de joderme vivo]", la versión revisada del guión que se acabaría filmando proponía que fuese el verdadero San Dimas *in person* quien, tras hacer una primera demostración de 'facultades' sumiendo a Don José en un trance hipnótico que le transformará en generoso filántropo, llevase a cabo, con ayuda, justamente, del agua del balneario, una serie de curaciones realmente 'milagrosas' de enfermedades graves (pulmonía, infarto) de origen imaginario o bien fingido en las que el paciente acaba somatizando su propio delirio o fechoría. La sucesión de milagros aparentemente auténticos conseguirá atemorizar de tal manera a los hacedores de milagros falsos que acabarán considerando la posibilidad de confesarles a sus vecinos el engaño, aún a costa de desmontar el boyante negocio insurgente de arrendamiento de plazas de alojamiento y venta de recuerdos milagrosos (en clara violación, mediante la copia fraudulenta y chabacana, de los derechos de imagen reservados de un personaje mitológico registrado legalmente en primera instancia por el Estado

[25] Charles Koppelman (2005, pp. 261 y siguientes) sobre los giros narrativos sorpresivos y aún paradójicos –regreso del corte final al espíritu original de la novela– que puede llegar a ocasionar el remontaje de un primer copión de película que se pretendía fiel al texto de un guión adaptado declaradamente infiel a la letra del relato novelado inicial.

Vaticano Inc.) En la compleja escena final de la peli, los miembros del contubernio, su contrita confesión final agriamente rechazada por las masas de cafres y peregrinos en celo que se enseñorean ya del pueblo, conducen al cura (el jovencito López Vázquez con la voz, francamente anodina, que tenía poco antes de descubrírsele su famoso soniquete patentado 'López Vázquez') a la habitación donde se esconde Marino/Basehart para que sea él quien confiese a la autoridad terrena ser el verdadero autor de la exitosa secuela de la broma inicial. La suite imperial del balneario, revitalizado su lujo con la presencia del ladrón sagrado, vuelve ahora a estar vacía y polvorienta.

Marino ha vuelto a huir de la autoridad. En su lugar ha dejado una admonición de puño y letra para sus compinches (argumento: la fe mueve montañas) acompañada de una foto dedicada… para el cura. Con ella le anima a sustituir, en la talla eclesiástica del santo hermético, el poema de la cara carpetovetónica de Don José, por la facha impecable del extranjero enredador y bondadoso, fugaz y… maravilloso.

Ilustración 8. *Gran Hermano*: ¿Quién me pone la pierna encima? (Telecinco, 1999)

No fui el primer astronauta sino la primera persona astronauta: cosmonauta Berrocal, el primer turista espacial. Elegido para la gloria, tengo lo que hay que tener y un algo más: un asombroso parecido contigo, lector amadísimo. Un actor, un concursante de televisión y una persona de puta madre. (Claro que digo tacos, he vivido en el ejército y en la tele). Hube de atravesar kilómetros de *casting* psiquiátrico-telegénico para sufrir luego una serie inaudita de pruebas de esfuerzo físico, sexual y espiritual tan ridículas como terribles: la escasez material como puro decorado, la confesión convertida en *prime-time* publicitario, esquemas experimentales de asignación conflictivo-divertida de las tareas del hogar, compañeros de piso que piden públicamente al Dios del Público tu público destierro a la vida privada por motivos puramente competitivos, el cortejo de la hembra fotograma a fotograma, el descubrimiento de la modalidad *edredoning* del deporte amoroso...[26] Entonces apareció ella, novia de seda: "A mi lo que me

[26] Aunque aparezcan en general como lugares cada vez menos hospitalarios para las demostraciones públicas de diferenciales de potencial físico, psíquico y emocional entre los sexos, los ambientes de la vida moderna fuerzan sin embargo de manera expresa y continua tales demostraciones por medio de una multitud de escenas sociales tecno-deportivamente diseñadas al efecto (Goffman, Erving, 1977, p. 322). A principios del nuevo siglo, con el inicio de la era televisiva de los *reality games*, se inaugura, en este sentido, un laboratorio inmejorablemente equipado para el estudio científico de (entre otras muchas cuestiones) la interesante problemática del funcionamiento ordinario de un sistema de organización social estructurado en base a divisiones de sexo-género y jerarquizado a partir del desempeño desigual de concursantes y concursantas a lo largo de una sucesión de absurdas pruebas de competición-colaboración diseñadas para fines de entretenimiento de audiencias televisivas e internáuticas a jornada completa. Un concurso por equipos donde había que adquirir conocimientos rudimentarios de una lengua exótica para solicitar información telefónica sobre determinados acontecimientos del mundo exterior, la organización

preocupa es lo que la audiencia sienta y lo que la audiencia opine, eso es lo que me preocupa." Y yo, su novio de lana: "A mí quien me preocupa eres tú y ya está." La audiencia opinó 'María-José-tienes-que-salir' y yo celebré su marcha con lágrimas en directo de desamor catódico: "¡¿Quién me pone la pierna encima para que no levante cabeza?!"

Luego, otra vez, el aterrador aliento de la masa telefónica (La Audiencia Ha Decidido) sobre mi cogote. Escapar, escapar, escapar; tengo que escapar a la humillación concursal definitiva, arrojar la toalla antes de que suene la campana. Mi ceremonia improvisada de rendición, sacrificio y salvación nocturna fue también emitida en directo, algunos lo recordaréis: "Ya estoy preparado: casco de espeleólogo, pico y pala." No aguanto más esto, tengo que precipitarme hacia la luz. Fue así como abandoné la casa cableada de Guadalix, de madrugada y antes de tiempo. Tras la salida voluntaria, la entrevista en el plató, el encierro en el hotel. Y casi al final, o eso creía yo, la fama, bola extra de toda entrada biográfica. Famoso de ser *yo*: el primer astronauta que pisó el suelo de la casa de la Luna que, ahora sí, definitivamente, "ya puede llamarse Pérez"[27], el pajarito que le disparó a la escopeta, la cobaya que apretó la palanca y nos ha metido a todos en el laberinto que hay dentro del laberinto, el perro que tocó la campana de Paulov. El nemátodo *c. elegans* que sacó papel y lápiz y anotó: "Uno cualquiera se hace famoso por ser yo mismo." Es decir: *tonto el que lee*.

Ilustración 9. *El Gran Marciano*: "¡Yo quiero-ir-me-a-Marte!"

Pero no contenta con haber hecho de mí la primera persona enamorándose en directo, la fortuna me tenía reservada una misión experimental aún más especial y delicada, una verdadera *misión espacial*. El suceso más extraordinario de mi vida ocurrió una tarde-noche de agosto del año 2000 en un encinar cerca de Plasencia, Cáceres, entre chatarra electrónica y método Grotowski: el mismísimo Gran Marciano vino a reclutarme para formar parte de la primera excursión turística a su planeta. Y una vez

colectiva de una campaña masiva de peticiones postales a concluir en tiempo récord, un maratón de amamantamiento de muñecos de una semana de duración, cosas así. Además, por supuesto, de privaciones y abstinencias artificiales de todos los colores y modelos.

[27] "¡Gloria más gloria a la USA! / Alborozo en el congreso, / la Luna es ya Norteamérica, / nuestra bandera en su suelo, / Armstrong y Aldrin han violado / el himen del universo / y han dado a la Casa Blanca / armiños de imperio nuevo. [...] ¡Ay mar de la Soledad / ay cráter del Gran Silencio / la bandera de los yanquis / cocacoliza el misterio / de tus días y tus noches / sin pájaros y sin viento! [...] Ya te puedes poner nombres / de dirigente soviético / o de senador tejano / o de jugador de béisbol, / ya pueden llamarte Armstrong / o Gagarin o Costelo / o Charles Chaplin o Lenin, / y si se posa en tu suelo / un mozo de Pontevedra / de Medellín o de Oviedo / podrías llamarte Pérez / ¡qué cabronada te han hecho!" (Palomino, 1978, pp. 149-150).

más –la vida pasa a toda hostia– no me era posible solicitar tiempo muerto para pensar. De modo que volví a enrolarme del tirón, con mi acostumbrado entusiasmo pueril: "¡Sí! Yo quiero irme a *Mars*, a Marte. Es *very important* por *my life*. *The human is*... [*not*] *only in the galaxie*... hay más... hay más..." Meses después de haber tocado el firmamento como el primer mártir sentimental que fue visto quemándose vivo en el infierno catódico, me convertí también (muérete de envidia comandante Truman Burbank), extraño destino el mío, en la primera persona que tuvo contacto con vida extraterrestre en el cielo del celuloide. "Vida inteligente. Vida, vida." (Vale, vale).

El despliegue supersónico y planetario de las grandes superficies comerciales –el supermercado que los astronautas ancestrales, los primeros ídolos pantelevisivos a tiempo completo 24h x 7d (Mónica, Koldo, Vanesa, Mabel, María José, Jorge Berrocal), pusieron en Marte– se pliega aquí, en los dominios del milagro turístico español, a las leyendas oceanianas de la indestructibilidad de la vida. Damos sin querer con el par de coordenadas históricas y geográficas del punto donde surge la imagen de un *visitante puro:*

> [E]ra como si en un capítulo de Star Trek, Kirk y algunos miembros de su tripulación llegaran a un mundo extraño, se disfrazaran y bajaran a pasear entre sus habitantes, y nadie en ese planeta supiera que les están observando" (Antonio Saura, productor del filme *El Gran Marciano*, citado en Zebra Producciones, 2001).

Que son también las condiciones económicas de posibilidad de la idea que algunos humanos se hacen de otros humanos como semidioses de luz y sonido, *stars*, estrellas de la pantalla. El impactante filme experimental *El Gran Marciano*, producción del año 2000 dirigida por el cineasta salmantino Antonio Hernández, es una carísima broma de cámara oculta de tres días de duración que ofrece al estudioso una vivisección escénica alucinante de la variante específicamente post industrial de los *Cargo Cults* melanesios: la adoración de los platillos volantes (Trompf, Garry, 1990). El conjunto de nuevos movimientos religiosos –sectas, en su acepción peyorativa– originales de la región Melanesia y popularmente conocidas como 'cultos' o 'sectas del *cargo*' en razón de la centralidad doctrinal que en ellos juegan ciertas prácticas rituales y ceremonias de adoración harto peculiares –astracanadas como bañarse en una playa radiactiva, a quien se le ocurre (Izquierdo, Javier, 2008a)– mediante las que los fieles invocan a sus dioses-ancestros para que desvíen hacia sus dominios los barcos y aviones de carga que transportan las riquezas materiales que fundan la superioridad del hombre blanco, ha sido objeto de muy diversas interpretaciones y caracterizaciones historiográficas y etnográficas (Lawrence, Peter 1971; Worsley, Peter, 1957/1980).

La lectura de una de las piezas más sobresalientes de este *corpus* de literatura científico-social, la monografía publicada hace unos años por la antropóloga estadounidense Dorothy Billings sobre la llamada 'Secta de Johnson' (*Johnson Cult*), un movimiento social vernáculo de la isla de Nueva Hannover, en el archipiélago melanesio de las Bismarck, que es la variedad de *Cargo Cult* más descacharrantemente teatral que se conoce, resulta iluminadora:

> En febrero de 1964, el territorio de Papúa y Nueva Guinea convocó elecciones democráticas para crear una nueva estructura gubernativa: la Asamblea del Pueblo (*House Assembly*). La organización del proceso electoral corrió a cargo de la administración colonial australiana, presionada por Naciones Unidas para conceder el autogobierno a los nativos. La celebración de las elecciones fue un éxito total, recibido con gran sorpresa por todos los residentes de origen europeo en el territorio, y muy

> particularmente por los miembros de la administración colonial. Ocurrió que la gente fue a votar y votó, e incluso quienes no habían tenido mucho contacto con la población de origen europeo parecieron entender, al menos en parte, el propósito de las elecciones. En muchos casos resultaron elegidas personas que ya eran líderes tradicionales y, por lo general, todo salió más o menos como se esperaba. La isla de Nueva Hannover fue una de las pocas circunscripciones donde las elecciones no salieron del todo bien; pero esto también constituyó una sorpresa pues Nueva Hannover había permanecido "bajo control" durante muchos años, y la gente tenía una larga experiencia de contactos con la población blanca. Así y todo, la mitad del electorado de Nueva Hannover y de las vecinas islas Tigak votó por el Presidente [Lyndon] Johnson de América. Este hecho, y otros más que siguieron, llegaron a ser conocidos como "la secta de Johnson". Muchos europeos (administradores, misioneros, antropólogos) y parte de la propia población nativa llegaron a la conclusión de que estos eventos constituían en sí mismos una variedad de *cargo cult*, especie *sui generis* de movimiento religioso bien conocida en Melanesia. (Billings, 2002, p. 27).

Pues lo único que los historiadores y los antropólogos no han sabido aún decir plenamente sobre los *cargo cults* es justamente esto: ¿por qué, o más bien, *cómo* nos hacen reír estos informes etnográficos? ¿Cuál es la particularidad humorística distintiva de esta clase de relatos eruditos? ¿Dónde está *aquí* la gracia? ¿*Cómo es que* resulta tan divertido para nosotros que alguien crea que los niños vienen de París o que las vacas producen directamente leche envasada en *Tetrabrik*™? Al fin y al cabo todos hemos sido niños alguna vez y sabemos lo mal que se pasa cuando los amigos de nuestro hermano mayor se ríen de nuestras teorías sobre el mundo. O, para el caso, de nuestro voto colectivo en la elección de delegado de curso. (En mi clase de 4º de Educación General Básica, allá por 1979, “Peo” le ganó a “Blas Piñar”. Los electores teníamos nueve años). De hecho la señora Billings ha llegado tal vez tan lejos como se puede llegar siguiendo la línea de razonamiento que parte del efecto humorístico de los cultos cargo:

> [H]emos pasado por alto, por lo que parece –y revelándose en esto no sólo la solemnidad personal y la sobriedad profesional de los antropólogos sino también el potencial paternalista de nuestra forma de tratar a la gente que estudiamos– el hecho de que los fieles cargoístas, los adoradores del cargo, puede que también encuentren muy divertidas sus ceremonias cultuales y, aún, que se partan de risa en algunas fases de su liturgia. Parece mentira que hasta el momento no haya sido antropológicamente lícito considerar los cultos cargo como ejemplo de sátiras, bromas que le gastan las gentes a sus pomposos administradores. (Billings, 2002, p. 33).

Las víctimas, ganchos, actores y productores de la broma de cámara oculta del largometraje *El Gran Marciano* logran el milagro inaudito de tejer de nuevas el tapiz del descubrimiento de la vida sobre el fondo de cartón-piedra de la existencia más vulgar. "¿Tú has visto qué nave? ¡Cómo nos engañan con los transbordadores!". Bajo el patrocinio de una humanidad extrema, esto es, *vulgar* y radicalmente no mutante –David Cronenberg: jódete– el espectador de la película asiste incrédulo al más ordinario carnaval de lo totalmente extraordinario: el contacto con los marcianos, acontecimiento mundial, "secreto militar de alto rango", "lo más grande que te va a pasar en tu vida". Es tan auténtico… que parece mentira. Es, es, es… ¡Es increíble! Si se lo cuentas a alguien que no estaba allí, por más que adoptes tu expresión más severa y compungida, lo primero que hará esa persona será, con toda seguridad, partirse

de risa en tu puta cara. Así es este mundo de cine: tan alucinante y gracioso que sólo puede ser verdadero. Una broma loca que ha perdido su temporizador. ¿Te das 'cuen', Charlie Kaufman?

"¿Pero quien se iba a *gastar* toda esa pasta[28] en *gastarnos* una broma a *nosotros*?" Aunque, bien mirado, *nosotros* somos las superestrellas mediáticas del momento: los concursantes de la primera edición de Gran Hermano™, el megataquillazo televisivo del año mítico 2000, el programa pionero de los juegos de telerrealidad panhispánica. "Nicolai: *Spain is beautiful*... tranquilo... no pasa nada... *Spain is different*... "[29] *Nosotros*, makinones *mursianicos'*. Los veloces cerebritos provincianos que aprendieron su "espanglish" poniendo copas a los turistas en las terrazas de verano de Ibiza-Marbella-Benidorm o, como es mi caso, Cosmonauta Berrocal, ¡presente!, haciendo la carrera de infantería bajo pabellón de Naciones Unidas allá donde la hermosura sin par, por siempre apedreada, de la Bosnia-Herzegovina. Los *gilipollas de campeonato*. Carne y huesos de la primera persona del plural del sujeto-objeto de la antropohistoria galáctica. *La vida es rara i es absurd el mond* (Sisa): en la segunda de sus apariciones estelares en la gran pantalla –la escena final del filme *La vida de Brian* de los humoristas británicos Monty Phyton (1979)– el Santo Buen Ladrón (Eric Idle) silba y entona para Jesús la optimista canción *Mira siempre el lado bueno de la vida* (*Always look on the bright side of life*). Y 'Nuestro Dios', muchos: todos éstos junto a nos, con sus guías de viaje, su coloración de gamba, su inglés comercial, su cogorza de sangría y sus cámaras digitales. *S'univers es una festa* (Antònia Font).

IV. Nuevo teatro de la riqueza española

Els marcianitos han emigrat
del seu planeta i han viatjat
fins a la terra, i s'han quedat
entre nosaltres, dissimulant.
Veuen la tele i mengen torrons
i se'n van de vacances, juntets,
a Benidorm.
(Sisa, 'Marcianitos')

I hola què tal?
jo he vingut a muntar es meu negoci
un complexe de luxe de l'hosti
per jugar a minigolf i a petar.
(Antònia Font, 'Extraterrestres')

La marea gris-cognitivo que se extiende desde Washington a La Meca, está llegando a Tanna, la isla que era toda la Tierra. Qué bien. La prórroga y los penaltis de la serie de conferencias diplomáticas conocida

[28] La producción de la broma cinematográfica en cuestión requirió del trabajo en equipo de 130 personas y contó con un presupuesto de 400 millones de pesetas –unos 3 millones de euros– lo que, en su momento, situó la película en el escalafón de las superproducciones del cine español.

[29] En una breve serie de carteles publicitarios presentados en septiembre de 1948 por el departamento de promoción exterior de la Dirección General de Turismo, figuraba, en inglés, la frase *Spain is Beautiful and Different*, junto a tres imágenes: la plaza de Cibeles en Madrid, el meandro perfecto con el que el río Tajo envuelve el casco histórico de Toledo y un bucólico valle pirenaico de Huesca. Pero para la primera aparición oficial de la exitosa fórmula abreviada *Spain is Different* habría que esperar hasta 1957. Sólo más tarde y en paralelo a su desaparición progresiva de la propaganda institucional a partir de 1961, el lema de marras comenzó a arraigar en el habla y la cultura popular 'glocales' (Pack, Sasha, 2009, pp. 114, 231 y 285). Y fue allí donde el manoseo de la gente fue poco a poco pervirtiendo el sentido positivo originalmente conferido a la presunta diferencia para aludir también, en segunda intención, a la pervivencia de cualquier mínimo vestigio de atavismo hispánico –así, la expresión que citamos en el texto: una frase dirigida por un aborigen hispánico a un presunto cosmonauta ruso que acaba de aterrizar con su nave espacial en un claro de una dehesa extremeña tras quince años de exploración en Marte–.

como Ronda de Doha, empantanada actualmente en sus pantallas de ordeñador bajo patrocinio de la Organización Mundial del Comercio (OMC), coronarán al *Star Trek economist*[30] en el trono de Prometeo. Nadie resiste ya el avance imparable de la marea gris-cognitivo: la ciencia jabonosa americana (Wittgenstein), el *ScienceMart*™, estricta religión puritana con sede eclesiástica remozada en la *new computerized-commercialized research university* (Mirowski, Philip, 2008) que ha dado al mundo los más magníficos "colgados de Jesús" (*Jesus' freaks*), desde Joseph Smith, el profeta mormón del siglo XIX, a Charles Sanders Peirce, el filósofo amoroso del azar cósmico, o a Claude Vorhilon, el profeta Räel de la iglesia científica de los clones alienígenas de Montreal. Nadie resiste ya. ¿Nadie? ¡No! Resta aún un último competidor en pié contra el cáncer de médula del Imperio. Se trata, claro está, del gran gilipollas internacional: el turista. Vivito y coleando –¡y cómo colea, eh, señores accionistas de Lonely Planet!– el más vulgar de todos los visitantes ordinarios que en la historia han sido, pasea su estúpida sonrisa mochilera de monumento en altar y de playa en montaña, desde Torremolinos a Bali. Para espanto de los apocalípticos de la bomba y el imperialismo de ciencia-ficción. Y tanto es que colea que hasta los más sofisticados ejercicios de evaluación econométrica de la viabilidad a largo plazo de los modelos nacionales de crecimiento económico a motor turístico dan resultados afirmativos (Lanza, Alessandro; Temple, Paul Y Urda, Giovanni, 2003). El parámetro microeconómico fundamental de la "elasticidad de substitución de la demanda de servicios turísticos con respecto a la demanda de bienes manufacturados" resulta tener el signo (positivo) y la magnitud adecuados para la preservación del equilibrio dinámico en un sistema económico modelo donde un sector industrial de alta productividad (nuevas tecnologías) coexiste con otro de baja (servicios turísticos). En un escenario de juguete como este, el hipotético estancamiento natural de la productividad del *camariere* del BarSolona estaría más que compensado, en un futuro–¡y un pasado!– indefinidamente lejanos extrapolados a partir de una muestra estadística que cubre un período reciente de 17 años (entre 1972 y 1995) en la vida de 13 países 'industrializados', por el crecimiento imparable de peticiones de reserva de mesa ("en la terraza, si puede ser") por parte de los reventados de la telepantalla, ricachones a sueldo de SuperHighTech World Incorporated. Moraleja: a la larga, aunque no a la corta, las actividades de baja productividad (servir mesas) producen tantos ingresos como las de alta (liderar proyectos de I+D) (Lanza, Temple y Urda, 2003, p. 320). Los más listos de la clase de los que no necesitan ir a clase paren constantemente ideas y acciones originales cuyo sentido es sortear esta divisoria analítica tan artificial.[31]

[30] "No habían disponibles metáforas adecuadas para hablar del mundo que él se imaginaba y estaba tratando de capturar, un mundo en el que esperaba que la humanidad pudiera seguir descubriendo nuevos misterios dentro de mil años. Para sí mismo, para recordarse hacia dónde quería viajar, lo que hacía ocasionalmente Romer [Paul M. Romer, profesor de economía del cambio tecnológico en Chicago, Rochester y Stanford] era considerar la visión del crecimiento económico que tenían los guionistas de la popular serie de televisión *Star Trek*, que hablaban de cómo sería el mundo en un futuro distante en el que las naciones se alzaran y cayeran pero las especies siguieran innovando y expandiéndose por el espacio exterior si no para toda la eternidad al menos sí durante un buen período milenario." (Warsh, David, 2006, pp. 207). El *Star Trek economist* es un trasunto audiovisual del *cyborg economist*, el gran robot americano (Mirowski, 2002).

[31] El proyecto de creación de un Centro Internacional de Gestión Turística y Gastronómica, innovadora idea empresarial salida del portentoso magín relacional del cocinero catalán Ferrán Adrià –alma del mundialmente famoso restaurante El Bulli– en asociación con la escuela de negocios ESADE y la Caixa de Catalunya, es un buen ejemplo aquí. "¿Cómo mejorar la imagen de los restaurantes fuera de nuestras fronteras? ¿Cómo formar a los directores de hoteles? ¿Cómo hacer que el tapeo se considere un acto social y cultural?" Estas cuestiones forman parte del campo de trabajo de [este futuro] centro de formación e investigación, que tendría su sede en Barcelona, en el campus de ESADE. [...] El futuro centro, con infraestructuras equipadas con las últimas tecnologías, pretende crear un concepto de formación "que sea un referente de excelencia internacional". La base "es la creatividad y la innovación aplicada y desarrollar investigación sobre nuevas tendencias que generen conocimientos relevantes para la modernización del sector."" (Rivas, Rosa, 2009).

El descubrimiento cargoista *typical spanish* de la riqueza turística de las naciones (Izquierdo, Javier, 2008a, 2008b, 2009b) puede exponerse sinópticamente como inversión de la conocida tesis expuesta por el profesor Enrique Gil Calvo, del Departamento de Cambio Social de la Universidad Complutense de Madrid, en su obra *Estado de fiesta*. Según Gil Calvo la bizarra desmesura del calendario, mayormente religioso, de celebraciones y fastos ociosos que rige los destinos del empleado español surge, en realidad, de la raíz misma de nuestro perpétuo estado de subdesarrollo productivista. Condición derivada de la modernización fallida de nuestras instituciones económicas, la afición a la pobreza en fiestas sería, así, el síntoma mayor del carácter a la vez involuntario, explosivamente masivo y estructuralmente estable del desempleo de la población activa española.

> Los españoles, *ante la imposibilidad de disponer de suficientes empleos remunerados*, han venido adoptando históricamente la costumbre de emplear su exceso de tiempo vacante en hacer fiestas, ya que no pueden *invertirlo productivamente en hacer trabajos*. Así es como los excesos festivos son un efecto reactivo causado por el defecto de trabajo y la escasez de empleos, en lugar de suceder al revés. (Gil Calvo, 1991, 13-14, mi énfasis).

Sin embargo, el *fabuloso* economista británico Maynard Keynes afirmaba que el problema de la ocupación de los recursos ociosos tenía una muy fácil solución: poner a tantas cuadrillas de parados como se desee a enterrar y desenterrar botellas del mejor champán francés con cargo a los presupuestos de la hacienda pública. El único problema con el chiste de Keynes es que enterrar y desenterrar dosis letales de *Dom Perignon* no es lo más divertido del mundo. Mola más perder el tiempo en eso que aquí llamamos “fiestas de guardar”, jornadas que suelen, en la práctica, equivaler a maratones de horas extra aguantando en tu puta cara los *flashazos* de la masa de aficionados fotográficos con la amardura puesta, el lanzón a pulso y la hoja a la funerala. U operando grúas que trabajan a cuarenta metros de altura para levantar al cielo pantagruélicos pasos procesionales y solemnes tronos de *ninots* condenados a la hoguera antes de nacer.

Del fondo oscuro del espacio interestelar que surcan las naves de la memorable película de Kubrick se ve surgir la figura de un asteroide a la deriva que parece venirse directo desde la pantalla hacia el espectador sentado en la sala de cine. Travesura genial que hace que el espectador atento abra los ojos cerrados como platos y se de cuenta del hecho más esencial, contenido en la pregunta más natural que exige la situación de espectación cinematográfica, la más difícil de responder por tanto: ¿quién ha puesto una cámara *ahí*? Sabemos, al ver esta extraña escena de ficción, que la visita crucial que confirmó a los aborígenes de Nueva Guinea en lo bien fundado de su ceremonial de adoración de los aviones fue la del equipo de filmación que tomó las imágenes de la secuencia final de *Mondo Cane*. Dicho de otro modo, al contrario que en el filme de ficción de Kubrick donde todo es cine y maquetas de cartón piedra, en el documental melanesio el montaje cinematográfico es, primero de todo y radicalmente, montaje *aeronáutico*. El aeropuerto de bambú es a las cámaras de la odisea espacial de Kubrick lo que el de Port Moresby a las cámaras de cine en general. Luego la contemporaneidad cinematográfica de los hombres y sus fantásticas esperanzas aeronáuticas son, las dos, más violentas en *Mondo Cane* que en *2001*. El cine y el avión son, como ya viera el sociólogo francés Edgar Morin en su tesis doctoral, dos invenciones técnicas gemelas (Morin, 1951/2001 pp. 13-15). La tecnología aeroespacial operó una ruptura absolutamente titánica sobre las restricciones más connaturales con nuestro ser físico, mientras que el cine abrió simultáneamente una inesperada brecha prometéica en alguna junta no muy bien acabada de los diques invisibles que contienen nuestro imaginario cultural dentro de su medio amniótico original,

logrando conectar así, de algún modo, el oscuro fulgor inframundano del sueño con la vigilia ampliada por la luz eléctrica (Tarnas, Richard, 2008, pp. 535-536). Pero sólo en el *cargo cult* está completa la trinidad de la nueva religión tecnocientífica. El carguero fantasma y su maqueta de bambú, el equipo de filmación del documental antropológico especialmente desplazado para cubrir el evento, y el público espectador que, al salir del cine, es multitud turística en potencia: ya está pensando cuánto le costará un billete de avión para ir a ver en persona lo que acaba de ver en la pantalla (Izquierdo, 2009a). La escena ancestral.

> Un mito antiguo explicaba con frecuencia la diferencia de estatuto material entre europeos y oceanianos por la violación de una interdicción [*tabú* en diversas lenguas vernáculas de la zona], violación cometida por el antepasado de estos últimos provocando, ya fuese la partida de uno de los hermanos con las riquezas materiales convertidas en riquezas de los blancos –mientras que el otro conservaba los "verdaderos" alimentos–, ya fuese la partida del héroe civilizador que prometía un regreso escatológico. La aceptación fácil del establecimiento de los europeos está ligada, en muchos casos, a este mito, y a la esperanza en días mejores. La decepción general se ha representado, entonces, una de cada dos veces, por el mito del robo del cargo por los blancos, cambiando estos últimos a bordo de los barcos las etiquetas de las cajas, atribuyéndose así los bienes materiales que los muertos envían a sus descendientes negros. De ahí la tentativa de provocar la llegada directa de estos últimos, es decir, el regreso de los antepasados, con todo su poder; así como, por un cataclismo, el trastorno de los valores sociales, mediante la dominación de los negros sobre los blancos, y el establecimiento de toda riqueza, desde su origen mismo, en la tierra de los primeros. De modo que estas resurgencias, a veces violentas, en todo caso pasionales, frecuentemente anti-europeas, al menos en una fase secundaria, constituyen una de las señales de la importancia excepcional del culto a los antepasados dentro del complejo religioso oceaniano. (Guiart, Jean, 1963, p. 49).

Poco más de medio siglo después del primer brote mundial de fantasía científica buen fundamentada en hechos, el cargoismo del barco, la nave de los astronautas americanos de Colón fue sustituida, en el pedestal central del altar mayor de las catedrales melanesias del *kago*, por el aeroplano, el nuevo invento salido del Nuevo Mundo.

> Nunca visto como un arma, el aeroplano fue el instrumento que abrió una nueva dimensión de la actividad humana. Ésta poseía así una capacidad única para estimular fantasías posibles en tiempos de paz: elevar cargas mundanas, transformar el sentido humano del tiempo y del espacio, trascender la geografía y enlazar las naciones y los pueblos.... (Sherry, 1987, p. 209).

El avión revirtió el camino de la buena nueva planetaria y fueron entonces millones los estadounidenses y canadienses primero, y luego los argentinos, mejicanos, venezolanos, colombianos, peruanos, bolivianos, panameños, hondureños, nicaragüenses, dominicanos, ecuatorianos... que arribaron con billete de la clase turista a la mansión-terminal aeroportuaria de los moros, judíos y cristianos, la venerable mezquita mercurial.

El maná de color rubio que buscaba Colón –*¿Ahonde es el oro?*– resultó ser de color negro, una substancia vegetal petrificada que fluía plástica y combustible dentro de los tanques de reserva de los aviones y los rollos de película de los cines. El país de los sueños *de celuloide*, la tierra de *todos los visitantes*, España[32], cuyos suelos y mares no esconden prácticamente petróleo, es, desde el punto de vista de la antropohistoria galáctica, un objeto físico tendencial, exponencial y radicalmente petrolífero. Y si a algún objeto realmente observable se parece hoy esta bendita tierra de María Santísima, ése es el alienígena petrolífero diseñado por el director artístico Gabriel Carrascal y su equipo, a las órdenes del productor Antonio Saura, para el filme *El Gran Marciano*:

> El alienígena [protagonista del filme *El Gran Marciano*] tenía que [...] ser verosímil rozando lo inverosímil. Le dimos muchas vueltas. En un momento dado pensamos que fuera algo muy grande y orgánico que se arrastrara, porque a mí me gusta mucho Lovecraft, pero tenía que ser algo tan absurdo, tan absurdo que no dudaras que era de verdad. (Saura, 2001).

El horripilante chapapote milagroso venido del espacio exterior es una suerte de ordenador cuántico facultado para entender todos los idiomas de nuestra Babel terrícola... además de cumplir todos los requisitos formales para ser incluido en la categoría de *cargo cult design*, diabólica labor profesional a medio camino entre la invocación religiosa y la innovación tecnológica. Cara a cara con la masa informe, oscura, viscosa y palpitante que semeja al Dios, la víctima, rezándole temerosa al poder demoníaco del rey de oros combustibles –"Pero me pareces *hermosa* Dios"– le reza también, sin saberlo, a la reina de los bromistas, belleza virginal del cachondeo puro y madre de las artes avanzadas de ingeniería y diseño industrial.

Ilustración 10. Fábrica del cargamento fantasma español: making off de El Gran Marciano

[32] "A diferencia de las nuevas tecnologías de la información, o de las altas tecnologías industriales, el turismo tiene un alto contenido social y ecológico, que no ha sido nunca suficientemente valorado por los analistas económicos y políticos. El éxito turístico de una playa, un hotel, una ciudad, una región o un país, se debe a la concatenación de elementos muy complejos relacionados entre sí, no sólo técnicos y económicos, sino antropológicos, étnicos y sociales. Hacer de un país un gran país turístico es algo muy sofisticado, casi siempre imposible. Más sorprendente es que España fue desarrollando su actividad turística de manera pragmática, sin una teoría previa. [...] Se ha hecho tan bien en materia turística en los últimos 35 años, y se sigue haciendo tan bien, que se diría que el turismo marcha por sí mismo, viene solo, atraído por la calidad de vida, de paisaje y de clima en España, por la amabilidad de nuestras gentes y la seguridad del ambiente [...]". (Gaviria, Mario, 1996, pp. 336, 337).

Referencias

Berz, Otto (1996). Jean-Baptiste était-il essénien?. En Hershel Shanks (dir.). *L'aventure des manuscrits de la mer Morte* (pp. 277-288). París : Seuil

Bilbao, Andrés (1982). Introducción. En August Comte, *Catecismo Positivista* (1852), Madrid: Editora Nacional.

Billings, Dorothy (2002). *Cargo Cult As Theatre.* Lanham:Lexington.

Bloom, Harold (1994). *La religión en los Estados Unidos.* México: FCE.

Bourdeau, Michel (2003). Ciencia, religión y sociedad en Auguste Comte. *Empiria*, 6, 115-125.

Bracht, John (1990). The Americanization of Adam. En Garry Trompf (ed.). *Cargo Cults and Millenarian Movements.* (pp. 97-141). Nueva York: De Gruyter.

Claverie, Elizabeth (2003). *Les guerres de la Vierge*. París: Gallimard.

Cohn, Norman (1957/1985). *En pos del Milenio*. Madrid: Alianza.

Derks, Sanne (2006). Autenticidad étnica, emociones de exaltación y movimiento turístico. *Anduli*, 6, 175-192.

Eribon, Didier (1992). *Michel Foucault.* Barcelona: Anagrama.

Feynman, Richard (1987). . Madrid: Alianza.

Franco, Jess (2005). *¡Bienvenido, Mister Cagada!.* Madrid: Aguilar.

Garfinkel, Harold (2002). *Ethnomethodology's Program.* Lanham: Rowman.

Gaviria, Mario (1996). *La séptima potencia:* Barcelona: Ediciones B.

Gil Calvo, Enrique (1991). *Estado de fiesta:* Madrid: Espasa-Calpe.

Goffman, Erving (1975/2006). *Frame analysis*. Madrid: CIS.

Goffman, Erving (1977). The Arrangement between the Sexes. *Theory and Society*, 4 (3). 302-331.

Gómez Rufo, Antonio (2000). *Berlanga: confidencias de un cineasta*. Madrid: JC.

Grof, Stanislav (2002). *La psicología del futuro*. Barcelona: La liebre de marzo.

Guiart, Jean (1963). *Oceanía*. Madrid: Aguilar.

Holmquist, Lars (2005). Prototyping: Generating Ideas or Cargo Cult Design?. *Interactions*, marzo-abril, 48-54.

Houellebecq, Michel (1998). *Las partículas elementales*. Barcelona: Anagrama.

Houellebecq, Michel (1999). *Ampliación del campo de batalla*. Barcelona: Anagrama.

Houellebecq, Michel (2005). *La posibilidad de una isla*. Madrid: Alfaguara.

Izquierdo, Javier (1998). El declive de los grandes números: Benoît Mandelbrot y la estadística social. *Empiria*, 1, 51-84.

Izquierdo, Javier (2008a). El *trip* de Manuel Fraga. En J. Almaraz et. al. (comps.), *Lo que hacen los sociólogos*. (669-684). Madrid: CIS.

Izquierdo, Javier (2008b). *Spanish Cargo is Different*. Asoc. Castellano-Manchega de Sociología.

Izquierdo, Javier (2009a). Cámara y acción turística. *Intersticios*, 3(2). 5-21.

Izquierdo, Javier (2009b, 9 de noviembre). Postales radiactivas de España. *Kinodelirio*, Recuperado el 9 de noviembre], 2009, de http://www.kinodelirio.com/dossier/cineastas/postales-radiactivas-de-espana/

Izquierdo, Javier (2009c). El científico y el extraterrestre. *Papeles del CEIC*, nº 49. 1-39

Johnston, Ian (2004, 22 de junio). Dolly the sheep's inmortal messages. *The Scotsman*

Jonas, Hans (1963). *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press.

Jung, Carl (1958/2001). Un mito moderno. De cosas que se ven en el cielo. En Jung, *Civilización en transición. Obra completa. Volumen X.* (pp. 287-404). Madrid: Trotta.

Koppelman, Charles (2005). *Behind the Seen*. Berkeley: New Riders.

Kramer, Peter (1994). *Escuchando al Prozac*. Barcelona: Seix Barral.

Lanza, Alessandro; Temple, Paul Y Urda, Giovanni (2003). The Implications of Tourism Specialization in the Long Run. *Tourism Management*, 24(3), 315-321.

Lasén, Amparo (2005). *Understanding Mobile Phone Users and Usage*. Newbury: Vodafone Group R&D.

Latour, Bruno (1987). The Enlightenment Without the Critique: A Word on Michel Serres Philosophy. En A. Phillips Griffiths (ed.). *Contemporary French Philosophy*. (pp. 83-98). Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Lawrence, Peter (1971). *Road Belong Cargo*. Manchester: Manchester Univ. Press.

Lovelock, James (2006). *Homenaje a Gaia*. Pamplona: Laetoli.

MacCanell, Dean (1976/2003). *El turista*. Barcelona: Melusina.

Marker, Chris (1962/2008). *La Jetée. Ciné-roman.* París: Kargo/l'Eclat.

Mirowski, Philip (2002). *Machine Dreams*. Nueva York: Cambridge Univ. Press.

Mirowski, Philip (2008). *The Viridiana Jones Chronicles*. Extraido el 5 de agosto de 2008, de http://www.ssrc.org/blogs/knowledgerules/category/the-viridiana-jones-chronicles

Morin, Edgar (1951/2001). *El cine o el hombre imaginario*. Barcelona: Paidós.

Noble, David (1999). *La religión de la tecnología*. Barcelona: Paidós.

Ostling, Richard y Ostling, Joan (1999). *Mormon America*. Nueva York: HarperCollins.

Pack, Sasha (2009). *La invasión pacífica*. Madrid: Turner.

Palmer, Susan (2004). *Aliens Adored*. New Brunswick, NJ: Rutgers Univ. Press.

Palomino, Ángel (1978). *La luna se llama Pérez*. Barcelona: Planeta.

Palomino, Ángel (1987). *¡Quiero un hijo de Julio!.* Barcelona: Planeta.

Partridge, Christopher (2003). Understanding UFO religions and abduction spiritualities. En Christopher Partridge (ed.). *UFO Religions* (pp. 3-42). Londres: Routledge.

Perrier, Jacques (2008). Préface. En VV.AA. *Merveilles de Lourdes.* París: Mame.

Rivas, Rosa (2009, 20 de septiembre). La gastronomía, cuestión de Estado. *El País*, suplemento *Negocios,* p. 20.

Sacks, Harvey (1963/2003). Sociological Description. En Michael Lynch y Wes Sharrock, *Harold Garfinkel. Vol. II*. (pp. 203-216). Londres: Sage.

Salom, Antonio (2006). *La espiritualidad del turismo*. Mallorca: Parroquia de Santa Ponça.

Saura, Antonio (2001, 27 de marzo). Notas de rodaje sobre *El Gran Marciano*. Extraido el 21 de diciembre de 2006, de http://www.rociomadrid.com/foros/foro.php?l=1&pag=read&f=c6&i=23985&pa=17&collapse=0&sort=0&scom=2bf604651babe9ce0569cb79ec4de241

Scholem, Gershom (1996). *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Siruela.

Serres, Michel (1994). *Éclaircissements*. París: Flammarion.

Serres, Michel (1999). *La Légende des Anges*. París: Flammarion.

Sherry, Michel (1987). *The Rise of American Air Power*. New Haven: Yale Univ. Press.

Stevenson, Robert (1984/2005). *En los Mares del Sur*. Madrid: Gaviota.

Suchman, Lucy, Trigg, Randall y Blomberg, Janette (2002). Working artefacts: ethnomethods of the prototype. *British Journal of Sociology*. junio, 163-179.

Tarnas, Richard (2008). *Cosmos y psique*. Gerona: Atalanta.

Trompf, Garry (1990). The Cargo and the Millenium on both sides of the Pacific. En Garry Tromf (ed.) *Cargo Cults and Millenarian Movements.* (pp. 35-94). Nueva York: De Gruyter.

Trompf, Garry (2004). UFO Religions and Cargo Cults. En Christopher Partridge (ed.). *UFO Religions* (pp. 221-238). Londres: Routledge.

Warsh, David (2006). *Knowledge and the Wealth of Nations*. Nueva York: Norton.

Wojcik, Daniel (2004). Apocalyptic and Millenarian Aspects of American UFOism. En Christopher Partridge (ed.). *UFO Religions* (pp. 274-300). Londres: Routledge.

Worsley, Peter (1957/1980). *Al son de la trompeta final.* Madrid: Siglo XXI.

Yaneva, Albena (2005). Scaling Up and Down: Extraction Trials in Architectural Design. *Social Studies of Science*, 35, 867-894.

Zebra Producciones (2001) Informe general sobre *El Gran Marciano*. Notas de rodaje. *Portalmix*. Recuperado el 21 de marzo de 2006, de http://www.portalmix.com/foros/foro.php?pag=search&f=6&t=0&a=0&collapse=0&sort=0&l=1&search=gran+lector&fldauthor=1&match=3&date=0

Historia editorial

Recibido: 15/06/2010
Aceptado: 22/10/2010

Formato de citación

Apellidos, Nombre (2010). Marcianos, melanesios, mormones y murcianos. Apuntes de antropohistoria galáctica. *Athenea Digital*, 19, 111-143. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/746.

SOME RIGHTS RESERVED

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Artículos

Libros de autoayuda: Biblioterapia para la felicidad

Self-help books: Bibliotherapy for happiness

Vanina Andrea Papalini

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

vaninapapalini@gmail.com

Resumen

En este artículo, analizo las funciones de las biblioterapias, ocupándome de un caso particular: los libros de autoayuda. A partir del análisis de un corpus de 60 libros, propongo un conjunto de parámetros que permitan clasificar a esta literatura como un género específico, definiendo el tema, el tipo de composición y el estilo que le son propios. El examen de su dispositivo discursivo permite comprender mejor su actuación en los malestares de la subjetividad.

Los libros de autoayuda son respuestas cifradas en la ideología hegemónica y el sentido común de la época. Como tales, su desarrollo histórico reconoce distintas etapas identificadas según los objetivos prácticos que los textos persiguen, el discurso con el que legitiman su eficacia y el área a la que circunscriben su acción. La sistematización de esta evolución facilita la comprensión del ecléctico fenómeno contemporáneo.

Palabras clave: Biblioterapia; Libros de autoayuda; Géneros discursivos; Subjetividad

Abstract

The aim of this article is to specify several functions of bibliotherapies, focusing the case of self-help books. By the analysis of a sample of 60 books, we propose a number of parameters to classify self-help as a specific discursive genre. That characterisation involves theme, composition structures and literary style, all typical of the genre. The examination of self-help discursive devices enables to understand their performance on discomforms in subjectivty. Sef-help books are answers imbuid both in hegemonic ideology and in common sense that characterize this period. In this way, its historical developement has had different stages recognizables by the explicit objectives of the books, the foundations of their efficacy and the fields to which their influence is restrincted. The systematization of this evolution –that this article presents- makes easier to understand the eclectisism of this contemporary phenomenom.

Keywords: *Bibliotherapy, Self-help books; Discursive genres; Subjectivity*

Artes para vencer al dolor

Si la felicidad es una reminiscencia extraña en el mundo que habitamos, el dolor tal vez sea la experiencia más usualmente sobrellevada. Íntimo pero común a todos, singular e infinitamente reiterado, el sufrimiento no es simplemente una manifestación somática sentida subjetivamente: desde la infancia, el aprendizaje de la propia cultura implica, entre otras cosas, discriminar lo soportable de lo intolerable. Este umbral no es inmutable ni está determinado por la anatomía: la educación de los cuerpos, como parte del proceso de constitución del sujeto, normaliza los niveles de resistencia e interioriza los patrones de exigencia que el sujeto debe estar preparado para resistir (Le Breton, David, 1990/2000)

Ciertamente, el dolor está fuera de todo proyecto de felicidad; más aún, es uno de los obstáculos que éste tiene que superar (Freud, Sigmund, 1930/2001; Schnaith, Nelly, 1990). Los niveles de tolerancia frente al dolor físico han descendido al extremo de casi desaparecer: no hay razón para soportar el

malestar cuando la analgesia farmacológica es capaz de eliminar hasta la más ligera molestia (Le Breton, David 1995/2006). La permanente marcha hacia el bienestar físico se acelera y, en consecuencia, se hace más imperativa la consumación del ideal de dicha, ahora que los dolores del cuerpo tienen remedio. El programa de la dicha ordena ser saludable: sentirse bien es una plataforma mínima del plan de vida ordinario. El bienestar, sin embargo, no se restringe a las sensaciones físicas. La pretensión contemporánea corriente incluye tanto al cuerpo como a la psiquis.

El paradigma de la salud parece haber cambiado, desplazando las prácticas higiénicas preventivas y la salud por el bienestar y la búsqueda de placer (Vigarello, , Georges, 1993/1999). Para estar a gusto con uno mismo, la cultura contemporánea ofrece una larga serie de títulos que instruyen a los lectores en distintas alternativas que lo acercarán al ideal deseado, permitiéndole elegir, entre las muchas opciones, aquellas que se ajusten mejor a sus necesidades. Ser uno mismo, sentirse orgulloso de sí, es una consigna generalizada. Aunque esto parezca una afirmación de las singularidades personales, los libros de circulación masiva que forman parte de los procesos de subjetivación contemporáneos apuntan a un modelo uniforme.

Muchos de estos libros ampliamente difundidos hablan de “sanación”. La diferencia entre curar y sanar es ligera pero definitiva. El primer término, sanar, supone la recuperación de la salud y refleja la impresión subjetiva de mejoría; suele aplicarse también a la restitución del equilibrio vital en referencia a un orden metafísico. El segundo, curar, implica todos los cuidados que una persona dispensa a otra con el propósito de remediar su afección; es también la atención de una dolencia y su disipación: un hecho objetivo. La cura revela un entrecruzamiento entre el cuerpo propio y el cuerpo ajeno; expresa un compromiso en la dimensión de los afectos que sostiene al sujeto frente a la dolencia; lo “saca de sí” y le proporciona un apoyo que complementa o reemplaza sus energías exiguas.

El efecto de los placebos revela la voluntad del sujeto de restablecerse y el deseo de complacer a aquel que administra el remedio. La “cura” no es sólo físico química sino que allí también está implicada la presencia del otro. No podría afirmarse, en tal caso, que el alivio sea “auto-generado”. Para David Le Breton “el poder de la mirada del otro se traduce en la eficacia de los placebos en el tratamiento. 35 % de los pacientes declaran sentir un neto alivio después de la absorción de un placebo” (1995/2006, p. 66).

Sobre la superficie corporal se expresan múltiples malestares que registran la problemática social (Dejours, Christophe, 1980/2003, 1998; Lazarus, Antoine, 1995). El cuerpo genera síntomas relativos a la sociedad a la que pertenece. Muchas de las dolencias más extendidas son manifestaciones psíquicas de condiciones de existencia extremadamente rígidas: aunque los discursos sociales más repetidos versen sobre el placer (Lipovetsky, Gilles, 2006/2010), éste está muy lejos de la vivencia cotidianas de las mayorías. El abuso de las fuerzas físicas e intelectuales y la pesada carga de responsabilidades que asumen los sujetos tienden a ser admitidas en la medida en que descansan en una capacidad de resiliencia cada vez mayor (Ehrenberg, Alain, 1991/2005).

La fuerza formadora de la sociedad en la determinación de los umbrales tolerables de dolor ha sido objeto de consideraciones tanto culturales como políticas. En este sentido, se ha hablado también del “poder de la ideología” que enmascara la identificación de las causas del padecimiento: el escamoteo de las fuentes del dolor, las denominaciones erróneas de los conflictos o la atribución de sus orígenes al propio sujeto afectado, a la fatalidad o a las leyes de la naturaleza, constituyeron el campo de estudios

de la “falsa conciencia”, entendida como una relación entre el sufrimiento experimentado y la percepción lúcida de las razones de ese padecer.

Remedios y paliativos: no siempre las acciones se dirigen a encontrar y combatir las causas de los males; numerosas estrategias procuran sólo acallar las voces de alerta que profieren los síntomas y camuflar la dolencia. No obstante, cuando el sujeto no puede más, el conflicto se impone y es urgente darle salida (Zarifian, Edouard, 1996; Ehrenberg, Alain, 1998). Los tratamientos, pues, varían según cuál sea su objetivo. Las terapias pueden intentar curar, atemperar, remediar temporalmente o simplemente encubrir el sufrimiento experimentado (Healy, David, 1999/2000).

Mi intención en este artículo es ocuparme de una terapia específica: se trata de una *biblioterapia,* es decir, de un tratamiento que utiliza a los libros como herramienta fundamental. El uso de los libros en el aplacamiento de las dolencias y como guía para la vida tiene como antecedente histórico significativo la intervención de la palabra en función terapéutica. Este hecho registra diversas modalidades. En algunos casos, como el de la palabra mágica o la fórmula sanadora, forma parte de un acto performativo: la palabra cura porque, merced a una intercesión humana, comunica la esfera trascendente y la vida ordinaria. En otros casos, reconforta el espíritu del enfermo, operando como un “remedio para el alma”: la enfermedad es concebida no sólo como acontecimiento orgánico sino como resultado de una “mala vida”. Finalmente, cumple un papel de prevención, brindando una orientación general y transmitiendo recomendaciones que faciliten una vida saludable. En la Grecia Antigua, estos consejos formaron parte de una actividad extendida a la totalidad de la existencia: el “cuidado de sí” (Foucault, Michel 2001/2002).

Para la Asociación de Bibliotecas de Instituciones de salud y hospitales de Estados Unidos, la biblioterapia se define como:

> la utilización de materiales de lectura seleccionados como coadyuvante terapéutico en medicina y psiquiatría; la orientación en la solución de problemas personales por medio de la lectura dirigida, el tratamiento de la enfermedad y la promoción de su recuperación a la sociedad”. (Deberti Martins, Cristina, 2007)

De aquí surgen sus distintas aplicaciones: actúa a) como un complemento de un tratamiento específico; b) como una terapia cabal, en sí misma completa, efectiva tanto en relación con malestares y preocupaciones menos acusados como en patologías descriptas por la literatura especializada; c) como medio de divulgación que sirva para alentar a otros sujetos que padecen las mismas dolencias y d) como respuesta tanto práctica como ética, en tanto promueve un conjunto de valores y un discurso global sobre el sentido y modos en los que debe desarrollarse la existencia. En este sentido, se asemeja a la literatura de biografías ejemplares y vida de santos popularizadas entre los sectores subalternos que, en tiempos pretéritos, se ofrecían como modelos a seguir frente a las vicisitudes mundanas.

El empleo de textos como un componente adicional de un tratamiento no plantea mayores debates. Los libros integran, sin reemplazar, una terapia más extensa. La segunda utilización, como un manual terapéutico, es más controversial: si bien no implica que el libro “sane”, guía un conjunto de prácticas tendientes a la curación que el propio afectado ejecuta. La tercera aplicación busca producir un efecto de “empoderamiento”, ofreciendo el aliciente del caso exitoso. La cuarta, supone a la enfermedad como un resultado de una “mala vida” y propone caminos para reorientarla.

Aunque no está mencionada específicamente, existe una quinta función que toda lectura supone: facilita la reflexión introspectiva. “El espacio creado por la lectura [dice Michèle Petit] no es una ilusión. Es un espacio psíquico, que puede ser el sitio mismo de la elaboración o la reconquista de una posición de sujeto” (2001/2006, p. 45). En ese sentido, la lectura, por sí misma y no necesariamente en función de un objetivo consciente de trabajo sobre la subjetividad, contribuye a su recomposición.

La lectura es una práctica que se realiza individualmente, aunque antes y después sea social. Reforzando esta instancia singularizada, los libros de autoayuda restringen el dominio de aplicación de las terapias al paciente-lector, excluyendo a un tercero que cuide de él. De esta manera, las biblioterapias se revelan como auto-terapias que facultan un tipo de sanación que prescinde de la mirada y de la atención de un semejante. Hay, sin embargo, una excepción: el caso de los textos que se utilizan en forma grupal, que acompañan la actividad de grupos de autoayuda. Estos libros, en general, no se dirigen al público masivo, o son reapropiados grupalmente en clave de una terapia orientada por un coordinador o guía.

Los libros terapéuticos contemporáneos, pues, asumen un rasgo peculiar: fomentan la individualización, atribuyendo los distintos males –su origen y su desenlace- al ámbito personal. Se revela así la imagen de una sociedad individualizada, la cual, según señalan Ulrich Beck y Elisabeth Beck-Gernsheim, “nos habla de buscar soluciones biográficas a contradicciones sistémicas” (2002/2003, p. 31), una sociedad en la que la individualización y el aislamiento, por paradójico que parezca, son hechos que constituyen una experiencia colectiva.

En el lenguaje corriente, la enfermedad es antagónica a la felicidad: el refrán “salud, dinero y amor”, que sintetiza tres antiguas claves de acceso a la dicha, comienza por el bienestar físico. La concepción de felicidad, en sintonía con la noción corriente de salud, se asocia tanto a la ausencia de dolor y sufrimiento como a la realización y el desarrollo personal. Aunque prácticamente durante toda la modernidad y en especial bajo el Estado Benefactor, la realización de estos ideales era una meta colectiva garantizada por los gobiernos (Declaración de Filadelfia, 1944; Schvarstein, Leonardo & Leopold, Luis, 2005), actualmente, la salud y la felicidad son concebidas como adquisiciones y responsabilidades individuales (Castel, Robert, 1995).

Las biblioterapias no son un conjunto de manuales de prácticas sanitarias destinadas a la población. No son tampoco compendios de consejos preventivos ni detallados informes clínicos que describan síntomas orgánicos y proporcionen recursos para lidiar con semejantes males sino que constituyen un proceso de ajuste de la subjetividad ante sucesos desafortunados en los que el sujeto pueda verse implicado, relativos a su cuerpo o a su psiquis. Juegan su papel en la profilaxis individual; cumplen las funciones de prescribir soluciones y atenuar los efectos que producen el infortunio, el desasosiego y la infelicidad a nivel físico y psíquico. Por esa razón, se ocupan de las afecciones subjetivas y sus manifestaciones somáticas, más que de las enfermedades orgánicas.

Prefiero utilizar la categoría “autoayuda” para designar a este tipo de biblioterapias. El prefijo “auto” subraya esta inclinación a la búsqueda de soluciones individuales orientadas por los libros, pone de manifiesto el monopolio que ejerce el “yo” en el diagnóstico, el tratamiento y la prevención y sugiere un movimiento de introspección que confina al sujeto a su privacidad, al mismo tiempo que desalienta la búsqueda de asistencia y cuidado de otros puesto que el sujeto “puede sanarse a sí mismo” (Hay, Louise, 1984/1995): “El poder está dentro de ti” (Peale, Norman, 1952/2006), se anuncia.

Un examen más profundo de estos libros, que se auto-designan como guías para alcanzar la felicidad y que suelen ser bautizados por las clasificaciones editoriales como “biblioterapias”, libros “de autoayuda”, de “desarrollo personal” o de “bienestar”, ayudará a comprender mejor los propósitos de los hombres y las mujeres que aspiran, como sucede en los cuentos de hadas, a vivir felices para siempre.

Libros de autoayuda y subjetividad

La llamada “literatura de autoayuda” configura un fenómeno discursivo de características especiales que trabaja activamente en la formación de subjetividades en el mundo contemporáneo. Es verificable la difusión de este tipo de textos –que incluye la producción bibliográfica directa o indirectamente vinculada al tema, como su expandida presencia en los medios de difusión masiva- especialmente durante los últimos años: aunque el ya clásico libro *Cómo ganar amigos e influir sobre las personas* (1936) fue editado en la década de los 40, se amplía y generaliza su circulación recién en la década de los 90. Desde entonces, su presencia en el mercado editorial ha crecido incesantemente.

La significación de este hecho reconoce algunos antecedentes relevantes: la literatura de autoayuda aparece comprendida entre las expresiones culturales de un “nuevo narcisismo” (Lasch, Christopher, 1979/1999) o de una auspiciosa forma de reflexividad (Giddens, Anthony, 1991/1998). Ha sido analizada como una modalidad del *management* extendida a la vida cotidiana (Hancock, Philip & Tayler, Melissa, 2004; Larsson, Jörgen & Sanne, Christer , 2005) y como un modelo de refiguración de las relaciones interpersonales (Hochschild, Arlie, 2003). En ocasiones, aparece destacada como una estrategia efectiva que permite superar situaciones emocionales difíciles (McLeod, Julie & Wright, Katie, 2009); en otras, sobre todo cuando se atiende al componente religioso o trascendental que impregna la vertiente *New Age*, azuza la polémica con la noción de modernidad reflexiva (Redden, Guy, 2002; Adams, Matthew, 2004). Ya sea que se la analice como una nueva modalidad del individualismo (Rüdinger, Francisco 1995) o como un código civilizatorio afín al neoprudencialismo (Ampudia de Haro, Fernando, 2006), el mapa de los estudios que hacen referencia a la literatura de autoayuda frecuentemente adolece de una imprecisión elemental: se engloba bajo una misma categoría un conjunto de textos cuya clasificación reposa en manos de los editores y libreros, más interesados por asignar a sus productos un rótulo eficaz para las ventas que por establecer una categoría precisa.

Sin establecer mayores precisiones en este sentido, pero basándose en un corpus extenso, Rebecca Hazleden (2003) analiza las significaciones y los dispositivos de la autoayuda desde una posición neofoucaltiana que evita pensarla en términos maniqueos o simplistas: para ella, no es intrínsecamente emancipatoria ni opresiva. Por su lado, los estudios centrados en el análisis de un único texto, tales como el de Bridget Cowlishaw (2002) sobre el libro de John Gray *Men Are from Mars, Women Are from Venus*, o el de Daniel Nehring (2009) sobre *Juventud en éxtasis,* de Carlos Cuauhtémoc Sánchez, tienen el mérito de estudiar en profundidad un dispositivo nada simple cuyas reglas de producción, circulación, recepción y –en este particular caso- autoaplicación, suelen ser inferidas de marcos sociológicos generales y englobadas de manera directa en una extendida “cultura terapéutica” (Abraham, Tomás, 2000; Illouz, Eva, 2006).

Creo posible proponer algunos esquemas que permitan empezar a escudriñar el “dispositivo textual” de esta biblioterapia (Escudero Chauvel, Lucrecia, 1997) desde sus gramáticas de producción y de reconocimiento. La voluntad de abarcar las reglas de generación y lectura contenidas en los textos

(Verón, Eliseo, 1988/1998) no supone que en ello se agota la producción de sentidos; por el contrario, se trata un momento analítico necesario que precede a las indagaciones orientadas a los procesos de apropiación.

La incongruencia de estos momentos –producción y recepción- se desprende de la definición de subjetividad supuesta en este trabajo, en donde es entendida como una instancia individual y colectiva a un tiempo, capaz de emerger, según propone Félix Guattari, "como territorio existencial sui-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad a su vez subjetiva" (1992/1996, p. 20). Son instancias objetivas las que configuran y modelan la subjetividad: su constitución es social, aunque esta dimensión no la determine totalmente ni de manera fija. La subjetividad se constituye relacionalmente, en vinculación a lo dado, y esto refiere tanto a las condiciones de existencia -materiales e históricas- como a las relaciones sociales encarnadas por sujetos. El espacio de la subjetividad, constituido como un pliegue del afuera (Deleuze, Guilles, 1986/2003), es poroso, está abierto a la experiencia y, en esa medida, es también capaz de refractar las pautas sociales distribuidas ampliamente en la cultura.

Los procesos de subjetivación que se despliegan en contextos específicos -un lugar, una cultura y una época-, son determinaciones que actúan sobre sujetos con posibilidades de agenciamiento: con capacidad de establecer relaciones múltiples entre componentes heterogéneos (Deleuze, Guilles & Guattari, Felix, 1976/1997). De allí la importancia de la atención a los contextos históricos y sociales en donde los textos de autoayuda (libros-raíz, en la terminología deleuziana-guattariana) circulan. Si es posible describir con cierto grado de generalidad su lugar en un proceso de subjetivación, es en cambio imposible inferir su efecto sin atender a las biografías con las que intersectan. La posibilidad de autonomía adviene a través de un intenso trabajo sobre el sí-mismo, como muestra la reflexión de Michel Foucault en torno a las tecnologías del yo (Foucault, 1981-1988/1990).

La investigación que desarrollo pretende satisfacer una parte de estos requerimientos teóricos, haciendo propia la exhortación de Nikolas Rose:

> A mi entender, no pueden establecerse relaciones cambiantes de subjetificación por derivación o interpretación de otras formas culturales o sociales. Los modos como los seres humanos «dan significado a la experiencia» tienen su propia historia. (…). Estas técnicas intelectuales no se presentan listas para usar; es preciso inventarlas, refinarlas y estabilizarlas, diseminarlas e implantarlas de diferentes maneras en diferentes prácticas (…).esa historia es más práctica, más técnica y menos unificada de lo que permiten suponer las descripciones sociológicas (Rose, Nikolas, 1996/2003, p. 218).

Desde estas premisas, entonces, y considerando las gramáticas de producción, propongo considerar a la literatura de autoayuda como un género de la cultura masiva, ya que revela tener los atributos adjudicados tradicionalmente a la industria cultural: serialidad en la reproducción de formas simbólicas, estereotipia de contenidos y una decisiva orientación hacia el consumo manifestada en la forma-mercancía que adquieren sus producciones. En tanto producidos bajo esos parámetros, los libros de autoayuda responden a un proceso racional intencionado en el que interviene un componente técnico específico y cuyas reglas de producción y circulación responden a la lógica capitalista, encaminada a la obtención de ganancias (Rodríguez Ferrándiz, Raul, 2009).

Como el grueso de la cultura de masas, forma parte del proceso de mundialización, configurado sobre pautas occidentales, fundamentalmente norteamericanas. Los libros son visiblemente parecidos entre sí,

aún cuando los autores sean locales. Los medios de comunicación y las editoriales son agentes de este proceso de mundialización: sólo muy marginalmente recogen elementos diferentes y apenas si adaptan algunos formatos, contenidos y pautas metropolitanas a los gustos nacionales. La “aldea global” parece implicar, fundamentalmente, una monocultura (Mattelart, Armand, 1996/1998, pp. 104-112).

El género de la autoayuda

En este apartado, describiré los textos de autoayuda y compondré una definición provisional del género. Para ello, he examinado un corpus de 60 libros diversos que corresponden a distintos subgrupos dentro de la clasificación general. Algunos resultados preliminares de esta investigación fueron publicados como avances (Papalini, Vanina, 2007) sintetizándose en esa ocasión los patrones estructurales del género. En este trabajo, expongo la versión final de esa descripción, completando la caracterización inicial y proporcionando adicionalmente una breve historia interna del género.

Entiendo por género literario a una “clase de textos u objetos culturales”. Se trata de “opciones comunicacionales sistematizadas por el uso (...) que instituyen en su recurrencia histórica, condiciones de previsibilidad en distintas áreas de la producción e intercambio cultural” (Steinberg, Oscar, 1997/2002, p. 101). La definición de género está sancionada por su uso; un género se establece como tal en tanto sea reconocible. Estos rasgos de previsibilidad están asociados fundamentalmente al tema, las características retóricas y la situación enunciativa que construye en relación al receptor. Si bien el espacio delimitado por un género es un ámbito abierto a la creación (Arán, Pampa, 2000), aquello que lo define como tal se vincula a su utilidad comunicacional: su encuadramiento facilita la anticipación de un cierto número de rasgos (Gandolfo, Elvio, 2007).

Los formatos propios de la cultura masiva se ciñen al género más que cualquier otra producción artística pues, como describen Theodor Adorno y Max Horkheimer (1944/2006), las industrias culturales limitan al máximo el riesgo que entraña la innovación. El “contrato de lectura” propuesto desde los formatos propios de la cultura masiva tiende a posibilitar una menor deriva interpretativa. Entre el arte -y las obras literarias que comparten esta vocación- y la cultura de masas, se establece una tensión semejante a la que existe entre autonomía y heteronomía: la obra artística tiende a escapar del encorsetamiento del género; en cambio, las producciones propias de la cultura masiva respetan y se amoldan al tipo de restricciones que éste comporta, constituyendo un tipo de cultura hipergramaticalizada –desde las lógicas de su producción. De esta manera, las industrias culturales se apoyan en la seguridad de los esquemas cuya repercusión ya ha sido probada, si bien, a lo largo del tiempo, nuevos géneros aparecen y los tradicionales sufren transformaciones.

En el caso que trato, la orientación hacia la heteronomía propia de la cultura de masas no está dada solamente por el respeto a las restricciones del género sino que se reconoce ya en el eje fundamental que define el género de la autoayuda: el ofrecimiento de soluciones instrumentales a problemas personales o de la vida cotidiana.

La idea de que la multiplicidad de situaciones existentes pueda tipificarse y que un libro de consumo masivo pueda aportar respuestas indistintas a todos ellos implica una concepción simplificadora evidente ya en su propósito. Aunque puede encontrarse una cierta diversidad que permitiría una clasificación en sub-géneros, el tema de la “solución de problemas” es común a todos ellos, ya se trate de textos sobre espiritualidad, psicología, empresa, relaciones interpersonales o filosofía.

Mijail Bajtín señala que la forma, la organización de recursos lingüísticos y expresivos que implica el género y el tema que les es propio, son indicadores de una sensibilidad, de una preocupación y de un modo de entender el mundo correspondiente a una determinada organización social en un momento de su historia (1982, pp. 248-254). Así como la carta o la confesión fueron géneros discursivos de importancia en el siglo XVIII, considero que el género de la autoayuda distingue discursivamente el período que va de 1980 a la actualidad: la naturalidad de las significaciones que lo transitan y de las representaciones que lo pueblan están en correspondencia con la tonalidad emotiva de la cultura. La literatura de autoayuda se convierte así en expresión de una modalidad específica de acercamiento al mundo y de resolución de los problemas que éste presenta.

Esta alternativa, en correspondencia aquélla que exhiben las prácticas sociales corrientes, ofrece una *técnica*: en un mundo en el que la tecnología aparece como la vía preferida para la resolución de los problemas generales de la humanidad -reemplazando otras modalidades de resolución posibles, como la religión, la política o la filosofía-, el dispositivo montado por la literatura de autoayuda se torna perfectamente compatible.

No se trata simplemente de abordar el problema de la subjetividad, sino de darle salida. Los libros de autoayuda se presentan como una estrategia al alcance de la mano para resolver los malestares subjetivos. Su función es, pues, utilitaria. No construyen ficciones estéticamente valiosas ni escrutan el alma para comprender sus múltiples escondrijos: si abordan la interioridad del sujeto, es para facilitar su adaptación.

La materia sobre la que discurren es la persona. Podemos ubicarla, entonces, como parte de lo que Leonor Arfuch (2002) denomina el “espacio biográfico”, un dominio poblado por géneros orientados a la dimensión subjetiva. En estos casos, los textos se caracterizan por la borradura de las marcas ficcionales como proceso de autentificación. También aquí se revela el parentesco entre los libros de autoayuda y los mensajes de los medios: como señala Arfuch, los “momentos biográficos” de la narrativa mediática y el acontecimiento en boca de sus protagonistas o de sus testigos directos, son capaces de generar la confianza que procede de la plenitud de la presencia y producir efectos de verdad y certeza, aun en la incertidumbre que caracteriza a la época presente.

Cuando no se trata de la narración personal de boca de los autores, se apela a la narración biográfica en boca de otros, “confesada” al autor del libro en ámbitos de interacción diversos: su gabinete de terapia, un curso, un viaje o charlas ocasionales. En otros casos, el autor-narrador aparece en actitud de búsqueda, encontrándose con estos relatos de las vivencias ajenas en su intento por explorar el alma humana.

Sin embargo, la riqueza de la vivencia es reducida, el relato es expurgado de todo aquello que lo singulariza de modo tal que se preste a la síntesis. Para que la administración de soluciones estereotipadas sea admisible, el primer paso consiste en la construcción de tipologías. Así, las recetas, los decálogos y las instrucciones proporcionadas se tornan de alcance universal. Los libros de autoayuda remiten al relato de la experiencia, pero no la entienden como un acontecimiento que irrumpe en la serie vital configurando un nuevo modo de vivir. Por el contrario, los testimonios adquieren, de acuerdo a los cánones de la cultura masiva, la forma del estereotipo.

Los libros de autoayuda pretenden expandir su eficacia fuera de los límites del texto. En ellos hay una promesa condicionada: si el lector sigue el camino prefigurado por el texto, conseguirá un bienestar

sedante ofrecido como felicidad en la totalidad de su existencia personal. Conducen a situaciones sin riesgos –puesto que ya han sido probadas-, sin experimentación –se siguen los pasos prefijados- y sin angustia. Esta promesa condicionada constituye uno de sus rasgos salientes en cuanto a su definición como género.

Caracterización del género

Siguiendo la teoría de los géneros discursivos formulada por Bajtín, identificaré los tres aspectos que definen al género: "tema", composición o estructura y estilo. A partir de la identificación de los elementos que son propios de los libros de autoayuda, postularé una definición de género que permita trazar límites y exclusiones.

Tema

El primer aspecto a considerar es el tema. En este sentido, existen una gran variedad de subgéneros dentro de lo que se denomina "literatura de autoayuda" en la clasificación utilizada corrientemente, que suele incluir terapias orientales (feng-shui, yoga, reflexología, por ejemplo), libros esotéricos y, en algunos casos, libros de salud o de psicología infantil. A pesar de la evanescencia de estas fronteras, hay un dato reiterado en todos los textos que permiten unificar el género: su tema y su enfoque. Como ya he adelantado, este conjunto heteróclito tiene en común que trata la dimensión subjetiva como fundamento de un cambio vital individual, orientado a una finalidad instrumental -superar el dolor, la angustia, influir en las personas, desarrollar ciertas capacidades, liderar grupos humanos, etc.

Composición

En relación a la composición, se observa que los textos se estructuran, en general, en torno a la presentación de un problema. Es habitual que se exponga el tema utilizando ejemplos y testimonios. A este relato le sigue una tipificación, que *nomina* la situación descripta como un tipo de problema particular. El caso individual deja de ser único para representar un conjunto de situaciones similares y alcanzar niveles de mayor generalidad. De esto se derivan ulteriormente prescripciones de cierta universalidad, que proponen soluciones a modo de recetas o simples pasos a seguir.

Es fundamental subrayar que los textos explicitan un discurso socialmente legítimo con el cual las técnicas de autoayuda propuestas justifican su eficacia. Este discurso legitimador puede ser de distinto tipo. En todos estos casos, se apela a un *razonamiento* fundado en la ciencia o en la casuística. La "enseñanza" que se pretende impartir reclama una validación que sostenga su carácter general y atemporal.

Dos son los fundamentos más usados: uno es de tipo científico o pseudocientífico; el otro, de corte religioso. En estos textos, encontramos numerosas remisiones al discurso docto, que van desde el cognitivismo a la teoría de sistemas, así como también son frecuentes las menciones a las "capacidades desconocidas de la mente". En estos casos, la argumentación puede apoyarse en la experiencia –ajena, del profesional-narrador que da cuenta de los casos tratados, o propia, del narrador en primera persona que testimonia las circunstancias vividas-, tanto como en teorías provenientes de la psicología o de las neurociencias.

De otro lado, se apela a un fundamento "espiritual" del orden humano y cósmico vinculado a la cosmovisión de la *New Age.* La *New Age*, que constituye una forma religiosa, presenta problemas particulares para analizar. Por tratarse de una espiritualidad laxa, es un discurso legitimador compatible con otras creencias. Se trata, además, de una justificación muy utilizada en los libros de autoayuda pues, al igual que la psicología, está orientada a la refiguración de la existencia. A los fines de esta investigación, no la consideraré como religión en tanto no exija compromiso con un dogma o núcleo fijo de principios; sí, en cambio, será abordada como un fundamento o discurso legitimador, que forma parte del sentido común de la época.

Entiendo por "sentido común" un género de expresiones culturales, de "sabiduría ad hoc" (Geertz, Clifford, 1983/1994, p. 112); un dominio semántico que presenta ciertos rasgos estilísticos generales: en los términos de Geertz, "cuasi-cualidades" que el sentido común atribuye a la realidad. Ellas son: naturalidad –presentar la vida cotidiana como si fuera simple, elemental-, practicidad –en el sentido de astucia popular, sensatez-, transparencia –una suerte de realismo por el cual la realidad sería lo que parece ser-, asistematicidad –las sentencias del sentido común son contradictorias entre sí, constituye un pensamiento sin consistencia lógica-y accesibilidad: cualquier persona puede llegar a conclusiones tales. El sentido común es un género discursivo antiexperto; representa al mundo como algo familiar, que cualquiera puede reconocer. La aparente obviedad de sus sentencias revela cierta acriticidad que, en su faceta política, permite la integración de los grupos subalternos a la ideología dominante (Gramsci, Antonio, 1970/2004). En la acepción de Gramsci, el sentido común es un precipitado –diverso y múltiple: existen diferentes "sentidos comunes"- de los procesos históricos, en los que "cada corriente de pensamiento deja atrás una sedimentación (…) que se cristaliza en un modo contradictorio" (Alfaro, Salvador, 2002, parr. 28).

Estilo

Como señalé, los libros de autoayuda descansan en testimonios, pero lo hacen de tal manera que se alejan de los relatos biográficos más tradicionales. El relato testimonial puede constituir la narración central de las que llamaré *cuasibiografías*, o simplemente enmarcar la serie de prescripciones, reglas o instrucciones directas que conforman el núcleo central de esta literatura.

Identifico tres rasgos estilísticos específicos que permite distinguir el género de la autoayuda de las biografías, los relatos de vidas ejemplares, las confesiones y otros textos propios del "espacio biográfico": por un lado, al apoyarse en los testimonios, descartan de ellos lo que tienen de peculiar, enfatizando en cambio lo que es igual en todos ellos. Por otro, las declaraciones citadas en primera persona o las autorreferencias del autor son expresadas bajo una voluntad manifiesta de ejemplificar, justificar o enfatizar algún rasgo de la terapia o propuesta vital. Es decir que constituyen un apoyo a la intención final. Finalmente, bajo esa intencionalidad pedagógica, hay una torsión del relato del "yo" al "tú" que busca provocar identificaciones.

Consideré especialmente la situación de enunciación, pues allí se hace evidente la distancia con las formas biográficas tradicionales. En lugar de tratarse de textos expresivos, orbitando alrededor de una voz narrativa fuerte en primera o tercera persona, la función conativa o apelativa se manifiesta como dominante. La reiterada apelación al lector busca producir un efecto de empoderamiento, condensado en la consigna "tú puedes". Esta repetición pertinaz no es ociosa. La situación de enunciación tiende a producir un efecto de autoconfianza asignando un gran poder al lector y otorgándole la capacidad de

“cambiar su vida”. La potencialidad atribuida al receptor subyace a todo el género e insiste en adjudicarle atributos excepcionales no explotados, que lo facultan a transformar su existencia en tanto y en cuanto reconozca su valía y desarrolle sus capacidades “latentes”.

Esquematizando la descripción precedente, se revela un dispositivo discursivo montado en tres pasos. El primero supone el uso del lenguaje en función expresiva: la presencia de testimonios, confesiones, relatos íntimos expuestos abiertamente componen una constelación característica de la cultura contemporánea llamada “espacio biográfico”. En los libros de autoayuda, esta construcción busca un efecto de personalización cuyo objetivo es borrar la impronta homogeneizante de la industria cultural. Opera aquí una intención de generar identificaciones inmediatas entre la situación narrada y el lector.

El segundo implica una interacción en otro nivel: el yo-enunciador es artífice directo de la estrategia de persuasión; volcándose hacia un tú/usted, o a un “nosotros” inclusivo, el autor ofrece al lector una resolución al problema planteado. El uso del “tú” no es inocuo; señala al sujeto, individualizándolo, y lo instala en un ámbito descontextualizado, desprendido del “nosotros” colectivo. Desaparecen los entornos y, con ellos, las diferencias. La igualación de los sujetos, consumada de esta manera, permite avanzar hacia el siguiente movimiento.

El tercer paso culmina la lógica inductiva que, soterradamente, venía desplegándose e introduciendo una universalización de los preceptos. Llegados a este punto, las recomendaciones se establecen como fórmulas impersonales, como un conjunto de dogmas prácticos de los que se derivan instrucciones neutrales, en las que quedan suprimidas todas las valoraciones y la expresividad que caracterizó al primer momento. Aun cuando estuvieran escritos en segunda persona, los mandatos alcanzaron el estatuto de la “objetividad”. De esta manera, los recursos retóricos son puestos al servicio de una estructura que va de lo particular a lo general, del caso a la ley.

Existen algunos otros recursos retóricos que aparecen ocasionalmente. Suelen encontrarse, por ejemplo, *tests* y otras estrategias que permitan al lector diagnosticar su situación y evaluar sus progresos, proponiendo un espacio de interacción directa entre el texto y el lector. Estos elementos refuerzan la relación del yo-tú instalada por estos libros y permiten generar una ilusión de interacción que evoque el diálogo.

Los libros de autoayuda se presentan como “singulares universales”: se refieren a cada caso -el *test* mismo es medida de “personalización” de la terapia- pero al mismo tiempo se proponen como universales, pues pueden ser consumidos por cualquiera, más allá de sus creencias y sus características particulares. A pesar de su extensión en cuanto a los casos a los que puede responder, su eficacia es personalísima: depende de cada uno de los lectores y de cuánto sean capaces de seguir las prescripciones contenidas en el libro.

En otros casos, como si fueran recursos didácticos, se incorporan fábulas o historias moralizantes y se trasladan sus enseñanzas al mundo humano. Esto resulta factible porque la estructura atemporal de la fábula es semejante a la del libro de autoayuda: sin contexto, sin especificar un escenario ubicado espacial, cultural e históricamente, las situaciones y sus protagonistas se tornan indistintos. Estas inserciones suelen presentarse como relatos enmarcados.

Muy a menudo, la consigna que sintetiza la enseñanza es destacada del resto de la narración, funcionando como síntesis parcial, resumen o latiguillo insistente. De igual manera, las “recetas”

aconsejadas, de extrema simplicidad, se presentan como decálogos o como pasos sintéticos bien establecidos.

De todos estos elementos puede inferirse que estos libros se dirigen a un público que se fatiga de libros extensos y que busca en ellos simplemente indicaciones útiles. Los libros se leen, en general, rápidamente, puesto que su lectura resulta facilitada a través de la utilización de múltiples recursos. En este sentido, la ejemplificación o relato de la vivencia, en tanto son cuestiones que atañen a la vida, también resultan fácilmente comprensibles.

Las "verdades" presentadas por el texto, al finalizar la lectura, resultan evidentes. Los libros transmiten una visión del mundo convincente, que rápidamente resulta compatible con lo que los sujetos experimentan; son verosímiles y su pintura de las situaciones es compatible con la experiencia vivida, de modo tal que no sea discutida de inmediato.

La literatura de autoayuda, de esta manera, satisface los requerimientos del discurso ideológico el cual, como plantea Jon Elster (1982), intenta captar las necesidades y esperanzas de las personas, modulándolas en su propio lenguaje. Hablo aquí de ideología como "significaciones al servicio del poder" (Thompson, John, 1990/1993), sin profundizar el extenso debate en torno a la noción, cuyas huellas pueden seguirse en numerosos y muy relevantes autores (Žižek, Slavoj, 1989/1992; Eagleton, Terry, 1943/1997; Žižek, 1994/2003). Aún asumiendo, desde la perspectiva foucaultiana, la ubicuidad y difusión del poder, (Foucault, Michel, 1975; 1992), la noción de ideología dominante permite distinguir niveles desiguales en su ejercicio y acumulación.

Puede decirse, entonces, que la literatura de autoayuda se configura como un discurso ideológico en tanto se involucra claramente con los problemas de los sujetos. Su voz se hace oír por boca de terceros, los testigos-protagonistas, que exteriorizan padecimientos semejantes entre sí, construyendo de esta manera la verosimilitud del texto. Los textos asumen los deseos colectivos de felicidad –cifrados, básicamente, en la obtención del éxito y la eliminación del sufrimiento- y proporcionan alternativas plausibles ante circunstancias perturbadoras. La "realidad" que muestran es fácilmente reconocible, pues se trata de la cotidianeidad. Los discursos de la ciencia o de la experiencia justifican sus respuestas y fundamentan su eficacia.

En la modulación producida por la literatura de autoayuda aflora el "tono" de la época actual. Primero, porque la "revelación de los dolores del alma" ante un público extraño y masivo es culturalmente "audible" sin extrañeza alguna, en el mismo sentido en el que la subjetividad se vuelve un tema esencial y se adueña del núcleo vital de las preocupaciones sociales. Segundo, porque la apelación al otro con intención de convencer es un hecho corriente: es el lenguaje con el que la publicidad interpela a diario a la multitud. Tercero, porque el "hágalo usted mismo" a partir de una receta, hunde sus raíces en dos significaciones vertebrales de la sociedad capitalista moderna: la noción de "utilidad" y la entronización del individuo omnipotente el "conquistador", el "emprendedor" (Cawelti, John, 1965/1968; Ehrenberg, Alain, 1991/2005). Esta mirada ciega la visión de la sociedad y sus conflictos, anulados por la restricción al mundo individual.

Los aspectos prescriptivos de la autoayuda se plasman en un dispositivo técnico que, sobre la base de reglas y ejercicios, conducen a transformar la representación del mundo y a reorientar el sentido de la acción. La mayor parte de los libros de autoayuda están dirigidos a disolver los síntomas del malestar cotidiano sin preocuparse por la modificación de sus causas. Se presentan como soluciones rápidas a

problemas cuyo origen identifican en el individuo y cuya salida depende igualmente y en su totalidad de acciones personales, dejando fuera de la consideración los condicionamientos socioculturales y económicos en los que estas situaciones pudieran inscribirse. Las prácticas terapéuticas tendientes a superarlos se basan en el control de las representaciones de los sujetos. El objetivo perseguido es mejorar la adaptación a las condiciones de existencia, en consonancia con el universo de creencias y valores que caracterizan al capitalismo tardío.

Otro rasgo estilístico característico es la redundancia, una insistencia notable sobre un manojo de ideas que atraviesan como un eje central toda argumentación. Puede resumirse en un lema: el lector tiene el poder de cambiar su vida. La ejemplificación es uno de los recursos más usados; la veracidad del argumento se confirma por los casos expuestos. Los testimonios suelen acompañarse de una conclusión que "cierra" el sentido del relato sobre las ideas que se pretende inculcar.

A partir de este conjunto de elementos podemos entonces establecer las exclusiones de aquellos textos que, compartiendo alguno de los rasgos, carecen de otros. De la delimitación aquí esbozada se desprende que no forman parte del género los libros de tipo práctico -salud, guías educativas para padres, dietas, sexualidad, jardinería, cocina-, pues carecen por completo, o presentan en un grado débil, un discurso legitimador: son guías para ayudar a hacer, que no se interesan más que circunstancialmente por la dimensión subjetiva.

Según la definición que propongo, tampoco los libros que solicitan una participación del orden de la pueden incluirse en el género. Un caso particular, como ya se indicó, es la *New Age,* que constituye una religiosidad laxa, una "lengua franca", como la califica Paul Heelas (1996), una nube de creencias poco determinadas y aún menos determinantes. Cuando el fundamento espiritual invocado reclama la "íntima convicción" para que la ayuda ofrecida por los textos resulte eficaz, no forman parte del género, como en el caso de los libros esotéricos y religiosos. Cuando, por el contrario, no se exija este compromiso, como sucede en los libros que presentan algunas nociones *New Age* muy divulgadas, se incluyen dentro de la categoría "libros de autoayuda".

Por último, dejo fuera de la clasificación a las novelas y narraciones moralizantes o ejemplificadoras basadas en alegorías o símbolos, puesto que presentan un argumento. Entre estos casos se encuentran los libros de Paulo Coelho, que en general son novelas breves. Tampoco se consideran libros de autoayuda aquéllos compuestos por frases y aforismos, o los opúsculos destinados a la meditación. Estos géneros, de larga trayectoria literaria, no suelen estar asociados a un cambio instrumental de la existencia. Los libros de autoayuda, en cambio, muestran en qué sentido debe operarse esta transformación.

"Historia interna" del género

El concepto de autoayuda reconoce sus orígenes a mediados del siglo XIX. Con ese término, Samuel Smiles titula su libro, *Self-help*, que data de 1845. En el contexto del libro, el concepto significaba esencialmente la fuerza de voluntad aplicada al cultivo de buenos hábitos (Rüdinger, Francisco, 1995). En la obra de Smiles reverberan las ideas de la época en torno a la autoconfianza y el cultivo de la personalidad; la novedad del libro radica en que estos atributos aparecen ligados a una forma de individualismo que propone el progreso social como un logro dependiente de las capacidades de los hombres.

Self-help muestra rastros de una moral victoriana llamada a desaparecer en las versiones del siglo XX. Señala Francisco Rüdinger: "el concepto clave no es el de éxito sino el de carácter. (…) El proyecto contenido en sus páginas (...) consiste de hecho en conciliar el espíritu del progreso personal, basado en el imperio de la voluntad, con la moral tradicional" (1995, p.37). En ese sentido, el libro de Smiles guarda ecos de los libros de educación sentimental.

Las características paradigmáticas del género literario aparecen recién hacia 1930. La descripción que he propuesto está fundada en las características actuales del género; sin embargo, éste exhibe una historia interna relativamente breve que reconoce algunas inflexiones. Tomando en cuenta la variación de los discursos justificadores, trazaré una cronología tentativa, ofreciendo un texto emblemático a modo de ejemplo de cada período.

Uno de los libros más antiguos y de mayor circulación, quizá el primero que exprese nítidamente las características del género antes descritas es el ya citado *Cómo ganar amigos e influir en las personas,* de Dale Carnegie. Existen otros antecedentes de libros orientados a la formación del carácter, muchos de ellos inspirados en la autobiografía de Benjamin Franklin que se editó póstumamente en París bajo el título *Mémoires de la vie privée de Benjamin Franklin* (1791/2007). Hacia los años 30, el cultivo de las virtudes se aplica a la consecución de un objetivo concreto, fundamentalmente el enriquecimiento. Ejemplo de este caso es el libro de Napoleon Hill, *The Law of Success,* que data de 1925, al que le siguió la publicación, en plena Gran Depresión, de *Think and Grow Rich* en 1937, del mismo autor. Enraizados en el mito del ascenso individual, estos libros se basan en entrevistas a los grandes millonarios norteamericanos y sistematizan sus "recetas" para que su camino del éxito pueda ser seguido por cualquiera. En este sentido, es muy débil la presencia del discurso legitimador concerniente a la subjetividad. Este componente se expresa mejor en *Cómo ganar amigos…* -de allí que esta genealogía lo ubique en los inicios- ya que hay aquí un desarrollo de teorías conductistas en torno a la personalidad. Esta primera etapa, preocupada por encontrar un camino para alcanzar una posición económica encumbrada, es la que denomino "de surgimiento".

Hacia 1950 y como consecuencia de los cambios socioculturales acarreados por la Segunda Guerra Mundial, la cultura norteamericana comienza a experimentar transformaciones que se cristalizan en la forma de la contracultura de los 60 (Roszak, Theodore, 1968/1984; Papalini, Vanila, 2006). Coexistiendo con la vertiente anterior, que sigue abrazada a los requerimientos mercantiles y al mito del *self-made man*, emerge un número de libros donde las transformaciones personales tienen una inspiración espiritual. Más que adquirir nuevos hábitos y transformar conductas, las técnicas apuntan a la armonía y la autorrealización. Estas consideraciones no sólo conciernen a la religiosidad orientalista que luego se encauzará en el movimiento *New Age,* sino también a las religiones protestantes, como la del pastor Norman Vincent Peale. En este segundo caso, la transformación interior se dirige al desarrollo del »gpensamiento positivo»h. Como una reacción antimaterialista y enfrentándose a la definición de éxito de la sociedad de la época –plasmadas en la literatura de autoayuda del período anterior-, la vertiente *New Age* de la autoayuda se rebela contra los discursos ideológicos hasta entonces hegemónicos, tomando como fuentes las reflexiones de Marcuse, Jung, Allen, Wattles, Shinn, entre otros. Hacia 1975 aparecen algunos textos claves de la *New Age*, como *The Tao of Physics,* de Fritjof Capra (1975).

El movimiento contracultural pierde vitalidad avanzados los 80, pero aún antes, hacia los 70, una parte de este grupo se orienta hacia las teorías sistémicas (Castells, Manuel, 1996), haciendo converger el optimismo tecnológico con el pensamiento cibernético y abonando el paralelismo entre el cerebro y el

ordenador. Aunque sus propósitos iniciales fueron reformistas, estas nuevas visiones tendieron a asimilarse a los discursos hegemónicos. La teoría general de sistemas y la cibernética son congruentes con las teorías holísticas de la *New Age* y le proporcionan un fundamento científico. Las posiciones más conciliadoras de la Nueva Era consideran que la sociedad y sus instituciones no son incompatibles con el progreso espiritual. El aprendizaje de las técnicas del desarrollo personal puede ayudar a lograr un mayor bienestar y armonía en la vida cotidiana (Heelas, 1996).

Hacia los 90, un nuevo cambio de paradigma sacude los discursos sociales circulantes. El regreso del yo, que en los formatos mediáticos se manifiesta como la proliferación de relatos en primera persona y una presencia destacada de las narrativas de la vida cotidiana (Arfuch, 2002), se amalgaman con una nueva etapa de la autoayuda que en este período se preocupa especialmente por los testimonios, generando instancias de rápida identificación. Las teorías que postulan el crecimiento de la cultura terapéutica explican este reingreso de la subjetividad a la escena social, que sirve como sostén de la trama. El peso sobre el sujeto se vincula con las transformaciones socioeconómicas (Ehrenberg, 1998; Sennett, Richard, 1998/2000) y políticas (Lewcowicz, Ignacio 2004). Evidentemente, las responsabilidades exceden los recursos singulares (Ampudia, 2006). Aparecen nuevos problemas psicosociales, nuevas adicciones, nuevas insuficiencias (Giddens, 1997; Martuccelli, Danilo, 2002/2007). La cultura terapéutica se funda como la disposición de un conjunto de dispositivos capaces de auxiliar a los sujetos en esta empresa. Los libros de autoayuda son una de las maneras de tramitar estos malestares sociales cada vez más difundidos (Hazleden, 2003; Illouz, 2008). Sus fundamentos, en esta etapa, abarcan desde el *management* –el *coaching,* como su versión novedosa-, a las versiones occidentalizadas del yoga, desde la psicología cognitiva a la filosofía.

El cuadro establece las diferentes etapas en función de las características retóricas de los textos, sus objetivos o finalidades prácticas, los discursos en los que se apoya para legitimar su propuesta y el área de la vida a la que preponderantemente dirige sus prescripciones. Las etapas están fraccionadas en períodos aproximados de veinte años, a fin de vincularse con los contextos histórico-sociales y sus transformaciones, tomando como referencia a la sociedad norteamericana en donde estos textos tienen sede preferente. Así, la etapa del "surgimiento" de la autoayuda llega hasta el fin de la Gran Depresión, la "rebelión" abarca el momento de auge de la contracultura, el "reencauzamiento" coincide aproximadamente con el ascenso del neoliberalismo y el momento de "expansión", con la profundización de sus lógicas.

Tabla 1. Historia interna del género de la autoayuda: etapas

Período	1930 – 1950 Surgimiento	1950 – 1970 Rebelión	1970 – 1990 Reencauzamiento	1990 – 2005 Expansión
Característica de los textos	Manuales de ventas. Publicaciones de divulgación abierta al público general	Libros espirituales, con transmisión de las enseñanzas de maestros orientales	Manuales de *management* Manuales de autoprogramación	Biografías y autobiografías con eje en cuestiones "espirituales". Novelas ejemplares. Libros de autoayuda

Período	1930 – 1950 Surgimiento	1950 – 1970 Rebelión	1970 – 1990 Reencauzamiento	1990 – 2005 Expansión
Objetivos	Enseñar técnicas para una finalidad concreta	Estimular el desarrollo personal y la autoconfianza "Empoderamiento": Black Power, organizaciones civiles. "Pensamiento positivo":Flower Power	Aplicar las capacidades personales al mundo del trabajo Desarrollar capacidades mentales latentes	"Biblioterapia": curar los síntomas del malestar subjetivo, mejorar la vida cotidiana.
Discurso legitimador	Psicología conductista	"Nueva Era"	Teorías de sistemas, cognitivismo. Toyotismo (liderazgo)	Psicologías diversas, cognitivismo, *"Nueva Era", management*
Área de acción	Trabajo	Interioridad	Inteligencia, trabajo	Vida cotidiana en todas sus esferas. Padecimientos subjetivos: *Stress*, fobias, angustias
Textos representativos	Cómo ganar amigos e influir en las personas Dale Carnegie, 1936/1948	El poder del pensamiento positivo Norman V. Peale, 1952/2006	*El método Silva de control mental*, José Silva, 1966/2006.	Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus John Gray, 1992/2000

Aunque en cada período se destacan ciertas características emblemáticas de una nueva vertiente emergente, la literatura de autoayuda circulante no se agota en ellas. Lo nuevo se superpone a lo ya existente: el auge de este tipo de literatura propicia la reedición de textos publicados en años anteriores, que vuelven a circular en contextos de recepción diferentes a los de su producción.

Por ejemplo, durante el tercer período, reaparecen nociones que remiten a la subjetividad -como subconsciente, inteligencia o emociones- y hasta se habla de "interioridad" -un término asociado a la espiritualidad contracultural de los 60-, pero desde una perspectiva antagónica que la traduce en términos productivos. Se les otorga un sustrato material, localizado anatómicamente en el cerebro, y se las redesigna bajo una categoría científica.

Vale la pena observar también que la etapa actual es aún más sincrética ya que coexisten tanto las tendencias que se desvían del "*mainstream*" o curso central del proceso de subjetivación, como las orientaciones hegemónicas. Se evidencia así una "lucha" ideológica (Voloshinov, Valentin, 1929/1992) que tiene correlatos en cierta diversificación de los procesos de subjetivación.

Al calor de los cambios sociales, la literatura de autoayuda va desarrollando variaciones que se suman a las modalidades ya existentes. La década de los 90 plasma los cambios que venían desarrollándose de manera dramática: ya no hay normas ni marcos fijos y "todo lo sólido se desvanece en el aire", como profetizaban Marx y Engels en 1848 en *El manifiesto comunista*. Las teorías de la posmodernidad señalan la atomización social y un regreso al interior: la figura de Narciso, que se embelesa contemplando su rostro en el espejo, habla de una sociedad hedonista e individualista (Lipovetsky, 1983/1995) y quizá esto sea cierto para algunos sectores. La mayoría, sin embargo, parece evocar otro mito: el de Atlas, que sostiene el mundo sobre sus espaldas dolientes.

Ante la falta de apoyos estructurales, en un escenario cambiante, con modalidades de trabajo flexibles, la única certeza parece estar en uno mismo (Ehrenberg, 1995/2005). El mundo del trabajo, un ámbito

ligado tradicionalmente a un saber y un saber-hacer, ha sufrido fundamentales transformaciones: se trata ahora de »gser»h, es decir que los atributos apreciados y estimulados tienen que ver con aspectos de la personalidad y la capacidad de interacción, cuestiones no son desarrolladas especialmente por los sistemas de educación formales. Son, en cambio, materia de los libros de autoayuda: la creatividad, la afabilidad, la flexibilidad y la fácil adaptación a grupos humanos y tareas cambiantes, cuentan tanto como el diploma universitario a la hora de buscar empleo (Boltanski, Luc & Chiapello, Ève, 1999/2004). Los libros de autoayuda cumplen aquí su papel: colaboran en el sostenimiento de las situaciones vitales existentes, como bastón o prótesis, enmascarando la crudeza de las circunstancias vividas, ofreciendo consuelo y apoyo. En general, ofrecen técnicas adaptativas que permitan superar crisis o atenuar malestares. No obstante, también pueden proporcionar la ocasión de una introspección profunda que conduzca a la autotransformación.

Conclusiones

Bajo la premisa de que el sujeto no es deducible de un conjunto de determinaciones históricosociales, sino una derivación ambivalente -efecto de un poder anterior y condición de posibilidad de una potencia enmarcada (Butler, Judith, 1997/2001)-, las reflexiones precedentes sirven sólo de marco de inteligibilidad general para el fenómeno de la autoayuda contemporánea. No abarcan más que las gramáticas de producción y recepción, sin alcanzar a escudriñar sus apropiaciones, autoaplicaciones y refracciones.

En este sentido, mi posición difiere ligeramente de expresada por Rose cuando señala que “los dispositivos de «producción de significado» —grillas de visualización, vocabularios, normas y sistemas de juicio— producen experiencia; no son producidos por ella” (1996/2003, p. 218). Desde mi punto de vista, estos dispositivos simbolizan la experiencia: la tamizan o la modulan, la vuelven aprehensible, permiten su apropiación, pero no absorben totalmente. La experiencia se ubica del lado de lo Real (Lacan, Jacques, 1966/2009) y nutre a la potencia: implica reverberaciones no codificadas que exceden y escapan cualquier simbolización provisoria.

> …los propósitos del poder no siempre coinciden con los propósitos de la potencia. En la medida en que estos últimos divergen de los primeros, la potencia supone la asunción de un propósito no pretendido por el poder, el cual no hubiese podido derivarse lógica o históricamente y opera en una relación de contingencia e inversión con respecto al poder que lo hace posible y al que no obstante pertenece (Butler, 1997/2001, p. 21).

Aún cuando los libros de autoayuda no fueran otra cosa que artífices del poder, y parte de los procesos de subjetivación, las prácticas del sujeto podrían desbordarlo. Por esta razón, la dimensión productiva del dispositivo no puede ser tratada en general: condiciona y habilita procesos y prácticas heterogéneos y específicos. Los “modos de dar significado” a la experiencia no se derivan del análisis de los procesos de subjetivación sino que ameritan una investigación que incluya –y no presuponga- a los sujetos mismos.

Rose recomienda suponer la heterogeneidad más que la homogeneidad como principio heurístico fundamental. Sin embargo, y al mismo tiempo, advierte que existe una cierta unificación de los regímenes de subjetivación (1989/1999). En el análisis que he propuesto, se pone en evidencia que en

los libros de autoayuda hay un componente de reproducción de lo Mismo, transcripto –como muestra su historia interna- en función de distintos marcos históricosociales. Pero en tanto se dirigen a la transfiguración de la subjetividad, estos libros son herramientas duales: sirven tanto a la autonomía como al dominio.

Como propone Guattari, deben tomarse en cuenta las "dimensiones polifónicas de la subjetividad", estas dimensiones que la hacen contradictoria y múltiple (2008). Hay libros, pero también –y sobre todo- hay lecturas. La investigación en este terreno recién está comenzando.

Referencias

Abraham, Tomás (2000). *La empresa de vivir.* Buenos Aires: Sudamericana.

Adams, Matthew (2004). Whatever Will Be, Will Be: Trust, Fate and the Reflexive Self. *Culture Psychology, 10* (4), 387-408.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1944/2006). *Dialéctica de la Ilustración*. 8e. edición Barcelona, Trotta.

Alfaro, Salvador (2002). Gramsci y la sociología del conocimiento: Un análisis de la concepción del mundo de las clases subalternas. Portal *Antroposmoderno*. Extraído el 12/05/2009 de http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:Z0wA_XfGMgsJ:www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/alfaro1.hhtml+Gramsci+sentido+com%C3%BAn&cd=1&hl=es&ct=clnk&gl=ar

Ampudia de Haro, Fernando (2006). Administrar el yo: literatura de autoayuda y gestión del comportamiento y los afectos. *Revista Española de Sociología, 113*, 49-72.

Arán, Pampa (2000). Perspectivas para el estudio de los géneros literarios en el fin de siglo. *Cyberhumanitatis, 14*. Extraído el 13/09/2010 de http://www2.cyberhumanitatis.uchile.cl/14/tx3pampa.html

Arfuch, Leonor (2002). *El espacio biográfico.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bajtín, Mijail (1979/1999). *Estética de la creación verbal* (10ª. ed.). México: Siglo XXI editores.

Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth (2002/2003). *La individualización*. Barcelona: Paidós.

Boltanski, Luc & Chiapello, Ève (1999/2004). *Le nouvel esprit du capitalisme*. París: Gallimard.

Butler, Judith (1997/2001). *Mecanismos psíquicos del poder*. Madrid: Cátedra.

Capra, Fritjof (1975). *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism.* Berkeley: Shambhala Publications.

Capra, Fritjof (1982/2003). *El punto crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente*. Buenos Aires: Troquel.

Carnegie, Dale (1936/1994). *Cómo ganar amigos e influir sobre las personas* (9ª ed.). Buenos Aires: Sudamericana.

Carnegie, Dale (1936/1948). *How to Win Friends and Influence People* (pocket edition) New York: Pocket Books.

Castel, Robert (1995). *Les métamorphoses de la question sociale.* París: Fayard.

Castells, Manuel (1996). *La era de la información. Vol. 1: La sociedad red*. Madrid: Alianza.

Cawelti, John (1965/1968). *The Apostles of the Self-Made Man. Changing Concepts of Succsess in America* (2ª ed). Chicago: The University of Chicago Press.

Cowlishaw, Bridget Roussell (2002). Subjects Are from Mars, Objects Are from Venus: Construction of the Self in Self-help. *Journal of Popular Culture*, *35* (1), 169-184.

Deberti Martins, Cristina (2007). La biblioterapia aplicada a pacientes con Consumo problemático de sustancias psicoactivas: experiencia en "El Portal Amarillo". *Itinerario*, 7. Extraído el 08/11/2007 de http://www.itinerario.psico.edu.uy/LabiblioterapiaaplicadaapacientesconConsumoproblematicodesustancias.htm

Declaración de Filadelfia (1944). Anexo a la Constitución de la Organización Internacional del Trabajo. Extraída el 16/07/2007 de http://www.ilo.org/ilolex/spanish/iloconst.htm#annex

Dejours, Christophe (1980/2003). *Travail, usure mentale*. Paris: Bayard.

Dejours, Christophe (1998). *Souffrance en France*. Paris : Edicións du Seuil.

Deleuze, Gilles (1986/2003). *Foucault.* Buenos Aires: Paidós.

Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1976/1997). *Rizoma (Introducción).* Valencia: Pre-textos.

Eagleton, Terry (1943/1997). *Ideología*. *Una introducción.* Barcelona: Paidós.

Ehrenberg, Alain (1991/2005). *Le culte à la performance*. Paris: Hachette.

Ehrenberg, Alain (1995/2005). *L'individu incertain* (4ª ed.). Paris: Hachette.

Ehrenberg, Alain (1998). *La fatigue d'être soi.* París: Odile Jacob.

Elster, Jon (1982) Belief, bias and ideology. En Martin Hollis and Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (pp.123-148). Cambridge: MIT Press.

Escudero Chauvel, Lucrecia (1997). ¿Quién es el autor de las noticias? Acerca del contrato mediático de la información. *Sociedad, 11*, 82-97.

Foucault, Michel (1975/1977). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel (1981-1988/1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona.

Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder.* Madrid: La Piqueta.

Foucault, Michel (2001/2002). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France. 1981-1982*. México: Fondo de Cultura Económica.

Franklin, Benjamin (1791/2007). *Autobiografía de Benjamin Franklin*. Sevilla: Moño Azul editora.

Freud, Sigmund (1930/2001). El malestar en la cultura. En *Obras completas Vol. 8* (pp. 3017-3067). Madrid: Biblioteca Nueva.

Gandolfo, Elvio (2007). *El libro de los géneros*. Buenos Aires: Norma.

Geertz, Clifford (1983/1994). *Conocimiento local.* Barcelona: Paidós.

Giddens, Anthony (1991/1998). *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.

Giddens, Anthony (1997). La vida en una sociedad postradicional. *Ágora, 6*, 5-61.

Gramsci, Antonio (1970/2004). *Antología* (selección, traducción y notas de Manuel Sacristán). Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Gray, John (1992/2000). *Los hombres son de Marte, las mujeres son de Venus* (60ª ed.). México: Océano.

Guattari, Félix (1992/1996). *Caósmosis*. Buenos Aires: Manatial.

Guattari, Félix (2008)»gHacia una autopoiética de la comunicación»h. En *La ciudad subjetiva y postmediática. La polis reinventada*. Cali: Fundación Comunidad.

Hancock, Philip & Tyler, Melissa (2004). MOT Your Life: Critical Management Studies and the Management of Everyday Life. *Human Relations, 57*, 619-645.

Hay, Louise (1984/1995). *Usted puede sanar su vida.* California: Hay House.

Hazleden, Rebecca (2003). Love Yourself: The Relationship of the Self with Itself in Popular Self-Help Texts. *Journal of Sociology*, *39*, 413-428.

Healy, David, (1999/2000) *The Antidepressant Era.* Cambridge (Mass): Harvard University Press.

Heelas, Paul (1996). A Nova Era no contexto cultural: Pré-Moderno E Pós-Moderno. *Religião e Sociedade, 17* (1-2), 16-33.

Hill, Napoleon (1925/2006). *Las leyes del éxito.* Barcelona: Obelisco

Hill, Napoleon (1937/2006). *Piense y hágase rico.* Extraído el 14/03/2007 de http://www.libertadfinanciera.com/Piense_y_Hagase_Rico%20PDF.pdf

Hochschild, Arlie (2003). *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work.* Berkeley: University of California Press.

Illouz, Eva (2006). *Les sentiments du capitalisme.* Paris: Edicións du Seuil.

Illouz, Eva (2008). *Saving the Modern Soul.* Berkeley, C.A.: University of California Press.

Lacan, Jacques (1966/2009). De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis. En: *Escritos, Vol.2.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Larsson, Jörgen & Sanne, Christer (2005). Self-help Books on Avoiding Time Shortage. *Time & Society, 14* (2/3), 213-230.

Lasch, Christopher (1979/1999). *La cultura del narcisismo.* Barcelona: Andrés Bello.

Lazarus, Antoine (pres.) (1995, febrero). *Une souffrance qu'on ne peut plus cacher.* Informe del grupo de trabajo 'Ville, santé mentale, précarité et exclusion sociale', Délégation Interministérielle à la ville et au développement social urbain. Délégation Interministérielle au Revenu minimum d'insertion.

Le Breton, David (1990/2000). *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: Presses Universitaires de France.

Le Breton, David (1995/2006). *Antropologie de la douleur*. Édition revue et complétée. Paris: Métailié.

Lewcowicz, Ignacio (2004). *Pensar sin Estado*. Buenos Aires: Paidós.

Lipovetsky, Gilles (1983/1995). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.

Lipovetsky, Gilles (2006/2010). *La felicidad paradójica.* Barcelona: Anagrama.

Martuccelli, Danilo (2002/2007). *Gramáticas del individuo*. Buenos Aires: Losada.

Marx, Karl y Engels, Friedrich (1848/2001). *El manifiesto comunista*. Madrid: Alianza.

Mattelart, Armand (1996/1998). *La mundialización de la comunicación*. Barcelona: Paidós.

McLeod, Julie & Wright, Katie (2009). The Talking Cure in Everyday Life: Gender, Generations and Friendship. *Sociology, 43*, 122-139.

Nehring, Daniel (2009). Modernity with Limits: The Narrative Construction of Intimate Relationships, Sex and Social Change in Carlos Cuahtémoc Sánchez's Juventud en Éxtasis. *Sexualities, 12*, 33-59.

Papalini, Vanina (2006) La subjetividad disciplinada: de la contracultura a la autoayuda. En Vanina Papalini (editora) *La comunicación como riesgo: Cuerpo y Subjetividad* (pp. 21-44). La Plata: Al margen.

Papalini, Vanina (2007). La literatura de autoayuda, una subjetividad del Sí-Mismo enajenado. *La trama de la Comunicación*, *11*, 331-342.

Peale, Norman (1952/2006) *El principio positivo.* Barcelona: Obelisco.

Petit, Michèle (2001/2006). *Lecturas: del espacio íntimo al espacio público*. México: Fondo de Cultura Económica.

Redden, Guy (2002) The New Agents: Personal transfiguration and radical privatization in New Age self-help. *Journal of Consumer Culture*, *2* (1), 33-52.

Rodríguez Ferrándiz, Raúl (2009). Tiempos de cambio. Industrias culturales en clave postindustrial. *TELOS*, 78. Extraído el 5/12/2008 de http://sociedadinformacion.fundacion.telefonica.com/telos/articulodocumento.asp@idarticulo=1&rev=78.htm

Rose, Nikolas (1989/1999) *Governing the soul* (2ª ed.). London: Free Association Books.

Rose, Nikolas (1996/2003). Identidad, genealogía, historia. En Stuart Hall & Paul Du Gay, (comp.) *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 214-250). Buenos Aires: Amorrortu.

Roszak, Theodore (1968/1984). *El nacimiento de una contracultura.* Kairós: Barcelona.

Rüdinger, Francisco (1995). *Literatura de Autoajuda e Individualismo.* Porto Alegre: Editora da Universidade, Universidad de Rio Grande do Sul.

Schnaith, Nelly (1990). *Las heridas de Narciso*. Buenos Aires: Catálogos.

Schvarstein, Leonardo & Leopold, Luis (dir.) (2005). *Trabajo y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.

Sennett, Richard (1998/2000). *La corrosión del carácter*. Barcelona: Anagrama.

Silva, José (1966/2006) *El método Silva de control mental*. Barcelona: Ediciones B.

Smiles, Samuel (1859). *Self-help.* London. Extraído el 12/03/2007 de http://www.gutenberg.org/ebooks/935.

Steinberg, Oscar (1997/2002). Géneros. En Carlos Altamirano (director), *Términos críticos de sociología de la cultura* (pp. 101-105). Buenos Aires: Paidós.

Thompson, John (1990/1993). *Ideología y cultura moderna*. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco.

Verón, Eliseo (1988/1998). *La semiosis social* (2ª. ed.). Barcelona: Gedisa.

Vigarello, Georges (1993/1999). *Histoires des pratiques de santé*. Paris: Éditions du Seuil.

Voloshinov, Valentin (1929/1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje.* Madrid, Alianza.

Zarifian, Édouard (1996). *Le prix du bien-être.* París: Odile Jacob.

Žižek, Slavoj (1989/1992). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI editores.

Žižek, Slavoj (1994/2003) El espectro de la ideología. En Slavoj Žižek (comp.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (p. 7-42). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Historia editorial

Recibido: 28/03/2010
Aceptado: 01/10/2010

Formato de citación

Papalini, Vanina (2010). Libros de autoayuda: Biblioterapia para la felicidad. *Athenea Digital*, 19, 147-169. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/722.

SOME RIGHTS RESERVED

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Las personas mayores como actores en la comunidad rural: innovación y empowerment[1]

Older people as actors in the rural community, innovation and empowerment

Pilar Monreal Bosch, Arantza del Valle Gómez

Universitat de Girona

pilar.monreal@udg.edu

Resumen

Este artículo parte de dos ideas ampliamente aceptadas en la literatura gerontológica actual, envejecer es un proceso heterogéneo íntimamente relacionado con el entorno y, el envejecimiento activo y satisfactorio esta vinculado con la participación social. Ahora bien, sigue existiendo un gran desconocimiento de los procesos de envejecimiento característicos de las zonas rurales y una falta de características de los profesionales rurales y de las estrategias innovadoras para promover el envejecimiento activo y el fortalecimiento de estas comunidades. El artículo está basado en los resultados obtenidos en una investigación cualitativa, realizada en la comarca del Alt Empordà, Catalunya. Con un total de 53 participantes. Los resultados muestran el significado que tiene la comunidad para las personas mayores del entorno rural, confirman la necesidad de un perfil profesional rural y elaboran propuestas de acción contextualizadas que permiten reforzar a la comunidad, sin urbanizarla, a través del fortalecimiento de sistemas de participación social.

Palabras clave: Participación Social; Envejecimiento Activo; Entorno Rural; Empoderamiento

Abstract

This article is based in two well accepted ideas in gerontology literature. Aging is a heterogeneous process intimately related to the environment and, active and successful aging is link to social participation. However, aging rural process is still unknown, rural professional characteristics are undefined and innovative strategies to promote the satisfactory and active aging in rural zones are absent. The article is based on a qualitative research, in the region of the Alt Empordà, Catalonia, Spain. 53 participants were interviewed. Results show the meaning of community for the older people of rural village, confirm the need of a rural professional and present proposals of action contextualized that allow reinforcing to the community through strengthening the social participation systems in the community, without urbanizing it.

Keywords: *Rural Context; Active Aging; Social Participation; Empowerment*

Introducción

Cualquier tendencia a la sobresimplificacion de las realidades de la vida rural ya sea por idealización, malentendimiento u omisión, tiene un potencial efecto negativo en la efectividad de los servicios sociales. Planificar y prestar servicios rurales necesita basarse en una información fiable sobre la naturaleza de las comunidades rurales y sus necesidades. No obstante, como señalan Gary Craig & Jill Manthorpe (2000) se ha estudiado mucho sobre el contexto rural y sus necesidades, pero la voz de aquellos que viven en áreas rurales, particularmente de aquellos que reciben la atención de los servicios o de los

[1]Este artículo forma parte de un proyecto subvencionado por el IMSERSO en la convocatoria I+D+I A (2007)

grupos que necesitan atención especializada, como el de las personas mayores, ha sido raramente escuchada (Monreal, Pilar; del Valle, Arantza y Serdà, Bernat, 2009a).

El envejecimiento no es un problema médico ni social, y no queremos encontrarle una cura o solución. Las personas mayores al igual que los jóvenes tienen capacidades diferentes para enfrentarse a la vida y aceptar sus situaciones personales. Envejecemos de la misma manera que hemos vivido y por lo tanto la historia vital es un factor determinante en la concreción de la vida cotidiana en la vejez. La persona mayor que envejece de forma óptima es aquella que se mantiene activa y consigue resistir al empequeñecimiento de su mundo social. Paul. B. Baltes y Margaret. M. Baltes (1990). Conserva las actividades que realizaba en su vida adulta tanto tiempo como le es posible, encontrando sustitutos para aquellas que se ve forzada a abandonar. El estilo de vida de una persona implica y refleja sus metas, valores y preferencias, a través de las actividades que elige realizar, hasta cierto punto, intencionalmente (Brandtstadter, Jochen y Lerner, Richard, 1999). No existe un único patrón de envejecer con éxito, diferentes formas de envejecer se relacionan con adaptación satisfactoria. Estudios recientes (Monreal, del Valle y Serdà, 2009c) relacionan, una vez más, el envejecimiento activo y satisfactorio con la participación social. (Pindado, Fernando, 1999).

Las formas de participación social en el entorno rural están muy marcadas por los límites socialmente establecidos, los roles y el estatus atribuidos socialmente. En el entorno rural como en el urbano estos roles han estado social y tradicionalmente muy diferenciados por el género, aunque es cierto que el anonimato en las relaciones urbanas fue un elemento clave para que la mujer urbana, al sentir menor control social, iniciara el camino hacia la igualdad antes que la mujer rural (Monreal, del Valle y Serdá, 2009c, y Garcia Sanz, Benjamin, 1998). Observamos como estas diferencias en relación al género siguen presentes y como configuran diferentes formas de participación social atendiendo al uso de los espacios de participación, la realización de actividades de vida cotidiana y la construcción de una red social de apoyo. El interés por participar no sólo permite a las personas mayores romper con la monotonía de la vida rural, salir de casa y conectarse con el mundo exterior, sino que además facilita tomar conciencia de los problemas que les afectan como personas mayores y les abre los ojos sobre posibles acciones a realizar, fomentando las relaciones sociales, potenciando la prevención y promocionando la salud, es decir, en pocas palabras promoviendo el envejecimiento activo. (Monreal, Pilar; del Valle, Arantza y Tarrés, Ramón, 2009; Monreal, del Valle, y Serdà, 2009b).

La perspectiva de la participación como una vía de fortalecimiento de la sociedad civil, aunque no está situada estrictamente en el campo gerontológico, permite comprender de qué forma las personas mayores participando cooperan en el desarrollo del capital social de nuestra sociedad, y cómo ello produce unos efectos en la construcción de valor publico, de valor colectivo. El empowerment es conocido como la habilidad de las personas para poder lograr comprensión y control sobre las fuerzas personales, sociales, económicas y políticas que influyen en su vida con el fin de poder actuar en la mejora de las condiciones de ésta. (Musitu, Gonzalo, 2003 y Montero, Maritza, 2006). La influencia de los profesionales en el fomento de la implicación o de la pasividad de las personas se deriva tanto de las actitudes como de los métodos empleados. Unas y otros condicionan que las personas mayores dimensionen sus capacidades y adopten posiciones activas de aprendizaje. En el entorno rural el valor de la autonomía, de la libertad para actuar de una manera u otra, aunque estos profesionales “trabajen en red”, genera una resistencia a la intervención, que es sentida como algo impuesto. Teniendo en cuenta esta característica para que la intervención social en el entorno rural sea eficaz, tiene que cumplir

dos condiciones que se intervenga desde la comunidad y que sea un proceso a largo plazo, es decir, con suficiente tiempo para generar cambios. (Navarro, Silvia, 2004).

Toda estrategia que se disponga a operar sobre el entorno natural y el papel que en éste ejercen los vínculos sociales, debe sustentarse de forma obligada en el conocimiento de las redes sociales para poder comprender cómo estas son, existen, funcionan y evolucionan en cada momento. En este sentido, es básico analizar la gama de relaciones constitutiva de las redes sociales, sus patrones estructurales y los efectos que producen esas relaciones. La red social tiene un papel clave por ser generadora de factores de protección y de fortalecimiento para las familias (Saranson, Seymour B., 1974; Navarro, S. 2004). La red social a lo largo del ciclo vital se configura como un proceso permanente de construcción tanto individual como colectivo Berger, Peter L. & Luckmann; Thomas (2003), y sus efectos sobre la salud y el bienestar de las personas son especialmente significativos y probados (Navarro, Esperanza; Meléndez, Juan Carlos.; Tomas, José Manuel, 2008). Es un sistema abierto que, a través de un intercambio dinámico entre sus integrantes y con miembros de otros grupos sociales, propicia la potenciación de los recursos que poseen.

El apoyo informal es un soporte básico de la vida cotidiana autónoma de las personas mayores en el entorno rural. El apoyo social tiene muy arraigada la función cuidadora, pero corre el riesgo de debilitarse e incluso desaparecer si no se le prestan apoyos para seguir realizando de forma adecuada y satisfactoria su función. Un nuevo enfoque de la promoción de la autonomía de la persona mayor en el entorno rural obliga a plantear este tema, tratando de poner en marcha intervenciones que incentiven/refuercen las redes de ayuda informal. No se plantea que las redes de apoyo informal asuman las tareas de la atención al margen de la responsabilidad de la sociedad o que se descarguen de ellas para diluirlas en el marco de la sociedad civil o del estado. Se trata de mantener la responsabilidad, pero buscando apoyos y contrapartidas que den a esta función un carácter más profesional y más social. El fomento y el apoyo del sector informal, el establecimiento de nuevos equipamientos con el concurso del sector privado, la potenciación de la familia como eje y soporte del grupo de las personas dependientes. En definitiva, no se trata sólo de pensar en servicios cuyo destinatario sea la persona mayor, sino, también en todo el entorno que le atiende sobre todo pensando en la persona cuidadora.

Para impulsar los procesos de participación los profesionales tienen una responsabilidad, que no pueden obviar, en la tarea de conjugar limitaciones y fortalezas. Como dice Mercè Pérez Salanova (2002), amparados en una formación en la que la vejez se ha centrado más en torno al déficit que en torno a las capacidades y en una práctica sostenida en una función protectora, los profesionales necesitamos revisar nuestros modos de intervención, pensar nuevas formas de mirar la vejez y hacernos nuevas preguntas o si se quiere preguntarnos de forma distinta acerca de nuestra intervención. Cualquier proceso de participación significa una remodelación de lo que sucedía antes de que se iniciara. Sólo desde una actitud abierta es posible promover la participación, y sólo desde una actitud abierta se puede aprender a través de la participación. Para que se dé la participación son imprescindibles cuatro elementos: Querer (nivel de motivación), Poder (capacidad, habilidades y vías que lo posibilitan), Saber (conocimientos, métodos, técnicas), y Reconocimiento (valor social positivo).

En el entorno rural los espacios de participación se caracterizan por ser significativos para la persona, promovidos por propia iniciativa, y por mantener la continuidad en la comunidad (Monreal, del Valle y Serdà, 2009a). Estos espacios se producen en el ámbito informal, están integrados en la vida cotidiana y están claramente marcados por las diferencias de género. En el entorno rural lo importante es compartir

el presente y el futuro sin olvidar el pasado donde se enraíza nuestra identidad cultural porque, quien olvida su historia pierde la identidad. La identidad cultural y el sentido de comunidad es un elemento central para las personas que han vivido toda su vida en el entorno rural. Conocer los elementos que configuran este sentido de comunidad resulta indispensable para plantear una intervención social comunitaria respetuosa con una práctica, una historia, una cultura y unas condiciones de vida socialmente construidas.

El objetivo de este artículo es mostrar el significado que tiene la comunidad para las personas mayores del entorno rural, así como proponer acciones innovadoras que contribuyan al empowerment/fortalecimiento de la comunidad incluyendo las características del dinamizador comunitario rural.

Método

La investigación cuyos resultados presentamos pretende avanzar en el estudio del envejecimiento, dando voz a las personas mayores del entorno rural objeto de estudio. Para ello nos hemos centrado en la comarca del Alt Empordà, de la provincia de Girona. Con una población envejecida del 16,4%, semejante al porcentaje de Cataluña 16,4 % y de España 16,7 %. (Idescat, 2009).

Diseño

Nuestro equipo de investigación trabaja con un diseño centrado en el usuario que nos ayuda a comprender la realidad desde la perspectiva de las personas implicadas. Este diseño entiende la persona como un todo integrado en su contexto, es decir, la entiende dentro de su marco de referencia. Para intervenir en una comunidad rural es necesario dedicar esfuerzos previos al conocimiento en profundidad de los significados atribuidos (Bruner, Jerome 1990) por la comunidad al ámbito en el que se pretende intervenir (Tarres, Ramón, 2010). También es necesario potenciar en la intervención social la aproximación al usuario, es decir, conocer, entender y trabajar con las personas e incorporando su sentir. Para ello es conveniente conocer el contexto de vida cotidiana, es decir, conocer y comprender los objetivos e intereses de las personas y tener en cuenta los aspectos de la vida cotidiana que la intervención puede llegar a sustituir, cambiar o mejorar. Es el usuario y no los diseñadores, ni los profesionales quien tiene el poder de determinar cuándo una intervención se ajusta a sus objetivos y a sus necesidades. En consecuencia es importante incorporar más activamente el punto de vista del usuario como agente implicado, al igual que el de los profesionales y gestores en las labores de planificación de los servicios y recursos como dicen Lupicinio Iñiguez, Pilar Monreal, Jordi Sanz, Arantza del Valle y Josep Fusté (2009).

Participantes

Se realizó un muestreo intensivo por representatividad teórica de máxima variación (Morse, Janice M., 1994) teniendo en cuenta los criterios muestrales de inclusión para los diferentes tipos de informantes. Para la realización del estudio se seleccionó la comarca del Alt Empordà (Girona), por sus características: es una comarca principalmente rural, con poblaciones costeras, de interior, de frontera y con un núcleo urbano importante.

Las características de esta comarca según Pilar Monreal y Antoni Vilà (2008) se concretan en:

- Baja densidad y envejecimiento de la población,
- Capital comarcal potente que concentra servicios.
- Economía basada en el sector agrícola y ganadero,
- Población acostumbrada a solucionarse los problemas, a ayudarse, buenas relaciones de vecindad.
- Dificultades de acceso a la información
- Imposibilidad de mantener el anonimato.
- Escasos recursos en el territorio
- Escasez de profesionales y altos niveles de rotación.
- Lejanía de los centros de decisión,
- Falta de estudios e investigaciones sobre la realidad de estas áreas

En la comarca se seleccionaron diferentes poblaciones atendiendo a los criterios de:

- Accesibilidad
- Presencia/ausencia de actividad económica
- Presencia de actividad Socio-Cultural
- Tipología de actividad económica: agrícola-ganadera, servicios, turismo (estacional), transporte.

De esta forma se generó una tipología vinculada al territorio, como se detalla en la Tabla 1.

	Accesibilidad	**Presencia/ausencia de actividad económica**	**Presencia de actividad Socio-cultural**	**Tipología de actividad económica**
Urbano	Alta	Alta	Alta	Servicios
Interior	Baja	Baja	Baja	Agrícola-ganadera
Costa	Alta	Estacional	Media	Turismo
Frontera	Media	Alta	Media-Baja	Transporte

Tabla 1. Tipología del territorio

Selección de participantes

Los participantes del estudio fueron personas mayores de 65 años que viven de forma autónoma en un contexto rural, personas mayores de 65 años vinculadas a entidades y asociaciones del contexto rural y profesionales de la atención social y sanitaria a las personas mayores. Los criterios muestrales para cada grupo de participantes fueron los que se especifican en la tabla 2.

COLECTIVO	CRITERIOS MUESTRALES
Personas mayores de 65 años que viven de forma autónoma	Lugar de residencia: entorno rural Grado de compromiso social Grado de Compromiso familiar Estilo de convivencia Edad Sexo
Personas mayores de 65 años vinculadas a entidades /asociaciones	Entorno: rural, interior, costa, frontera, urbano. Tipo de vinculación: voluntariado significativo/formal Edad Sexo
Profesionales de la atención social y sanitaria a las personas mayores	Sistema de ayuda formal al que pertenece: social, sanitario, socio-sanitario Cualificación Tiempo trabajando con personas mayores La administración de la que depende: municipal, autonómica, estatal.

Tabla 2. Criterios muestrales

En total se realizaron 7 entrevistas en profundidad a expertos, 21 entrevistas a personas mayores, 5 entrevistas a profesionales y dos grupos focales compuestos por profesionales y agentes sociales significativos. Con un total de 53 participantes.

Técnicas de recogida de información

La recogida de datos se realizó a través de grupos focales y entrevistas individuales en profundidad. Estos procedimientos se utilizaron para generar información contando con la perspectiva de las personas del estudio. Y constituyen una fuente de significados imprescindible ya que, de esta manera, se podrán interpretar aspectos de la cuestión a estudiar que no son directamente observables pero si definibles. Es así como se garantiza una visión global de los puntos de vista de las personas participantes en el estudio.

Las asambleas, reuniones abiertas donde asistían principalmente las personas mayores y sus familias, aunque estaban abiertas a toda la población. Se realiza como mínimo una al principio para la detección y jerarquización de necesidades y recogida de propuestas y otra al final para examen y consenso del proyecto, del plan de acción, en cada uno de los municipios

Análisis

El procedimiento para el análisis de los datos fue el Método de Comparaciones Constantes y la Triangulación de los resultados generados por las diferentes técnicas e informantes. Se utilizó el programa Atlas.ti.

Elaboración de propuestas

Las propuestas elaboradas por el equipo de intervención y derivadas del análisis de los datos se validaron a través de una asamblea final en la que se acabaron de perfilar, definir y ajustar con la comunidad.

Resultados

Los resultados muestran las características identificadas en el entorno rural como diferenciales del entorno urbano. Así pues aunque no se hace mención directa al análisis de datos derivados del entorno urbano estos son tenidos en cuenta como marco referencia y de comparación con los datos obtenidos en el entorno rural.

Estos resultados se han organizado en dos bloques, el primero expone los elementos que configuran la comunidad para las personas mayores del entorno rural y los elementos identificados como centrales. El segundo define un conjunto de acciones innovadoras que contribuyen al empowerment de la comunidad, incluido las características profesionales que ha de tener el profesional encargado de dinamizar y atender a la comunidad.

Los elementos que configuran la comunidad para las personas mayores en el entorno rural

En nuestro mundo en rápido proceso de globalización “lo que no está ocurriendo es que las fronteras estén desapareciendo. Por el contrario, parecen levantarse en cada nueva esquina de cada barrio de nuestro mundo” (Bauman, Zygmund, 2003). La vida líquida (típicamente urbana) es una vida precaria y vivida en condiciones de incertidumbre constante. Entre las artes del vivir moderno líquido y las habilidades necesarias para practicarlas, saber librarse de las cosas prima sobre saber adquirirlas. Lo que se enfatiza en todo momento es el olvidar, el borrar, el dejar y el reemplazar. Este modo de proceder, de la vida líquida, lo que pasa por alto y minimiza es que destruye otras formas de vida y con ello indirectamente a los seres humanos que las practican. (Bauman, 2005). Como consecuencia se identifica una defensa del sentimiento de comunidad en el mundo rural. (Gómez, Luís; Hombrados, Maria Isabel; Canto, Jesús M y Montalban F. Manuel, 1993).

> me gusta los que somos y ni más ni menos, y si ahora aquí me invadiera mucha gente forastera, me parecería que me quitan algo que considero muy mío, … (3h79i)[2]

Los elementos que configuran este sentido de comunidad en el entorno rural, y que deben ser respetados por toda intervención comunitaria, son:

La importancia de las relaciones interpersonales que se definen por ser relaciones basadas en el “cara a cara”, la historia compartida y los referentes comunes, el valor del apoyo/ayuda, el asociacionismo y los espacios naturales de encuentro.

[2] Los códigos utilizados se refieren a: número de caso, sexo, edad, zona geográfica

a. Las relaciones “cara a cara”

Es un elemento de pertenencia, de ser parte de una red de relaciones sociales conocidas. Las relaciones “cara a cara” se interrelacionan y contribuyen a crear sentido en el individuo que le lleve a diferenciar entre quien es parte de la comunidad y quien no lo es.

> es que aquí se conoce todo el mundo, somos los de siempre…también me gusta que cuando salgo la gente me saluda, la gente te conoce… todo está más cerca y si lo necesitas te pueden ayudar…”(7d83r)

Esta relación que implica “Todo el mundo sabe todo de todos” (7d83r) contribuye muchas veces a la resolución amigable de los conflictos y la superación común de las crisis individuales y grupales favoreciendo la conexión emocional. Estas relaciones se fundamentan en el conocimiento en profundidad del otro, de su historia, de su situación actual y de sus expectativas de futuro. Por otro lado, puede ser fuente de aislamiento de personas o familias negativamente significadas o recién llegadas.

b. La historia compartida y los referentes comunes

En el mundo rural, se ha valorado y transmitido siempre la importancia de la continuidad entre pasado, presente y futuro, y de pertenencia a un territorio y unos conocimientos, valores y cultura socialmente construidos. La historia familiar, las tradiciones, el papel de las personas mayores (cabeza de familia), los lugares y las rutinas conocidas y compartidas por toda la comunidad son los elementos a través de los que se garantiza esta continuidad social y cultural que sirve de marco de referencia indispensable para el desarrollo de la vida cotidiana de las personas mayores.

En los pueblos de interior esta continuidad esta relacionada con la transmisión de las tierras, los valores y conocimientos vinculados al territorio, las propiedades o pertenencias, mientras que en la costa la continuidad familiar tiene un carácter más urbano y por lo tanto se relaciona más con elementos puramente económicos.

> Yo tengo dos hijos y los dos viven en el pueblo. Una se ha quedado la tierra y la granja, y el otro se ha quedado la panadería, es el panadero del pueblo. (11h75r, 108:108)

En la actualidad la incorporación de las relaciones horizontales "supuestamente modernas", basadas en el presentismo, el paternalismo, el consumismo y la globalización (que implica la homogeneización, la negación de las diferencias por una indefinición de la propia identidad, como opuesta al cosmopolitismo que implica la afirmación de las diferencias a través de la definición de la propia identidad) rompen la continuidad característica del mundo rural y por lo tanto fuerzan a este, sobretodo a sus personas mayores, a reinventar formas de vida que compaginen la "modernidad líquida" con el "vivir sólido" que permite construir el futuro desde el presente teniendo en cuenta el pasado.

> Porque antes no era como ahora. Ahora no se cose, ni yo tampoco, primero porque no lo veo bien, y segundo, que tengo ropa sobre ropa,… Antes no había ropa, porque unas bragas había que comprar un trozo de tela como esto y tú mismo te lo hacías, lo cortabas como podías y los hacías a mano,… Pero hoy no, hoy se te rompe una cosa y va a la basura, así… (2d82c, 59:59)

c. El valor del apoyo/ayuda

En los pueblos de interior "eminentemente rurales" el apoyo se configura a través de una red de relaciones sociales basadas en las relaciones de confianza, en el conocimiento de las rutinas cotidianas y en valores, conocimientos y normas pertenecientes a la comunidad. Esta red la hemos identificado como la red de "buena vecindad". Como efectos positivos de esta red podemos señalar que posibilita y alarga la vida autónoma de las personas mayores a través de los intercambios (favores) y del control (seguridad). Como efectos negativos queremos señalar la capacidad que tiene para enmascarar situaciones de necesidad que no llegan a ser consideradas como problemáticas porque quedan cubiertas en lo informal, lo cual puede dificultar la intervención profesional.

> Ella [refiriéndose a la vecina] tiene llave de mi casa, ella ya sabe... Si a las 10 de la mañana no ven las persianas levantadas, que a veces me he ido y me he olvidado de levantarlas... ya entra ella a ver que ha pasado... ¡Y esto es bueno! (1d81c)

Los tipos de apoyo social dado/recibido se diferencian según el género. Las mujeres son un soporte básico para atender y cuidar en el entorno rural. Las mujeres tienen muy arraigado el papel y la función cuidadora, y en el entorno rural encuentran apoyos para seguir realizando de forma adecuada y satisfactoria su función en las redes de "buena vecindad", aunque esto les suponga, en algunos casos, realizar un trabajo que correspondería a la administración, como sucede en los entornos urbanos y de costa, donde el desarrollo de los recursos profesionales es mayor. Los hombres, cuando prestan apoyo, suele ser mayoritariamente de tipo más instrumental y/o material, hacer recados, llevar en coche, pagar un servicio, etc. El apoyo prestado por la familia, entendida como colectivo y no como las mujeres (hijas, nuera y madres) de la misma, tiende a proporcionar un apoyo diverso: informativo, cuando da a conocer nuevas posibilidades de acción a la persona mayor; emocional, cuando a través de las visitas, las llamadas etc., proporciona seguridad, y ternura; y material, cuando asumen la compra, algunos costes como teléfono, luz, etc.

d. El asociacionismo

En la zona del Alt Empordà todavía perviven, sobretodo en el interior y la frontera, asociaciones creadas, en los años cincuenta o antes, con una finalidad eminentemente protectora (“la societat”). Estas asociaciones tenían como objetivo el ayudar a cualquiera de sus miembros en momentos/situaciones de necesidad.

> Eso “la societat”, es un centro benéfico muy guapo, que se inventó en su día porque hace… empezaron hace 100 años… se juntaban los dineros entre todos para darlos a las personas necesitadas a fondos perdidos,… Para darle a más gente,…Es una cosa muy típica del Empordà ¿no? Muy especial. Estas “societats” sólo están prácticamente en la zona de la carretera nacional para dentro (6h75r)

Recientemente, el asociacionismo rural, parece que está concitando nuevamente una mayor adhesión, al menos si nos fijamos en el éxito que están teniendo las asociaciones y en el alto nivel de participación que suelen tener sus encuentros. Todas ellas (“asociación de jubilados de guerra”, “asociación de canto coral” “asociación de cocineras” etc.) han despertado un interés inusitado de las personas mayores por organizarse y una presencia en los problemas sociales que hasta hace unos años parecía totalmente

inviable. Queremos destacar el papel social de estas asociaciones que empiezan ya a tener una importante repercusión en la vida social y en la acción política (Monreal, del Valle y Serdà 2009c).

e. Los espacios naturales de encuentro

La participación social en los pueblos de las zonas de interior y montaña se organiza principalmente alrededor de los espacios naturales de encuentro (bar del pueblo, la plaza, el paseo,...), aunque en poblaciones de la costa siguen existiendo algunos pero vinculados, específicamente, con la actividad desarrollada profesionalmente (p. e. puerto en Rosas)

Ahora bien, el uso de estos espacios por las personas mayores del entorno rural, esta todavía fuertemente marcado por los roles de género. El hombre habita los espacios públicos (bar, plaza etc.) y la mujer de los espacios privados (casa de amigas).

> Ella está aquí arriba, jugando a las cartas con unas compañeras y yo estoy abajo (bar), también jugando, a echar la partida y ya me quedo abajo un ratito o me subo aquí arriba y ya nos vamos para la casa. (3h73c)

Estos espacios naturales de encuentro que la vida cotidiana se vertebre alrededor de los valores de forma "natural". “Cuando voy a comprar a veces encuentro gente, algún conocido y nos ponemos a hablar, nos quedamos allí a hablar. Nos sentamos en el banco y hablamos y miramos a la gente cuando llega en el tren”, (co: viudo).

Acciones innovadoras que contribuyan al empowerment de la comunidad

Considerando la participación social como una vía de fortalecimiento de la sociedad civil, empowerment, (Colectivo IOE 1993; Maritza Montero 2004, 2006) creemos que es de gran importancia conocer, respetar e incorporar el punto de vista de los miembros de la comunidad. Así pues, en el caso de l’Alt Empordà, es necesario respetar el tipo de relaciones existentes y altamente valoradas, el valor otorgado la historia compartida, al apoyo, la ayuda colectiva para superar los momentos de dificultad y la importancia de los espacios de encuentro significativos.

En muchas ocasiones hemos visto diseñar programas o servicios desde los despachos, o desde la óptica únicamente de los profesionales, En muchos casos se ha pasado del “hazlo conmigo” a “lo hago para ti”, sometiendo la iniciativa ciudadana a aquello que decide la administración. Para evitar este riesgo en la intervención el equipo fue especialmente cuidadoso en diseñar propuestas abiertas que acabaron de perfilarse, definirse y ajustarse con la comunidad a través de las asambleas participativas.

Como elementos básicos para promover una buena práctica en los contextos rurales que orienten la planificación, gestión e intervención en el ámbito del envejecimiento activo en el Alt Empordà, es necesario tener presente que en los municipios medianos y pequeños, como son los participantes de este estudio, no se puede copiar/trasladar el modelo de servicios y recursos de las grandes ciudades. Es por esto que nuestras propuestas pasan necesariamente por mancomunar municipios y proponer servicios polivalentes compartidos por la comunidad y por descontado trabajar en red dando voz a la comunidad. (Monreal, del Valle y Tarrés, 2009).

1. Mancomunar municipios

- Objetivos. Crear una estructura superior a la municipal, que permita a los pueblos conseguir unos servicios/centros/recursos, que individualmente no podrían conseguir debido al número de habitantes, la falta de recursos, la falta de rentabilidad., etc. Crear fundaciones con la administración (local y comarcal y si se puede autonómica) pero también con la participación de empresas privadas y entidades financieras, para agilizar la gestión de los nuevos proyectos.

- Principios. Respetar la individualidad dentro del espacio colectivo y construir un sentimiento de propiedad colectiva, compartida. Aprovechar la presencia de empresas privadas existentes en el territorio (en nuestro caso de aceite, vino, y cava) para implicarlas en interés colectivo.

- Protagonistas. Imprescindibles las autoridades municipales, la administración comarcal, los profesionales, los líderes naturales, las asociaciones de mayores, y cualquier agente que se considere significativo en el territorio. Es necesario, además, respetar la historia de colaboración y de compartir recursos que tienen los diferentes municipios de forma que iniciemos el trabajo partiendo de aquellos municipios que ya han compartido servicios como, la rectoría, servicios de salud, escuela etc. Estas sinergias existentes entre los municipios próximos conviene aprovecharlas y potenciarlas aún más.

2. Diseñar e implementar Centros Polivalentes, multiservicios, multiusos,

- Destinatarios. Abrir los centros dirigidos a personas mayores al publico general (espacio con usos distintos), pero todos en el mismo edificio.

- Ubicación. Utilizar como punto de partida lugares o servicios que de forma natural ya aglutinan diferentes personas y actividades. Dónde se pueda porque ya existan estructuras/edificios infrautilizados rediseñarlos para transformarlos en espacios multiusos. Dónde esto no sea posible, trasladar los servicios que ya existen y que tienen función aglutinadora a un lugar nuevo (terreno) elegido y diseñado para esta función. Una propuesta de espacios significativos para la comunidad son las casas de pueblo restauradas con este objetivo multifunción. En todos los casos, velando por una planificación que distribuya los servicios/recursos, donde sea posible, de forma amplia en el territorio.

- Características. Lugar cercano y acogedor. Integrado en el pueblo/territorio.

- Funciones y usos flexibles. Relacionados directamente con las necesidades, intereses y recursos de los municipios mancomunados. Dirigidos a toda la comunidad (no a colectivos) y gestionados de forma flexible. El objetivo principal de estos centros polivalentes es promover la participación social. Estos centros se caracterizan por disponer de la “ventanilla única” que permite el acceso al sistema y la movilidad de los usuarios con facilidad. Además, si es necesario, puede incluir desde un centro de día, hasta incluso alojamientos con servicios compartidos.

3. Dinamizar asambleas,

- Objetivo. Crear espacios de participación y relación entre los diferentes agentes de la comunidad asegurando la concentración de voluntades, la formación de alianzas y la participación en las

decisiones. Mientras que en las áreas urbanas los profesionales y sus instituciones responden a demandas articulados por otros, en las áreas rurales los profesionales deben tener una actitud más proactiva para promover la voz de la gente y por lo tanto promover sus ideas con sus agentes y su comunidad.

- Función. Contrastar/analizar/discutir propuestas, definir/compartir y priorizar los temas relevantes para la comunidad. Informar amplia y activamente y crear estado de opinión sobre los temas de la comunidad.

- Requisitos. Para que las asambleas funcionen se requiere que los participantes estén formados/informados, las asambleas sólo tienen sentido en la medida en que las personas tienen conocimiento respecto a los temas sobre los que se discute. Para ello en el Alt Empordà ha sido de gran utilidad colaborar con las asociaciones ("societats", "asociación de jubilados de guerra",..) que ya existían en el territorio.

- Protagonistas. Todos los agentes/miembros/personas que forman la comunidad

Para todo ello proponemos como elemento clave para todo lo propuesto: **Profesionalizar la intervención comunitaria en el ámbito rural.** las características del profesional/dinamizador y del trabajo en zona rural son distintas y requieren atención y formación distinta.

- Perfil. Profesionales orientados a la comunidad y no limitados a los servicios de un único centro, con un conocimiento amplio de los servicios y recursos del territorio y del funcionamiento del sistema de atención a las personas. Las habilidades deben ser utilizadas con elevada conciencia de las costumbres y expectativas de la comunidad local, especialmente para evitar la ineficacia.

- Modelo de intervención. La intervención debe estar basada en las relaciones "cara-cara"; y en un modelo de atención de búsqueda caracterizado por la iniciativa del profesional y opuesto al modelo de atención de espera caracterizado por atender a las demandas realizadas. Además el modelo de intervención debe incluir el acompañamiento profesional y la coordinación en la atención como opuesto a la derivación y la fragmentación del sistema. Finalmente la intervención debe ser respetuosa con la privacidad y la capacidad de decidir de las personas mayores.

- Función. Actuar como profesional de referencia para garantizar la continuidad en la atención, dinamizador social de las demandas y respuestas a las diferentes necesidades y asesor y conductor en la realización de las gestiones.

- Trabajo en equipo. Equipo interprofesional, que construye un modelo de atención propio a partir de conocimientos y experiencias compartidas, opuesto al individual o multiprofesional que tan sólo suma las actuaciones de varios profesionales.

El buen conocimiento de las comunidades y de cómo trabajan es un pre-requisito para el éxito de todos los profesionales, pero es quizás más importante todavía en el área rural; sin una conciencia de las dinámicas locales y de las políticas especificas de un área, los trabajadores tendrán dificultades para entender cómo responder a los problemas. Se encontrarán con dificultad para valorar qué tipo de respuesta tiene más posibilidades de ser considerada como apropiada, qué tipo de intervención conducirá a los mejores resultados y cuál es la mejor forma para movilizar el apoyo y los recursos informales de la comunidad local. Los profesionales necesitan llegar a ser expertos en negociar entre las

expectativas y las trampas de las convenciones sociales rurales y encontrar vías para manejarse con el hecho de que su práctica profesional y su vida personal están más expuestas a lo público de lo que estarían en un entorno urbano. Es importante señalar que el trabajo en áreas rurales puede ser una experiencia muy solitaria, simplemente por la ausencia de un equipo de colegas, de profesionales, con los que discutir temas y buscar apoyo. Se ha prestado muy poca atención a cómo proveer apoyo y supervisión a los trabajadores del ámbito rural. Es difícil mantener y desarrollar conocimiento especialista y experto cuando uno es el único proveedor de un servicio en un área. Además, para aquellos trabajadores que viven en el área en la que trabajan, el contacto cercano con la comunidad puede ser una fuente de estrés, especialmente cuando sus obligaciones formales no tienen la aprobación local.

Ahora bien, llegados a este punto tenemos que plantearnos la especificidad o no de la formación en lo rural. Se han realizado intentos de reclutar personas locales para prestar servicios de forma que se reduzcan los tiempos de transporte, los costes; esa forma de reclutamiento puede ser útil en zonas remotas, pero hay objeciones; puede ocurrir que estos “trabajadores” no siempre sean aceptados por los usuarios, especialmente preocupados por la confidencialidad o reacios a recibir servicios especialmente íntimos de vecinos a los que probablemente conocen desde hace muchos años. Por ello es necesaria la profesionalización además de por los conocimientos técnicos que se precisan.

Discusión

Nuestras propuestas de acción de mancomunar municipios (crear estructuras supramunicipales), y crear centros polivalentes han sido desarrolladas en la literatura (García Sanz, Benjamin, 2009) y se ha empezado a implantar en proyectos piloto en el ámbito rural (Monreal y Vilà, 2008), (Monreal, del Valle y Tarrés, 2009). Estas propuestas en la actualidad son centro de discusión en los ámbitos profesionales y de expertos en la planificación.

Tal y como señala Maritza Montero (2003), la cooperación y el asociacionismo proveen oportunidades para permitir una mayor efectividad en la planificación y el uso de los recursos disponibles. Esto es evidente en las iniciativas en las que se han desarrollado infraestructuras multiuso, pagadas conjuntamente por todas las partes, o se han desarrollado métodos de trabajo multidisciplinar que priorizan la incorporación de servicios de asesoramiento y guía sobre la atención especializada. Las innovaciones que están bien enraizadas en la comunidad local, a través de la dinamización de las asambleas, al contrario que las impuestas desde fuera, son más capaces de movilizar un apoyo significativo en la comunidad y por lo tanto crear nuevos servicios con una viabilidad a largo término.

Por otro lado, nuestra propuesta de profesionalizar la intervención comunitaria en el ámbito rural no es una tarea fácil, ni sencilla. Como dice Richard Pugh (2003), algunos estudios concluyen que hay pocas diferencias entre las características de un profesional rural y urbano. Sin embargo estas evidencias son poco convincentes, principalmente porque estos estudios se centran en los patrones de uso de los servicios más que en la existencia o la necesidad de habilidades particulares.

Nosotras coincidimos con Brian Cheers (1998) y con Keith J. Mueller y A. Clinton MacKinney, (2006), cuando señala la necesidad de conocer e identificar que la práctica en contexto rural debe ser diferente de la urbana. Cheers afirma que los profesionales no pueden evitar, ignorar o escapar del contexto rural en el que la intervención social se produce porque los problemas en los que se implican están obviamente interconectados con las circunstancias sociales y los contextos en los que se generan

Una característica frecuentemente mencionada en la literatura de otros países, es la necesidad de una relación formal basada en la personalización. M. Ellen Walsh (1989) y Pugh (2003) señalan como en el entorno rural la falta de anonimato afecta a los trabajadores y a los usuarios de los servicios y tiene implicaciones variadas: cómo los trabajadores establecen y mantienen relaciones con los usuarios, cómo se comportan ellos mismos en sus vidas personales y cómo se implican con la comunidad de forma amplia. En las comunidades pequeñas las personas tienen más oportunidades de observar el comportamiento de los unos y de los otros, en un rango amplio de situaciones diferentes y en consecuencia son muy capaces de observar las discontinuidades entre el estilo personal y la manera en la que se trabaja.

En el entorno rural los usuarios esperan tener un conocimiento mas extenso de los profesionales, dónde viven, su estado civil, si tienen hijos, con quién están emparentados, etc... Esta realidad de “localizar” emplazar” “contextualizar” a las personas es una característica perdurable de las relaciones sociales rurales. Los usuarios que pueden encontrar al profesional en el café, en la oficina de correos, en los paseos por el pueblo. Esta proximidad en la relación es un elemento clave del trabajo profesional en el entorno rural. El profesional debe por un lado aprovecharla para facilitar los procesos de participación social y el fortalecimiento de la comunidad y por otro lado debe mantener los criterios básicos del rol profesional: confidencialidad y respeto.

Conclusiones

Para concluir señalar que, a nuestro parecer, el perfil del profesional rural contribuirá a realizar una intervención profesional en las redes sociales facilitadora de procesos reflexivos que ayuden al grupo a verse a sí mismo en un espejo, que le interpelen acerca de su sentido, sus finalidades y su futuro próximo.

Dada nuestra experiencia, creemos que para ello es necesario mantener una intervención crítica y constantemente alerta con: el individualismo y en este saco metemos la desconfianza, la envidia..., y el sentimiento de incapacidad para organizarnos; la delegación de las funciones propias de cada persona en los "especialistas profesionales"; el desfase que casi nunca contemplamos entre lo que saben los técnicos y lo que la gente siente, continuamente queremos que el proceso avance más rápido, queremos imponer un ritmo "artificial"; la identificación con esa moda -practicada por la administración autonómica- que reduce el trabajo cultural a recuperar las tradiciones, el folklore, el pasado.

Hemos podido confirmar aquello que Montero (2003) define como fortalecimiento y empowerment de la comunidad: el proceso mediante el cual los miembros de una comunidad desarrollan conjuntamente capacidades y recursos para controlar su situación de vida, actuando de manera comprometida, consciente, crítica, para lograr la transformación de su entorno según sus necesidades y aspiraciones, transformándose al mismo tiempo a sí mismos. Se puede adquirir poder uniéndose a los otros.

Para finalizar, queremos subrayar que las personas que viven en comunidad no son simples espectadores de la realidad, la clave es que estén integrados, que se sientan integrados, que sean conscientes de ello y además que sean actores-creadores de su propia identidad. La comunidad existe si la gente piensa que está en ella, que forma parte de ella (sentirse con, compartir, poder utilizar un nosotros). Humanizarse es crear vínculos. El diálogo genera la realidad.

Referencias

Baltes Paul B., y Baltes, Margaret M. (1990). *Succsseful aging: Perspectives from behavioral sciences.* Cambridge: University of Cambridge press.

Bauman, Zygmund (2003). *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil.* Madrid, Siglo XXI.

Bauman, Zygmund (2005). *Vida líquida*. Barcelona, Paidós.

Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas (2003). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu.

Brandtstadter, Jochen y Lerner, Richard M. (1999) *Actions and self-development: Theory and research through the life span*. Thousand Oaks: Sage.

Bruner, Jerome (1991) *Actos de significado: más allá de la Revolución Cognitiva*. Alianza Editorial: Madrid.

Cheers, Brian (1998). *Welfare Busted: social care in rural Australia*. Aldershot: Ashgate.

Colectivo IOE. (1993). Investigación-Acción-Participativa. Introducción en España*, Documentación Social*, *92*. 59-70.

Craig, Gary y Manthorpe, Jill (2000). *Social Care in Rural Areas: Developing an Agenda for Research, Policy and Practice.* York: Rowntree research Findings. Recuperado el 3 de octubre de 2010 de http://www.jrf.org.uk/sites/files/jrf/5110.pdf.

García Sanz, Benjamin (1998). Los Mayores y el mundo rural. *Documentación Social, 112*. 97-107.

García Sanz, Benjamin (2009). Envejecimiento y mundo rural. En Jesús Zamarro*. Especial envejecimiento activo. El mundo rural demanda de servicios de proximidad, IMSERSO,173*. 33-35.

Gómez, Luís; Hombrados, Maria Isabel; Canto, Jesús M y Montalban F. Manuel (1993). *Aplicaciones de la Psicología Social*. Málaga: Miguel Gómez Ediciones, Gráficas San Pancracio S.L.

Idescat. (2009). Institut d'Estadistica de Catalunya. www.idescat.cat/.

Iñiguez, Lupicinio; Monreal, Pilar; Sanz, Jordi; del Valle, Arantza y Fuste, Pep (2009). Análisis integrado de las percepciones de los ciudadanos, los profesionales y los gestores sobre la atención sanitaria en Catalunya. [69 párrafos]. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(2), Art. 34. Consultdo de http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1313/2793.

Monreal, Pilar y Vilà, Antoni (2008). Programa Integral de Atención a las Personas Mayores en una zona rural. *Anuario de Psicología. 39* (3). 351-370.

Monreal, Pilar; del Valle, Arantza y Serdà, Bernat (2009a). Envejecer en ámbito rural no es lo mismo que envejecer en la ciudad: la promoción del envejecimiento activo en el entorno rural. *Revista Española de Geriatría y Gerontología, 44*. 30-30

Monreal, Pilar; del Valle, Arantza y Serdà, Bernat (2009b). Una mirada a lo invisible: las personas mayores en el entorno rural. *Revista Multidisciplinar de Gerontología. 19* (2). 72-79.

Monreal, Pilar; del Valle, Arantza y Serdà, Bernat (2009c). Los grandes olvidados: las personas mayores en el contexto rural. *Intervención Psicosocial: Revista sobre Igualdad y Calidad de Vida. 18*(3). 269-277.

Monreal, Pilar; del Valle, Arantza y Tarrés, Ramón (2009). Haciendo visible lo invisible: Peralada, un estudio de caso. *Anuario de Psicología*. *40* (3). 391-406.

Montero, Maritza (2003). *Teoría y práctica de la psicología comunitaria: La tensión entre comunidad y sociedad.* Buenos Aires, Paidós.

Montero, Maritza (2004). *Introducción a la psicología comunitaria: desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires, Paidós.

Montero, Maritza (2006*). Hacer para transformar: el método en la psicología comunitaria*. Buenos Aires, Paidós.

Morse, Janice M. (1994). Designing Funded Qualitative Research, en Norman K. Denzin y Yvonna S. Lincoln (Eds) *Handbook of Qualitative Research*. (pp: 220-236). London: Sage.

Mueller, Keith J. y MacKinney, A. Clinton (2006). Care Across the Continuum: Access to Health Care Services in Rural America. *The Journal of Rural Health*. *22* (1). 43-49.

Musitu, Gonzalo (2003). *Desenvolupament comunitari potenciació (empowerment)*. Barcelona: UOC.

Navarro, Esperanza; Meléndez, Juan Carlos.; Tomas, José Manuel. (2008). Análisis de las redes sociales en la vejez en función de la edad y el género. *Revista Multidisciplinar de Gerontología*, *18* (1). 19-25.

Navarro, Silvia (2004). *Redes sociales y construcción comunit*aria. Madrid: CCS.

Pérez Salanova, Mercè (2002). La participación de las personas mayores. Apuntes para una agenda de intervenciones gerontológicas. *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 45,* Dic. 21-32.

Pindado, Fernando (1999). *La participació ciutadana a la vida de les ciutats*. Barcelona: del Serbal.

Pugh, Richard (2003). Considering the Countryside: Is there a Case for rural Social Work?. *British Journal of Social Work. 33.* 67-85.

Sarason, Seymour (1974). *The psychological sense of community: Prospects for a Community Psychology.* San Francisco: Jossey-Bass.

Tarrés, Ramón (2010). *La medicina i la infermeria en el mon rural avui.* II Curs d'Estiu: Medicina i Salut en el Mon Rural: Una perspectiva Actual. Càtedra Martí Casals de Medicina i Salut en l'Àmbit Rural. Fundació UdG: Innovació i Formació.

Walsh, Ellen (1989). Rural Social Work practice. En Compton, Beulah; Galaway, Burt; Cournoyer, Barry. (ed.) *Social Work Processes,* Pacific Grove. (pp. 586-594). California, Brooks: Cole Publishimg.

Historia editorial

Recibido: 13/01/2010
Primera revisión: 08/05/2010
Aceptado: 26/10/2010

Formato de citación

Monreal, Pilar y Del Valle, Arantza(2010). Las personas mayores como actores en la comunidad rural: innovación y empowerment. *Athenea Digital*, 19, 171-187. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/703.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Ensayos

Diosas y madres, el arquetipo femenino en Diego Rivera

Goddesses and mothers, the feminine archetype in Diego Rivera

Dina Comisarenco Mirkin

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

dina.comisarenco@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo se estudia la representación del arquetipo femenino en la obra mural de Diego Rivera tomando como punto de partida, no sólo su erudita utilización de símbolos alegóricos tradicionales, sino y particularmente, algunas de las experiencias vitales del artista, en particular aquellas relacionadas con el amor filial, con la maternidad/paternidad, y con sus complejas relaciones amorosas con distinguidas mujeres de su época, que de forma más o menos consciente, el artista entretejió con una extraordinaria imaginación poética en sus amplios y complejos programas iconográficos. Se concluye así que el arte mural fue para Rivera no sólo un instrumento de acción política, tal y como normalmente reconoce la crítica especializada, sino también, una oportunidad para elaborar temas personales, en los que paradójicamente alcanza un mayor grado de generalidad y trascendencia que el que caracteriza a su pintura histórica.

Palabras clave: Diego Rivera; Arquetipo Femenino; Diosas; Madres

Abstract

In this paper I examine the representation of the feminine archetype in Diego Rivera´s murals, considering not just his learned use of traditional allegorical symbols, but also, his personal experiences, in particular those in regard to filial love, maternity/paternity, and his very complex amorous relationships with some outstanding women of his time, which in a more or less conscious way, the artist intertwined with extraordinary lyrical imagination in his ample and complex iconographic programs. I conclude that for Rivera, muralism was not only an instrument of political action, such as it is normally recognized by specialized literature, but also, an opportunity to elaborate personal themes, in which paradoxically he reaches a greater degree of universality and transcendence that the one which characterizes his history paintings.

Keywords: *Diego Rivera, Feminine Archetype, Goddesses, Mothers*

Introducción

Frente a la oportunidad de análisis y reflexión que nos ofrece la perspectiva histórica con la que contamos hoy en día, distanciados ya de la imagen pública y política que el mismo Diego Rivera (1886-1957) y sus principales biógrafos construyeron del artista, surgen nuevas y estimulantes preguntas en relación a las causas de su extraordinario valor poético y artístico, que sin lugar a dudas, trascienden los postulados ideológicos a partir de los cuales el artista orientó conscientemente su obra mural. En este sentido, el someter su obra al escrutinio de perspectivas de estudio diferentes que atiendan a otros niveles de lectura, que incluyan no sólo cuestiones históricas y estéticas, sino también algunos aspectos de índole personal y simbólico, puede resultar una tarea estimulante y revitalizadora.

En su reciente libro *Diego Rivera, luces y sombras*, la destacada especialista Raquel Tibol señala que "el inveterado alegorizador que fue Rivera no dejó nunca de utilizar, dentro del realismo, como símbolo, la figura femenina, ya fuera desnuda u ornamentada." (Tibol, 2007, p. 175) Tibol destaca también que:

> las alegorías y los símbolos fueron considerados por Rivera como abstracciones, pero no siempre lo fueron en un sentido estricto, pues si bien a veces parecieran alejarse de la motivación temática de la estructura donde están insertos, para producir sobre todo placer estético, no dejan por ello de cumplir una función informativa, de significar algo (…) (Tibol, 2007, p. 175)

En el presente trabajo me propongo explorar algunos de esos significados asignados por Rivera a la figura alegórica femenina y su articulación en relación con el "realismo" de los amplios y complejos programas iconográficos proyectados por el artista en algunos de sus principales ciclos murales realizados a lo largo de las distintas fases de su vida.

Por una parte, la representación de las alegorías femeninas puede entenderse como una narración en paralelo al contenido histórico concreto y principal de su mensaje incluido conscientemente por Rivera como un recurso retórico eficaz para amplificar y lograr una proyección de carácter más universal a su temática nacional. Efectivamente, las asociaciones alegóricas y las alusiones más o menos evidentes y referencias concretas a otros aspectos de la mitología universal y particularmente a distintas leyendas de la cosmogonía prehispánica, es un recurso persuasivo característico de la obra mural de Rivera que está empezando a ser descubierto y estudiado a fondo en relación a algunos de los distintos aspectos de su obra mural, muy particularmente a su visión de la historia.

Por otra parte, la asimilación de las figuras alegóricas de Rivera con mujeres reales de su círculo social, de acuerdo con sus ocupaciones, su interpretación de las respectivas personalidades individuales y especialmente, con las relaciones amorosas que muchas de ellas mantuvieron con el propio artista, otorgan a su obra un carácter auto-referencial normalmente desatendido por la crítica especializada. Se postula en el presente trabajo, que es justamente la auto-exploración subjetiva de algunas de sus experiencias vitales más profundas, aunada al asombro extraordinario y a la admiración más plena de su receptiva mente en relación con los orígenes de la vida, y la admiración del artista por las sobresalientes mujeres que intervinieron en su vida, lo que le permitió "experimentar" intensamente, modificar, construir, y dar forma simbólica al arquetipo femenino a través de las distintas etapas de su desarrollo personal y artístico. En el presente trabajo me propongo demostrar que además del innegable valor histórico de la obra mural de Rivera, y más allá de su controversial y prolífica vida, tanto en el terreno de lo sentimental como de lo político, gran parte de su trascendencia artística y cultural se debe justamente a su extraordinario poder para vivir y simbolizar la realidad psíquica propia de la humanidad, más allá de las determinaciones particulares de los distintos tiempos y lugares, lograda principalmente, no sólo a través de símbolos y narraciones eruditas sino más bien a través de los referentes subjetivos de su obra.

El arquetipo de la feminidad

De acuerdo con la psicología analítica fundada por el psicólogo y antropólogo suizo Carl Gustav Jung (1875-1961) existe un inconsciente personal, formado por experiencias que no pueden ser aceptadas por el "Yo" porque percibidas como desagradables o temibles son reprimidas, y, también, un inconsciente colectivo, de carácter transpersonal y universal, moldeado por las experiencias más fundamentales y

reiteradas a través de la historia de la humanidad que aunque constituido por funciones psíquicas inconscientes, conforman los principales modelos de conducta humana. Los arquetipos de la madre, el padre, la familia, el héroe, el viejo sabio, el niño, la persona, la sombra y el hermafrodita, son tan sólo algunos de estos primeros modelos esenciales impresos en el inconsciente colectivo de la humanidad.

De todos ellos, sostiene Jung que la imagen primordial para el ser humano es la de la "Gran Madre", pues todos los seres humanos, más allá de nuestros respectivos géneros, somos hijos de una madre, que ineludiblemente constituye nuestra primera experiencia en el mundo. El arquetipo materno es consiguientemente una imagen interna propia de la mente humana que debido a su universalidad e importancia básica se encuentra presente en innumerables ritos, mitos, símbolos religiosos, sueños, fantasías, y obras artísticas de distinta índole desde la prehistoria hasta la época contemporánea. [1] Señalaba Jung que:

> [C]omo todo arquetipo, el de la madre también tiene una serie casi inabarcable de aspectos [*como por ejemplo*:] (…) la madre y abuela personales; (…) ; cualquier mujer con la que se tiene relación, incluida el ama de cría o la niñera; (…); en sentido más elevado, figurado, la diosa, especialmente la Madre de Dios, la Virgen … la meta del anhelo de salvación (Paraíso, Reino de Dios, Jerusalén celestial); en sentido más amplio, la iglesia, la universidad, la ciudad, el país, el cielo, la tierra, el monte, el mar y las aguas (…); la materia, el inframundo y la luna; en sentido más estricto, como lugar de nacimiento y de procreación, los sembrados; el jardín, la roca, la cueva, el árbol, el manantial, el pozo, la pila bautismal, la flor como recipiente (rosa y loto); como círculo mágico (mandala com padma) o como tipo de la cornucopia; en sentido más estricto, el útero, cualquier concavidad (…), la olla … (Jung, 1934/2002, pp. 78-79).

Para Erich Neumann (1905-60), uno de los más destacados discípulos de Jung, en su extraordinario libro *The Great Mother: An Analisis of the Archetype* (1974), el arquetipo femenino se origina en el "uroboros" griego[2] o estado inconsciente en el que lo femenino y masculino, lo positivo y lo negativo, lo hostil y lo amistoso están entremezclados. Más adelante, a través del proceso de individuación, se desarrollan las imágenes de la Buena Madre y de la Madre Terrible y, finalmente, de la Gran Madre que reúne características de las primeras dos. A través del mecanismo de las proyecciones del inconsciente en el mundo externo surgen los símbolos artísticos y los motivos mitológicos y religiosos. Así por ejemplo Sofía es un ejemplo de la Buena Madre, la Gorgona de la Madre Terrible e Isis de la Gran Madre. En una época en que la psicología freudiana se centraba fundamentalmente en el *padre,* uno de los aportes fundamentales de Neumann fue la descripción del complejo de la Gran Madre como la matriz cultural fundamental de nuestra psique (1974). Neumann señalaba que el recorrido de la historia humana colectiva encuentra su paralelo en la historia personal del individuo que tiene que atravesar por las mismas etapas arquetípicas que determinaron la evolución de la conciencia en la vida humana. El individuo sigue en su propia vida el camino que la humanidad ha recorrido antes que él, viviendo así una

[1] Para un excelente análisis del arquetipo femenino en el arte contemporáneo ver (Saiz Galdós; Fernández Ruiz; Estramiana, 2007).

[2] "*El uroboros es un símbolo ancestral que muestra un gusano, una serpiente o un dragón engullendo su propia cola y formando así un círculo. Expresa la unidad de todas las cosas, las materiales y las espirituales, que nunca desaparecen sino cambian de forma perpetua en un ciclo eterno de destrucción y nueva creación*" (Wikipedia. La enciclopedia libre. Extraído el 18 de octubre de 2010 de http://es.wikipedia.org/wiki/Uróboros).

batalla simbólica entre las fuerzas matriarcales y las patriarcales, las fuerzas regresivas y las progresivas, las referencias afectivas y las abstractas, que le permiten desarrollar su sistema consciente.

A pesar del consabido donjuanismo de Rivera en su vida íntima; de no haber escapado completamente a muchos de los estereotipos y prejuicios propios de su entorno histórico y cultural, de no haber sido, según palabras de la misma Tibol, "un precursor en planteamientos que se opusieran a la discriminación de la mujer" (2007, pp. 179-180) y de la evidente sublimación y erotización con la que Rivera muchas veces interpretó a la figura femenina, muchas otras de sus imágenes, particularmente las incluidas en su obra mural, originadas en algunas de sus experiencias psicológicas más profundas, y en la admiración y el reconocimiento a las grandes mujeres que impactaron en su vida, expresan arquetipos de carácter universal, revelan su proceso de construcción tanto cultural como personal, y reintegran a la mujer su sacralidad y poder creador, generalmente ausentes o relegados en gran parte de las manifestaciones artísticas de la época moderna.[3]

Los orígenes del arquetipo en la historia personal de Rivera

Destacaba el pensador francés Gastón Bachelard (1884-1962) que "el amor filial es el primer principio activo de la proyección de las imágenes, es la fuerza proyectora de la imaginación, fuerza inagotable que se apodera de todas las imágenes para ponerlas en la perspectiva humana más segura: la perspectiva maternal." Señalaba también que:

> Otros amores vendrán, por supuesto, a injertarse en las primeras fuerzas amantes, pero todos esos amores no podrán destruir jamás la prioridad histórica de nuestro primer sentimiento. La cronología del corazón es indestructible. Como consecuencia, cuanto más metafórico sea un sentimiento de amor y de simpatía, más necesario le será ir a extraer sus fuerzas de un sentimiento fundamental. En esas condiciones, amar una imagen es siempre ilustrar un amor; amar una imagen es encontrar en el saber una nueva metáfora para un amor antiguo. Amar el universo infinito es darle un sentido material, un sentido objetivo a la infinitud del amor por una madre (Bachelard, 1942/2003, p. 177).

A continuación, vamos entonces a tratar de acercarnos a las primeras fuerzas amantes, al amor antiguo, al amor de Rivera por su madre, como base para acercarnos a algunos de sus amores posteriores más significativos, a algunas de las destacadas mujeres que fueron contribuyendo a transformar y a dar forma al arquetipo femenino del artista y, principalmente a sus cuantiosas, variadas y profundas metáforas artísticas a través de las cuales Rivera lo expresó en su obra mural.

Antes del nacimiento de Diego y su hermano gemelo el 8 de diciembre de 1886, el matrimonio Rivera había experimentado tres embarazos que terminaron muy tristemente en bebés nacidos muertos. El parto doble con el que Diego llegó a la vida fue también extraordinariamente difícil pues después de su nacimiento la madre sufrió una hemorragia que complicó el nacimiento del segundo bebé, Carlos María. La madre quedó inconsciente durante muchas horas y según narran sus familiares, se pensó que había muerto. Ante las dificultades pronosticadas se había previsto que en un caso límite se salvaría a la

[3] Para una perspectiva feminista de los análisis junguianos ver Douglass (1990) y Rowland (2002).

madre y no a los hijos, pero el destino parecía haber dispuesto lo contrario. La inmensa alegría que produjo la sorprendente recuperación de la madre y el por tanto tiempo anhelado nacimiento de los gemelos, se ensombreció tan sólo 18 meses más tarde cuando el bebé Carlos María falleció.

Como consuelo para aliviar el dolor de la madre, se le aconsejó entonces que estudiara una carrera que pudiera mantenerla ocupada. La Sra. María del Pilar Barrientos de Rivera decidió instruirse en obstetricia y muy pronto se convirtió en una partera activa. La soledad de Diego, la culpa[4] y los horrores asociados con la muerte de su hermano gemelo deben haberse profundizado cuando su madre comenzó a ausentarse del hogar para asistir a otras mujeres en el misterioso proceso de dar a luz y cuando por su mala salud, a una edad muy temprana, fue enviado a vivir por un tiempo lejos de su familia.

Recordaba Rivera que cuando tenía apenas dos años de edad su salud era efectivamente tan precaria, que el médico familiar aconsejó que lo enviaran al campo para evitar el trágico destino de su hermano. En sus propias palabras dijo que "por esta razón, mi padre me entregó a Antonia, mi nana india. Antonia, a quien desde entonces quise más que a mi propia madre, me llevó a vivir con ella en las montañas de la sierra," (Rivera, Diego y March, Gladys, 1960/1963, p. 19) palabras que son un claro testimonio del sentimiento de abandono y del problemático lazo madre-hijo experimentado durante aquellos cruciales años de la vida del futuro artista que sin lugar a dudas dejaron una fuerte huella que habría de perseguirlo a lo largo de su vida y obra.

Recordaba Rivera que cuando a la edad de cinco años de edad regresó de las montañas su madre estaba embarazada y le dijo que el nuevo bebé llegaría por tren en una caja. Rivera recordaba que ese día esperó en la estación y observó todos los trenes

> [P]ero no llegó ninguna caja para mi mamá. Cuando regresé a mi casa y descubrí que mi hermana María había nacido durante mi ausencia me puse furioso.
>
> Frustrado y colérico, cogí una ratona preñada y le abrí el vientre con unas tijeras. Quería saber si había ratoncitos dentro de ella. Cuando descubrí los fetos de los ratones, me abalancé al cuarto de mi madre y se los tiré en plena cara, gritando:
>
> - Mentirosa, mentirosa. (Rivera y March, 1960/1963, p. 20).

Incluso tomando en cuenta la exageración y la fabulación características del Rivera adulto que narraba la anécdota, el relato resulta un testimonio importante de los sentimientos si no del Rivera niño, definitivamente sí del Rivera artista que ahora nos ocupa y que a lo largo de toda su vida se vio impelido a investigar y a representar los orígenes de la vida humana como parte esencial del arquetipo femenino. Si bien las fechas aproximadas asignadas a los dibujos infantiles de Rivera no coinciden exactamente con la anécdota aquí narrada, resulta interesante observar que la forma con la que el niño interpretó el tren visto de frente se asemeja a la de un vaso o jarra de cuerpo redondo, símbolo característico del arquetipo materno, que responde perfectamente a la fantasía con la que se había querido distraer su mente infantil, evidentemente con muy poco éxito.

[4] Muy comúnmente cuando los niños pequeños se enfrentan con la muerte de un hermano, como inconscientemente en algún momento la habían deseado, temen haberla ocasionado y se sienten culpables. Estas dramáticas situaciones familiares tempranas deben haber influido en el desarrollo psicológico de Rivera dejándolo particularmente vulnerable frente al tema de la muerte y a su incomprensible cercanía con la vida.

Bertram Wolfe señalaba que tras el referido episodio, su madre quedó convencida de que había traído al mundo a un monstruo. Su padre en cambio, tras cuestionarlo sobre:

> [S]i su deseo de comprender el mecanismo del animal había sido tan fuerte como para hacer caso omiso del dolor que su curiosidad infligiría al animalito (…) le suministró información sobre el sexo y el nacimiento y le mostró libros que contenían reproducciones anatómicas [que Rivera comenzó a dibujar. Señala acertadamente el mismo autor que] sus juveniles exploraciones en la anatomía de un ratón, fueron el prolegómeno de un interés cultivado a lo largo de su vida, por la observación, la disección y el análisis, en aras de su síntesis pictórica." (Wolfe, 1963/1997, p. 32).

Tiempo después, cuando Rivera tenía 8 años y su hermana María 3, nació otro hermanito, Alfonso, que murió a los 8 días de edad. Bertram Wolfe cuenta una impactante historia que a su vez le fue narrada a él por la misma María, según la cual los dos niños fueron descubiertos en pleno velorio en medio de un juego infantil que terminó en una macabra disputa por el cuerpecito del bebé muerto (Wolf, 1963/1997, pp. 36-37). Más adelante Rivera aprendió a canalizar su interés científico por los orígenes de la vida y sus apasionadas emociones en formas más constructivas y se dice que a una edad muy precoz comenzó a mirar y más tarde a leer algunos de los libros de obstetricia de su madre, muchos de los cuales todavía se conservan en el Museo de la Casa Azul, y que junto con otros que más adelante se añadieron a la colección, sirvieron de base para algunas de las representaciones de la maternidad tanto en la obra de Frida como en la del propio Rivera que trataremos aquí.

De acuerdo con Jung, si una persona no encuentra satisfacción en relación con el arquetipo materno en su propia madre, a lo largo de su vida tiende a buscarlo a través de otras figuras sustitutas como la madre tierra, la patria, o la revolución, temas y expresiones simbólicas ampliamente recurridas en la vida y en la obra artística de Rivera. Señala también el autor que el complejo materno en los hijos varones puede derivar a veces en el donjuanismo, como síntoma claro de la insaciable búsqueda del arquetipo materno. Jung destaca también algunos aspectos positivos del así llamado complejo materno, tales como:

> [L]a violencia frente a la estupidez, la intransigencia, la injusticia y la abulia; una voluntad de sacrificio, rayana en el heroísmo, para todo lo que se ha reconocido como bueno; tesón, inflexibilidad y perseverancia; una curiosidad a la que ni siquiera asustan los enigmas del universo; un espíritu revolucionario, finalmente, que les edifica a los otros hombres una nueva casa o que le implanta al mundo un nuevo rostro, (Jung, 1934/2002, p. 83)

Características todas que parecen escritas para caracterizar muy fielmente al mismo Rivera. Podemos especular así, que de acuerdo con los difíciles comienzos en relación con la constatación del arquetipo materno, una parte importante de la vida y de la obra del artista pueden entenderse como parte de esta búsqueda insaciable por el primer amor, el más antiguo e importante, la madre, al que paulatinamente sus posteriores amores irían transformando y re-construyendo.

La buena madre indígena

Pese a los dramáticos momentos vividos por la familia Rivera tras la muerte del gemelo de Diego, los cuidados de Antonia, la nana indígena, le permitieron seguir viviendo el arquetipo de la buena madre, como figura protectora y nutriente. El artista adulto la recordaba como

> Una mujer alta, tranquila, que andaría por los veinticinco o veintiséis años; tenía unos hombros maravillosos, caminaba erguida con elegancia sobre piernas magníficamente esculpidas y su cabeza se mantenía altiva como si estuviera soportando una carga. Visualmente era el ideal de un artista de lo que es la mujer indígena clásica, y la he pintado muchas veces de memoria con su largo vestido rojo y su chal azul (Rivera y March, 1960/1963, p. 19).

El tema de la maternidad indígena, como paradigma del amor, la protección, y la nutrición, fue para Rivera, no sólo una más de sus tantas expresiones idealizadas del pasado prehispánico y de la realidad de la población indígena de su México contemporáneo que amaba profundamente, sino también, una representación autobiográfica, expresión clara y contundente del sentimiento de agradecimiento y ternura hacia Antonia, que como señalaba el artista, lo acompañó durante toda su vida.

Además de la evidente alusión al mestizaje nacional explicitada por las diferentes características raciales de algunas de sus escenas de maternidades, los blancos y regordetes bebés de algunas de sus imágenes, parecen ser autorretratos retrospectivos del artista muy felizmente protegido por su nana indígena que amorosamente lo carga envuelto en un rebozo. El amor de Antonia sin lugar a dudas influyó en la identificación de Rivera con la causa indígena mientras que la experiencia del desamor materno, ocasionada por las dramáticas circunstancias antes descritas, lo llevarían, correlativamente, a rechazar las ideologías de carácter conservador que el artista asociaba con su propia madre.

El carácter benéfico del arquetipo materno fue capturado por Rivera en abundantes imágenes de mujeres indígenas en actitud protectora y tierna con sus niños o bien a través de metáforas de jarras de barro, y mujeres cargando y ofreciendo abundantes frutas que simbólicamente enfatizan las funciones de gestación y nutrición propias del cuerpo humano femenino. El símbolo de la jarra redonda como metáfora del útero contenedor, protector, nutriente y transformador asociado con el cuerpo femenino aparece en innumerables obras artísticas alrededor del mundo. A veces la jarra misma adquiere la forma de la mujer y a veces el tema se duplica y la mujer-vaso porta un vaso. Si bien la cerámica, que utiliza el barro, la tierra, en muchas culturas es una actividad exclusivamente femenina, en su imagen Rivera, siempre consciente y orgulloso del rol masculino tanto en la creación como en la procreación, incluye también alfareros hombres. Las frutas aluden a la función nutriente, una vez más como metáfora visual del cuerpo humano femenino, entretejida como todas sus “abstracciones” con la narración histórica, en este caso con la obtención de la justicia social con la que soñaba el artista.

En agosto de 1916, a la edad de 30 años, mientras vivía en Francia, Rivera se convirtió en padre cuando su primera esposa Angelina Beloff (1879-1969), dio a luz a un bebé varón al que llamaron como al artista, Diego. Angelina recordaba que la actitud de Rivera frente a su primera paternidad fue ambivalente: cuando recibió la noticia del embarazo, “Rivera estaba muy molesto ante la perspectiva de tener que jugar el rol de padre. Insistía en que el bebé le privaría de la paz y que además, no podrían mantenerlo,” (Rivera y March, 1960/63, pp. 194-195) pero que una vez nacido el niño “Rivera parecía muy feliz y me decía que quería más hijos” (Beloff, 1986, p. 56). Este hecho importantísimo en la vida del

artista dio lugar a algunas de las primeras imágenes de reproducción humana en el repertorio iconográfico de Rivera, en dos pinturas de caballete al óleo: *Mujer en verde (Retrato de Angeline embarazada)* y *Maternidad* (1916) donde en palabras del mismo Rivera pintó a Angelina "con nuestro hijo Diego, con el pecho descubierto y el niño mamando" (Rivera y March, 1960/1963, p. 95). Las dos pinturas fueron realizadas en el estilo cubista sintético que por aquel entonces Rivera estaba explorando y no muestran trazas de un impacto emocional particularmente relevante, salvo por las suaves y prominentes líneas curvas que sirven para representar el cuerpo protector y nutriente de la figura materna rompiendo con la geometría rectilínea típica del estilo. A pesar de la declaración de Angelina, las relaciones de la pareja sufrieron entonces una fuerte crisis. Rivera y Angelina se separaron al poco tiempo de nacido el bebé, y el artista se fue a vivir por un corto tiempo con otra mujer, Marevna Vorobieva (1892-1984), con quien según su testimonio tuvo otra hija, Marika, a quien el artista nunca reconoció como propia. Finalmente se reconcilió con Angelina, pero apenas unos meses después el pequeño Diego murió, víctima de su pobre salud y de las privaciones causadas por la guerra.

Tal vez Rivera, de acuerdo con su difícil relación temprana con su madre, no estaba entonces psicológicamente maduro para la paternidad. La prematura muerte de su hijo no le dio oportunidad alguna para superar su rechazo y abandono inicial. Rivera reconoció más tarde que "la muerte de este inocente [le] deprimió terriblemente" (Rivera y March, 1960/1963, p. 56). Por otro lado, y aunque sólo sea a nivel inconsciente, el trágico evento, debe haberle hecho reconsiderar sus sentimientos infantiles frente a la muerte de su hermano ocurrida a aproximadamente la misma edad que la de su pequeño hijo, y en particular lo debe haber ayudado a entender por fin la inmensa tristeza que durante su infancia temprana embargaba a sus padres. Tal vez entonces pudo por lo menos en parte redirigir el enojo experimentado frente al desgarrador sentimiento de desamor materno racionalizándolo ahora como una desafortunada consecuencia de la tragedia familiar, ayudándolo así, a pesar del dolor, a reconciliarse con su propia madre y consiguientemente con el arquetipo femenino y a madurar lo suficiente como para aceptar su pronta y futura paternidad con mayor entusiasmo y responsabilidad.

La Madre Tierra

Rivera regresó a México en julio de 1921 y poco tiempo después, en junio de 1922, se casó con Lupe Marín (1897-1981) a quien representó tres veces en su primer mural *La Creación* (1922) como encarnación alegórica de "la mujer", "la fortaleza" y "el canto".[5] Durante sus siete años de vida juntos la pareja procreó dos hijas, la primera Guadalupe, nacida en 1924 y la segunda, Ruth, en 1927. Durante estos años Rivera pintó algunos de sus trabajos más célebres en el ciclo mural para la Universidad Autónoma de Chapingo, especialmente los ubicados en el salón de actos emplazado en la antigua capilla, que contienen por un lado un nuevo y personal homenaje a la experiencia del artista como padre denotando una nueva conciencia de su poder como creador tanto en el reino artístico como en el humano, y por otro, y principalmente, a la mujer asociada ahora principalmente con las divinidades femeninas de la fertilidad y la Madre Tierra.

En el sotocoro que precede a la nave propiamente dicha, Rivera representó a una mujer sentada con dos mazorcas de maíz frente un niño que con los ojos cerrados sueña con la abundancia del maíz, las manzanas y el trigo. En otro de los muros del recinto Rivera personificó al agitador o sembrador de

[5] Para una identificación completa de las modelos utilizadas por Rivera en *La Creación* ver Roura (1999).

sueños que incita a la transformación social y en el lado opuesto a los mártires agrarios, Emiliano Zapata (1879-1919) y Otilio Montaño (1877-1917) que con su sangre fecundan a la Tierra y al movimiento social. En el plafón los símbolos del nuevo orden anticipan el triunfo revolucionario.

Resulta interesante señalar, que como acertadamente han destacado los especialistas Antonio Rodríguez y Raquel Tibol, la figura femenina con las mazorcas de maíz en sus manos evoca a la diosa azteca del maíz *Chicomecóatl*. Una representación de la misma diosa había aparecido ya en un detalle del panel de Rivera titulado la *Mecanización del campo*, de la Secretaría de Educación Pública, dando inicio así, a la serie de alusiones y de representaciones literales de diosas prehispánicas que a lo largo de su vida utilizaría Rivera para dar forma al arquetipo femenino. Además de la referencia prehispánica abstracta, una vez más Rivera entretejió el significado profundo del mito con la narración histórica en turno. Los ritos religiosos en honor de la diosa del maíz, implicaban sacrificios humanos. En las pinturas de Rivera dichos sacrificios fueron re-interpretados a través de la representación de los mártires agrarios revolucionarios, sacralizando así y otorgando un sentido histórico profundo a sus patrióticas y dramáticas muertes.[6]

En la nave propiamente dicha continua la narrativa paralela en la que se da cuenta por una parte de la transformación social de México, y por la otra, de su equivalente metafórico en el así llamado canto a la tierra o evolución natural, en la que Rivera creó una serie de extraordinarios desnudos alegóricos, expresión simbólica fuerte y elocuente del arquetipo femenino en relación con la agricultura y con la Madre Tierra que partiendo de la tierra dormida en el antiguo coro se desarrollan hasta llegar a la tierra fecunda en la pared correspondiente al antiguo altar.[7]

La narración análoga se desarrolla en las paredes laterales del salón de actos: en la primera crujía, a la formación del liderazgo revolucionario, le corresponde en el muro opuesto las fuerzas subterráneas y en la parte superior, la representación simbólica de la tierra oprimida frente al hombre emergente; y finalmente, en la bóveda, los elementos. En la segunda crujía a la organización clandestina del movimiento agrario y el comienzo de las hostilidades, le corresponde la germinación, y en la bóveda en busca del camino. En la tercera, a la continua renovación de la lucha revolucionaria, le corresponde la floración y en la bóveda, la revelación del camino. Finalmente, en la cuarta crujía Rivera representó el triunfo de la Revolución frente a los frutos de la tierra y los frutos de la cosecha, para culminar en el muro final principal, que originalmente debe haber correspondido al altar, con la representación de la tierra fecunda y la familia humana y, en la bóveda, la legal posesión de las bondades de la tierra.

[6] De Acuerdo con el cronista Bernardino de Sahagún, en los ritos aztecas cuando brotaba el maíz se iba a los campos para "buscar al dios del maíz", una planta que se traía a la casa para darle ofrendas como si se tratase del mismo dios. En la noche se la llevaba al templo de Chicomecóatl, donde se reunían las muchachas de edades diferentes (niñas, adolescentes y jóvenes) que llevaban haces de siete espigas de la cosecha anterior envuelto en papel rojo salpicado de hule, llamadas chicomólotl, como la diosa. Tres meses más tarde, cuando la cosecha ya estaba madura, una muchacha que personificaba a Xilonen, el maíz nuevo, era decapitada. Dos meses después, cuando se terminaba la cosecha, se sacrificaba a una mujer que personificaba a la diosa Toci, "nuestra madre", decapitada y desollada. Un sacerdote se envolvía con su piel y un trozo de muslo era llevado al templo del dios del maíz Cinteotl, donde otro sacerdote se hacía con él una máscara. Luego se la trataba como una parturienta, porque probablemente el sentido de este rito era que Toci, renacía en su hijo el maíz seco, en los granos que iban a ser el alimento del invierno. (Mircea Eliade, 1982, pp. 310-11).

[7] En palabras del mismo artista: "*En la capilla misma representé los procesos de la evolución natural. La pared de abajo estaba dominada por un gran desnudo femenino, uno de los varios que simbolizaban la Tierra Fecunda, y mostrado en armonía con el hombre, cuyas funciones en la agricultura las representé haciéndolo empuñar los implementos de sus trabajos. Dentro de la tierra mostré espíritus que usaban sus fuerzas para ayudar al hombre. Uno, por ejemplo, era una esfinge saliendo de su llameante cueva con los brazos extendidos para coger los volantes espíritus de los metales y ponerlos al servicio de la industria*" (Rivera y March, 1963, pp. 108-109).

Con respecto a sus imágenes alegóricas de Chapingo, Rivera expresó que:

> el tema alegórico o simbólico, o tema abstracto, permite desprender de la esclavitud exterior el asunto realista y realizar lo necesario para que, de acuerdo con los muros que la sustentan y las fuerzas internas de la arquitectura y las necesidades de luz y sombra de sus accidentes, la pintura decorativa sea en sí misma "verdad"; ya mi maestro Picasso dijo mejor que nadie que en "pintura se trata de realizar una verdad por medio de una mentira" (Tibol, 2007, p. 192).

La relación entre el cultivo de la Tierra y la mujer es muy remota y extendida. Ligadas biológicamente a la nutrición y a la provisión de alimentos, se piensa que tal vez, por la capacidad de observación de los procesos de gestación en su propio cuerpo y de las actividades domésticas, son quienes descubrieron la agricultura y quienes originalmente se dedicaron a dicha actividad. Algunos de los principales mitos del mundo antiguo corroboran la ancestral asociación de la mujer y la agricultura pues la Isis egipcia, la Ishtar mesopotámica, la Démeter griega, la Ceres romana, y la misma *Chicomecóatl* prehispánica se dice que enseñaron a los hombres a plantar el grano.

Lo que resulta extraordinariamente original y expresivo en la obra de Rivera es el paralelo visual que logró establecer entre el crecimiento de las plantas, y las distintas etapas de la gestación humana representadas no por embriones en desarrollo, sino por el cuerpo femenino desnudo, dormido o virgen en el inicio, el despertar sexual emergiendo de la tierra como las raíces, atravesando distintos estadios de evolución en los espacios curvos que recuerdan a la placenta materna del panel de la germinación, las poéticas imágenes de la floración y sus metáforas del proceso del alumbramiento, y finalmente, como epítome de todo el proceso evolutivo, la plenitud del embarazo representado por la tierra fecunda.

Decía Paracelso (1493-1541) revolucionario médico y alquimista renacentista profundamente admirado por Rivera que:

> [L]a floración de la mujer se da cuando concibe. En esa hora está la floración, y a la flor sigue el fruto, es decir: el hijo (…) Cada árbol que florece por el fruto que va a madurar en él, y el árbol que no esconde fruto alguno no florece tampoco (…) Si una virgen florece alguna vez, tendría que dar también fruto (…) Porque así es la naturaleza de la mujer, que se transforma en cuanto concibe; y entonces todo es para ella como un verano, en el que no hay nieve, escarcha ni invierno, sino tan sólo placer y alegría (1995, p. 79).

El paralelo con el canto a la Tierra del ciclo de Chapingo es sorprendente.

Por otra parte, la solidaridad que existe entre lo telúrico y lo humano, constituye una metáfora muy recurrida entre las primeras sociedades agrícolas. En distintos ritos y textos se identifica a la mujer con la tierra arable y el surco, al órgano genital masculino con el arado, y al trabajo agrícola con el acto generador. Así por ejemplo entre los griegos, cuenta Homero en la *Odisea* que la diosa Démeter se unió a Jasón al comienzo de la primavera para procurar una rica floración de los campos.

La connotación sexual de los frescos de Rivera resulta todavía más clara al recordar las principales modelos femeninas retratadas por el artista en sus distintos roles simbólicos. Para las alegorías de la Tierra Dormida y para Germinación posó la fotógrafa y activista anti-fascista, Tina Modotti (1896-1942), que en ese entonces mantenía una relación amorosa con Rivera, mientras que para representar la Tierra

Fecunda y posiblemente también para la Tierra Esclavizada por el monopolio lo hizo su esposa Lupe Marín, que como referimos más arriba, estuvo dos veces embarazada durante la realización del ciclo mural.[8] En este sentido, los murales de Chapingo representan un verdadero homenaje al hombre, en particular al mismo artista, entendido como el labrador de la naturaleza, y principalmente a la mujer, y a su poder y fuerza creadora inagotable asociada desde tiempos inmemoriales con el concepto de la Madre Tierra.

El arquetipo femenino aparece también representado en Chapingo a través de la figura de las plantas de maíz y del árbol, en algunas de las imágenes que simbolizan la transformación social, particularmente en las referidas a los mártires agrarios y en la del entierro del líder revolucionario. En estos casos, el arquetipo femenino, se alude en su sentido poderoso de naturaleza dual como dadora de vida y de muerte, pero principalmente para simbolizar el carácter cíclico de la evolución cósmica, de la muerte y la regeneración, y del sentido profundo de la Revolución social. En el himno homérico, se cantaba ya "a la Tierra, madre universal de sólidos cimientos, abuela venerable que nutre sobre su suelo todo lo que existe (...) a ti te corresponde dar vida a los mortales, así como quitárselas ..." y Esquilo, glorificaba a la tierra "que pare a todos los seres, los nutre y después recibe de nuevo al germen fecundo" (Eliade, 1964/1982, p. 220). Nacer es salir del vientre materno o de la tierra, y morir es volver a ella. Las plantas de maíz y el árbol de los frescos simbolizan por un lado el producto de la tierra fertilizada por los mártires revolucionarios pero también el arquetipo materno que gracias a su poder vital regenerador, es el ente encargado de ofrecer descanso y renovación para que los héroes finalmente regresen a la vida. Más adelante volveré a tratar el arquetipo femenino representado como árbol en la obra de Rivera con otras connotaciones y matices.

La serpiente

En la decoración de la Secretaría de Sanidad y Asistencia en la ciudad de México, Rivera pintó, en 1929, *Salud y vida,* un conjunto de desnudos alegóricos femeninos: la Vida entre el sol y la luna en el plafón del lado norte; la Salud con una estrella roja, en el plafón sur; la Fortaleza y el Conocimiento en el muro oriente; y la Continencia y la Pureza, en el poniente. El ciclo se complementa con pinturas sobre las paredes con plantas floridas y manos monumentales que sostienen espigas de trigo y girasoles en flor, junto con otros símbolos de la fecundidad y de la germinación del tipo de los representados en Chapingo.

A mediados de julio de 1928, Rivera, ya separado de Lupe, había conocido a Frida Kahlo, a quien poco tiempo después habría de retratar en el panel de la distribución de armas del patio de las Fiestas de la Secretaría de Educación Pública, capturando así su personalidad combativa, que como habría de demostrar a lo largo de su vida, iba mucho más allá de su activismo político concreto. La pareja se casó en agosto de 1929 mientras Rivera trabajaba todavía en los frescos de la Secretaría de Sanidad y según relata el amigo y biógrafo de Rivera, Bertram Wolfe, “Frida persuadió a Rivera de que su hermana Cristina posase para el idílico y travieso Conocimiento (…)”(1963/1997, p. 203) y también para la alegoría de la Vida, el desnudo con el rostro hacia abajo del techo .

[8] Otras modelos retratadas en el ciclo mural fueron, la folklorista Concha Michel (1899-1990) pionera del movimiento feminista mexicano, quien posó para la alegoría del agua incluida en el muro principal; Luz Martínez, para el desnudo femenino de la familia humana; y para los desnudos de las fuerzas subterráneas la modelo fue Graziella Garbalosa. Para los desnudos masculinos posaron sus ayudantes, para el de espaldas del muro frontal Máximo Pacheco y para el del muro lateral con los brazos en alto Pablo O´Higgins.

A juzgar por las imágenes femeninas representadas en este ciclo mural pareciera que para esta etapa, Rivera, ya definitivamente consagrado como artista y con su nueva esposa y compañera, la sufrida pero también imbatible Frida, continúa elaborando sobre el arquetipo femenino, más independiente ahora de las imágenes derivadas directamente de su propia madre, de su nana indígena, y de la idea de fertilidad tal y como la había representado en Chapingo, para seguir aludiendo a la buena madre pero asociada ahora con una imagen más abstracta y poderosa, una madre más grande que la madre personal, asociada con las virtudes de la fortaleza, la pureza, la sabiduría y la prudencia. Resulta interesante señalar, que la pureza aparece representada junto a un claro manantial de agua mientras que las alegorías de la sabiduría y la prudencia, lo hacen acompañadas de serpientes, otros dos de los aspectos que a través del tiempo ha tomado el arquetipo femenino.

Mucho más allá de su simbolismo fálico evidente, la serpiente fue también, uno de los símbolos más antiguos del arquetipo femenino. En la civilización egipcia, la cobra udjet, en la griega pre-clásica las diosas serpientes y en la clásica, algunas de las representaciones de Artemisa, Perséfone y Atenea demuestran su asociación original con la mujer en su aspecto inicial positivo, antes de ser apropiada por la tradición bíblica y transformada en el símbolo del pecado original. En la mitología prehispánica Cihuacóatl era conocida como la "mujer serpiente", y uno de los atributos más característicos de Coatlicue era el de "la de falda de serpientes".

La patria

Otro aspecto característico del arquetipo femenino es el de la patria. En este sentido resulta interesante considerar las dudas y cambios que aquejaban al artista en relación con las imágenes que encarnan dicho aspecto. Efectivamente si bien la alegoría de la patria como figura femenina era parte del proyecto original de por lo menos tres de sus obras murales, sólo llegó a concretarse en versión final en una solamente.

En uno de los bocetos originales de Rivera para el muro central de la escalera de la *Historia de México del Palacio Nacional* (1929-39), el pintor había incluido inicialmente la figura alegórica de una mujer como la madre patria, cobijando al trabajador y al campesino. Resulta muy revelador para entender el cambio recordar las palabras de Tibol según las cuales Rivera consideró que dicha alegoría era:

> políticamente falsa, puesto que México todavía no era una madre que diera alimento a los trabajadores y a los campesinos [por lo tanto] eliminó esa figura y la reemplazó, entre junio y octubre de 1931, con la figura de un trabajador que muestra a los mártires de la revolución agraria (Emiliano Zapata y Felipe Carrillo Puerto) el camino hacia el futuro desarrollo industrial" (Tibol, 2007, pp. 217-218).

La asociación de la figura materna con la patria era evidentemente clara para Rivera quien una vez más así, a través de las abstracciones alegóricas construía a través de abstracciones, las "verdades" de sus narraciones históricas.

También en el caso de *La elaboración de un fresco y como se construye una ciudad* (1930-31), proyectado para la School of Fine Arts de California, hoy San Francisco Art Institute, en San Francisco, California, la alegoría femenina preliminar fue reemplazada por una figura masculina, en este caso por la de un trabajador hombre, de tamaño monumental que aparece dando vuelta a una válvula que parece

parte del mecanismo del edificio, al lado del autorretrato del mismo Rivera, sentado en los andamios, de espaldas al espectador, como un trabajador más.

En cambio, en la obra titulada *Alegoría de California* (1931), realizada para el Exchange's Luncheon Club, San Francisco Pacific Stock Exchange, también de San Francisco, California, una figura alegórica femenina sí llegó a personificar al próspero y liberal estado norteamericano en sus versiones tanto preliminares como final. La "atlética democracia" de Walt Whitman (1819-1892), celebrada en su extraordinaria poesía, que era profundamente admirada por Rivera, parecía hacer crecer ciudades, rascacielos, carreteras y caminos, desarrollar la agricultura y la industria, construir barcos y aviones, y como resultado, traer prosperidad a la gente y transformar la vida para bien. Compartiendo la intención de crear una epopeya de los pueblos, el panteísmo y el sensualismo propios del poeta norteamericano, también Rivera se propuso celebrar en su fresco la vida moderna del país del norte, literalmente a través, del retrato alegórico de una atleta, Helen Wills Moody, famosa campeona de tenis de aquella época. Aunque el retrato alegórico causó reacciones encontradas en el público norteamericano contemporáneo, la alegoría se mantuvo hasta en su versión final.[9] Una vez más, asociando la figura femenina con las riquezas de la Tierra propias del arquetipo, la monumental imagen alegórica sostiene con sus manos frutas, mazorcas de maíz, espigas de trigo y minerales.

La figura alegórica de la patria o en este caso del estado californiano de Rivera, pese a tener puntos de contacto con la ancestral tradición iconográfica que solía encarnarlas en aparatosas figuras femeninas llenas de atributos simbólicos abstractos, se acerca más a la concepción que había expresado el poeta Ramón López Velarde (1888-1921), otro de los grandes escritores admirado por Rivera, en su famoso ensayo la *Novedad de la patria* y en su poema *La suave patria*, textos clásicos donde la describía como humilde, de carácter íntimo y maternal. Anticipaba así el artista la imagen de la patria que años más tarde expresaría Frida en su famosa obra *El Abrazo de Amor del Universo, la Tierra (México), Rivera, Yo y el Sr. Xolotl* de 1949.

Por otra parte en el plafón donde se prolonga el cielo, Rivera representó nuevamente a un desnudo femenino que demuestra que el artista continuaba elaborando el arquetipo femenino tal y como lo había comenzado a explorar en la Secretaría de Salubridad y en Chapingo, pero con más dinamismo, simbolizando ahora en palabras del mismo Rivera no sólo "la Fertilidad de la tierra" sino también "la interconexión natural de la Agricultura y la Industria" (Rivera y March, 1960/1963, p. 138).

La Gran Diosa

En otras obras de Rivera, las contradicciones internas del arquetipo materno dan muestras de una disociación, entre la diosa benevolente y la peligrosa, tal como aparece en las imágenes de las grandes diosas de distintas culturas a través del tiempo, y muy particularmente de la prehispánica, con la que tan profundamente se identificaba nuestro artista.

[9] Señala Antonio Rodríguez que "*a este mural se le criticó el hecho de que el personaje central fuera representado concretamente por una persona real (una campeona de tenis), y no por una persona indefinida, más capaz -según los críticos- de representar a la generalidad de la región."* Pero que, sin embargo, *"Rivera demostró que Helen Wills Moody había dado a conocer a California en el mundo y que por su inteligencia, juventud y vigor bien merecía ser tomada como símbolo de toda la entidad. La belleza de la obra y los argumentos del autor se impusieron sobre lo poco consistente de la crítica*" (1999, p. 95).

Dentro del complejo ciclo mural de *La industria de Detroit o el hombre y la máquina o Detroit dinámico* (1932-1933), en el así llamado patio central o "Rivera hall" del The Detroit Institute of Arts en Michigan, Estados Unidos, Rivera se propuso glorificar el desarrollo industrial norteamericano. A pesar del aparentemente lejano tema principal, una vez más, el arquetipo femenino hizo su presencia en varias y expresivas formas, otorgando un nuevo grado de abstracción y consiguientemente de "verdad" a la narración histórica realista.

El ciclo comienza en la pared este, donde con la intención de representar el origen de la tecnología y también el de la vida, nuevamente a través de una narrativa paralela, Rivera incluyó su ya clásica asociación del desnudo femenino con la fertilidad de la tierra y la abundancia, esta vez a través de bellas estilizaciones curvilíneas de dos mujeres, una morena y otra rubia, que respectivamente sostienen con sus manos frutos y espigas de trigo.

Durante su larga vida con Frida, la pareja de artistas experimentó entre otros muchos tristes avatares, la interrupción de varios embarazos que por varias y complejas razones médicas no pudieron llegar a buen término. Si bien el sufrimiento causado por las múltiples pérdidas es bien conocido en el caso de Frida, quien realizó conmovedoras pinturas sobre el tema, en las biografías de Rivera, y especialmente en los estudios sobre su obra, el dolor personal en relación con estas experiencias trágicas no suele ser tratado.

Sin embargo, en el ciclo mural de Detroit Rivera incluyó varias imágenes sobre el tema de la gestación, principalmente, en el muro este "la célula germinal" asociada como en Chapingo con el bulbo de una planta y con la Tierra; mientras que en las paredes norte, el artista representó imágenes de embriones sanos en formación, contrapuestas a células asfixiadas por un gas venenoso, y en el lado sur, una escena de cirugía, pinturas todas que parecen denotar, como en el caso de Frida, una intención no sólo alegórica y abstracta sino más bien, autobiográfica y catártica.

Las imágenes de células y embriones en formación, representados con una original visión de rayos x de Detroit son un ejemplo de la curiosidad insaciable por los orígenes de la vida, patente ya desde su disección de una rata cuando era un niño pequeño al que me referí más arriba en el texto, entendida claramente en su aspecto dual y contradictorio, en particular su ineludible cercanía con la muerte que Rivera conocía tan bien desde su propia infancia y que revivía ahora a través de los frustrados embarazos y el dolor de su joven esposa. El tema volvería a aparecer más adelante, en los frescos de Cárcamo del Río Lerma con nuevos bríos y asociaciones simbólicas.

El arquetipo femenino, en relación con la dualidad propia de la Gran Diosa apareció también en Detroit, en la monumental y antropomórfica maquinaria representada en el muro sur, que la mayor parte de los especialistas coinciden en señalar fue inspirada no sólo por las maquinarias industriales que Rivera conoció en las plantas fabriles que visitó, sino también por la poderosa forma y el profundo contenido simbólico de la grandiosa escultura azteca de la Coatlicue, del Museo Nacional de Antropología de la ciudad de México.

Decía el crítico Walter Pach que Rivera pensaba en la Coatlicue cuando realizó los frescos pues "el espíritu de vida y muerte de los antiguos mexicanos se manifestaba en el fresco –y en un parecido extraordinario- en la máquina vibrante que simboliza en tan alto grado la vida actual" (1951, p. 208). Algunos años más tarde, en 1940, en su mural *Unidad panamericana*, para el City College de San Francisco, también en los Estados Unidos, Rivera creó una nueva imagen de la Coatlicue, esta vez mitad

piedra y mitad máquina, como oposición y complemento entre la espiritualidad y la materialidad, la visión humanista y la científica y tecnológica, el pasado indígena y el progreso. En el centro de la imagen híbrida, una representación de la vida y la muerte, enfatiza el significado simbólico principal de la figura. En la exposición homenaje a la labor artística de los 50 años de Rivera en 1949, su comisario, el extraordinario museógrafo Fernando Gamboa, literalmente instaló dicha escultura entre las obras del muralista, resaltando así la continuidad del arte mexicano aludida por Rivera en las obras aquí referidas y confirmada en la muestra al compartir tan dignamente el espacio real.

Para el historiador Justino Fernández la Coatlicue simboliza la vida y la muerte, y como su figura "se levanta sobre un eje vertical, sobre el que se cruza otro horizontal que pasa por las manos y forma, virtualmente, una cruz" se relaciona también con "las cuatro direcciones" (1958/1989, pp. 35-37). En la parte inferior del panel Rivera incluyó un retrato de Frida, para aquel entonces ya reconocida en el mundo artístico, separada del artista y vuelta a casar con él durante la realización del mural, que en su actitud rígida y su atavío popular semeja la encarnación misma de la altiva diosa, mientras él se autorretrató rodeando el árbol de la vida de la mano de la actriz Paulette Goddard cerca de una parejita de niños que con su muñeca semejan una familia modelo tipo.[10] El arquetipo femenino de la buena madre y la fertilidad, aparece claramente separado del de la gran diosa, creadora de vida y destructora a la vez, representado por la Coatlicue y encarnado en la misma Frida.

El agua

Años más tarde, en 1951, cuando Rivera tenía ya 65 años de edad, el arquetipo siguió evolucionando y recuperando su más profundo aspecto bondadoso a través del simbolismo del agua. En el ciclo titulado *El agua origen de la vida* (1951) del Cárcamo del Río Lerma en el Bosque de Chapultepec de la ciudad de México, Rivera se acercó al tema, de acuerdo con la función principal de la estructura como sistema de distribución del precioso líquido, pero también como excusa para expresar su visión particular del arquetipo para aquel entonces.

En la entrada, alrededor de un estanque, Rivera representó a Tlaloc, el dios azteca de la lluvia y la fertilidad, con una figura escultórica cubierta con mosaico que se continúa por los alrededores del parque a través de líneas dinámicas y fluidas que destacan la función del agua como la fuente principal de la vida. En la cisterna, el piso y las paredes de la cámara de distribución, Rivera representó un mundo fantástico de amebas, estrellas de mar, moluscos, anfibios, peces y otras formas primitivas de vida,[11] pasando por otros seres más desarrollados hasta llegar a dos figuras humanas monumentales que representan a las razas asiática y africana. En la pared del frente aparecen los retratos de los obreros e ingenieros que hicieron posible la obra de ingeniería, escenas con personas trabajando y disfrutando del agua junto a otras sufriendo por su falta. El programa iconográfico sugiere así, metafóricamente, que el poder benéfico de Tlaloc volvió a la vida en el mundo moderno gracias al trabajo de los técnicos y trabajadores que participaron en la obra.

[10] Cuando Rivera llegó a San Francisco ya estaba separado de Frida y huía de México tras el primer atentado cometido contra León Trotsky con quien desde hacía tiempo mantenía importantes diferencias políticas y personales. Durante la creación del mural, el 20 de agosto de 1940 Trotsky fue finalmente asesinado, en septiembre Frida viajó a San Francisco y en diciembre, la legendaria pareja volvió a casarse con la condición impuesta por Frida de abstenerse de mantener relaciones sexuales.

[11] Rivera parece haber basado su documentación en la teoría del científico soviético Alexander I. Oparin sobre el origen de la vida en la tierra.

El agua es una parte esencial de la mayoría de las creencias y prácticas rituales a través del tiempo y del espacio y ya había aparecido frecuentemente en la pintura mural de Rivera a través del tiempo. Su variada significación y simbolismo se relaciona principalmente con tres aspectos principales: como fuente de vida, medio de purificación y centro de regeneración. Gaston Bachelard, en su obra El agua y los sueños: ensayo sobre la imaginación de la materia, publicado originalmente en 1942, considera que la imaginación humana atribuye al agua un carácter femenino y maternal.

> [E]l agua hincha los gérmenes y hace surgir las fuentes. El agua es una materia que por todas partes vemos nacer y crecer. La fuente es un nacimiento irresistible, un nacimiento continuo. Imágenes tan grandes marcan para siempre el inconsciente que gusta de ellas y suscitan ensoñaciones sin fin (1942/2003, p. 27)

Dichas ensoñaciones animan la obra de Rivera.

La fascinación de Rivera con el origen de la vida humana aparece en este trabajo en dos formas diferentes y complementarias: en las figuras humanas representadas en las paredes laterales y en la configuración espacial de la misma obra. La figura femenina que simboliza a la raza asiática, está representada con una visión de rayos x como la que había utilizado en Detroit, que deja ver ahora el embrión que contiene, como símbolo tangible de la fertilidad. Dos anguilas que sugieren las trompas de falopio parecen resguardar a unos espermatozoides que nadan rumbo al óvulo, dos cigotos inician los procesos de la división celular, y en el centro, el embrión que comienza a crecer en el vientre femenino. Las anguilas recuerdan al uroboros griego, símbolo que expresa la unidad de todas las cosas, las materiales y las espirituales, lo consciente y lo inconsciente, que nunca desaparecen sino cambian de forma perpetua en un ciclo eterno de destrucción y nueva creación.

Para Betty Ann Brown, la figura femenina podría significar la diosa azteca Chalchiuhtlicue, esposa de Tlaloc (1985, p. 141). Como diosa de las aguas que fluyen se creía que presidió uno de los soles del período cosmogónico, que acabó con una inundación que convirtió a los hombres en peces. En su aspecto positivo ella dirigía la ceremonia del baño ritual de los niños, al que los primeros observadores españoles compararon con el sacramento cristiano del bautismo. Resulta interesante señalar que el primer nieto del artista, nacido poco tiempo antes, fue bautizado por aquel entonces de acuerdo con el rito cristiano.

La referencia autobiográfica concreta en el ciclo mural conlleva un profundo sentido del humor, pues como señala Claudia Ovando, en el lado de la mujer, como parte del ciclo evolutivo, Rivera incluyó la figura de un sapo de barriga con saltones ojos “riverianos”, que alude visualmente al sobrenombre de sapo-rana que Frida había impuesto al artista, nadando hacia uno de los senos de la figura materna (1999, p. 23).

Por otra parte, no falta la alusión al rol masculino en el proceso reproductivo que caracteriza a la obra Rivera pues la figura masculina, que representa a la raza negra,[12] muestra una extraña flor que de acuerdo con Antonio Rodríguez es en donde Rivera:

[12] La caracterización de la pareja humana como asiática y africana se corresponde con las teorías en boga por aquel entonces que posteriormente formalización Richard Leaky señalando dichos continentes como la cuna del Hombre y también como reacción contra las teorías fascistas que propugnaban por la supremacía de la raza aria.

> partiendo de datos científicos alcanza la más alta libertad creativa y se convierte en fruto de la invención, tiene un antecedente cercano en La flor de la vida, el espléndido cuadro de Frida Kahlo en el cual la artista por medio de hojas, ramas, nervaduras, cálices, pistilos, estambres, etcétera, sugiere con la máxima sutileza, los órganos sexuales humanos en el acto de la fecundación y de un explosivo orgasmo (1987/1999, p. 146).

De la flor sale la cola de un ajolote que una vez más se continúa en el cuerpo de un batracio.

El útero

En cuanto al tema de la vida en relación con la conformación espacial resulta interesante destacar las manos gigantescas que Rivera representó sobre una abertura en forma de arco a la entrada de la cisterna que resaltan la metáfora del nacimiento, pues una vez más, en palabras de Antonio Rodríguez, "dentro de este contexto creativo, la boca del túnel, por donde irrumpe el agua de los lejanos manantiales, es como la salida de un útero que el pintor convirtió en fuente [artística] de la vida" (1987/1999, p. 146).

Paracelso, el médico y alquimista renacentista admirado por Rivera, creía en una matriz cósmica, pues para él, además del macrocosmos y el mundo sublunar que habitábamos, había un tercer universo, el útero, que poseía por sí mismo los cuatro elementos: aire, agua, tierra y fuego (1995, p. 77). Los dibujos anatómicos de Leonardo da Vinci reflejan con extraordinaria belleza esa misma idea. La combinación del nacimiento y las aguas aparece frecuentemente en la mitología a través de las expresiones "surgido de las ondas" o "salvado de las aguas" que tradicionalmente funcionan como metáforas del parto tal y como Frida Kahlo lo simbolizó en su obra sobre la historia bíblica de Moisés.

El útero de la Tierra es un símbolo característico de la Gran Madre como la puerta de acceso a lo sagrado que convierte al nacimiento en un renacimiento hacia un tipo de vida más elevado. Señala Mircea Eliade que como:

> principio de lo indiferencial y de lo virtual, fundamento de toda manifestación cósmica, receptáculo de todos los gérmenes, las aguas simbolizan la sustancia primordial de la que nacen todas las formas y a la que vuelven, por regresión o por cataclismo. Fueron al comienzo, retornan al final de todo ciclo cósmico, existirán siempre –aunque nunca solas- porque las aguas son siempre germinativas, encerrando en su unidad no fragmentada las virtualidades de todas las formas. En la cosmogonía, en el mito, en el ritual, en la iconografía, las aguas llenan la misma función, cualquiera que sea la estructura de los conjuntos culturales en los que se encuentran: preceden a toda forma y sostienen toda creación. La inmersión en el agua simboliza la regresión a lo preformal, la regeneración total, el nuevo nacimiento, pues una inmersión equivale a una disolución de las formas, a una reintegración en el modo indiferenciado de la preexistencia; y la salida de las aguas repite el gesto cosmogónico de la manifestación formal, el contacto con el agua implica siempre la regeneración; por una parte, porque la disolución va seguida de un "nuevo nacimiento", por otra parte porque la inmersión fertiliza y aumenta el potencial de vida y de creación" (1964/1982, p. 178).

El ciclo de Cárcamo de río Lerma, uno de los favoritos del propio artista, que lo describió como su encargo “más fascinante”, resume el renacimiento espiritual experimentado por Rivera al expresar el arquetipo femenino de la Gran Diosa de forma tan explícita y poética a la vez.

Tan sólo dos años más tarde, en *La historia de la medicina en México: el pueblo en demanda de salud* (1953-54), realizado para el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) Rivera continuó dando forma a su plena comprensión del arquetipo femenino en su forma de Gran Diosa. Como tema principal, de acuerdo con la función hospitalaria del edificio, Rivera plasmó los conocimientos médicos propios de la etapa prehispánica y de los tiempos modernos. La imagen central, fue copiada y monumentalizada por el artista a partir de la representación de la diosa Tlazolteotl, incluida en el Códice Borbonicus, del siglo XVI, donde como diosa de la tierra aparece cubierta con la piel de Xipe-Totec, nuestro Señor el Desollado, dando a luz a Centeotl, el dios del maíz. Su posición central y su tamaño monumental sirven al artista para unir las dos secciones principales del mural, el lado prehispánico y el moderno, sugiriendo así la continuidad del pueblo mexicano a través del tiempo y también la universalidad y relevancia del tema del nacimiento y la regeneración que ella simboliza.

Por otra parte, resulta interesante recordar que la diosa, tenía también una connotación moral, pues se decía que al comer los desechos purificaba los pecados humanos y que existía un rito de confesión ligado a su culto (Vaillant, George, 1941, p. 146). Su dualidad puede asimilarse fácilmente a la justificación cristiana del acto sexual como el medio de atender al comando divino de multiplicarse. Como los indios que esperaban a una edad avanzada para confesarse (Gray, Herbert, 1964, p. 78), Rivera usó su último mural, para revelar su interés, sus sentimientos encontrados y su inmensa admiración de toda su vida en relación con el sexo, la reproducción y el arquetipo femenino.

La diosa vuelve a aparecer en el mural, esta vez como copia de una escultura azteca, columpiándose de una de las ramas del árbol amarillo de la vida que enmarca, junto con el árbol rojo de la salud, los límites laterales de la composición, a los que volveremos más adelante. Resulta interesante señalar que tiempo atrás, refiriéndose a *Mi nacimiento* de Frida, Rivera había dicho que el único antecedente de la notable pintura de su esposa había sido el escultor azteca de Tlazolteotl. Inspirando su composición en dicha extraordinaria escultura azteca, Rivera le rendía un homenaje no sólo a la cultura prehispánica, sino también a su idolatrada esposa Frida, que para aquel entonces comenzaba a mostrar testimonios certeros del creciente deterioro físico que poco tiempo después la llevaría a la muerte.

El tema del parto, aludido ya explícitamente por la figura doble de Tlazolteotl, sirve a Rivera para contraponer, de acuerdo con su característica visión romántica del pasado prehispánico, un parto natural y feliz, frente a una operación cesárea, en medio de un ascético y frío contexto hospitalario, en el mundo moderno, el cual ineludiblemente trae a la mente las imágenes inmortalizadas por Frida de la operación césarea sufrida por la pareja en sus años de Detroit. Por otra parte, las mujeres que asisten el parto prehispánico muestran los rasgos faciales de las hijas de Rivera, Guadalupe y Ruth, mujeres para aquel entonces ya adultas, con quienes el artista mantenía una buena relación. Representadas en el mural, ejerciendo el oficio de partera, al que se había dedicado la propia madre del artista, re-ubicadas en el utópico mundo prehispánico de Rivera, parecen significar su reconciliación simbólica con el arquetipo femenino y con los misterios del nacimiento en relación con su temprana imagen materna, re-elaborada a partir de su experiencia como abuelo.

El árbol

Como señalé más arriba en el texto, el mural está enmarcado por dos figuras arbóreas, otro de los aspectos con los que comúnmente se simboliza al arquetipo femenino, pues como imagen de la vida en perpetua evolución, suelen asimilarse con la Gran Diosa, con su fuerza creadora, nutritiva y devoradora a la vez.

El árbol como arquetipo femenino fue muy frecuente en la obra de Rivera. En numerosos ejemplos de sus pinturas de caballete, las ramas entrelazadas y sus brotes parecen connotar más o menos evidentes referencias al cuerpo femenino, a la sexualidad y a la regeneración. Según numerosos mitos el hombre desciende de los árboles y muchas veces el héroe está encerrado en el árbol materno: Osiris yace muerto dentro de un cedro, Adonis nace del mirto y Atis se asocia con el pino. Dentro de su producción mural, el árbol también había aparecido en numerosas ocasiones: en el panel *Xochipili y adoradoras* (1928) de la escalera de la SEP, Rivera los había representado como amplificación de los cuerpos de las figuras femeninas reunidas para adorar **a la deidad azteca de las flores, el amor, la belleza, y la fertilidad;** en el *Entierro del líder revolucionario* del salón de actos de Chapingo el árbol había aparecido en su aspecto de símbolo del ciclo de la vida, la muerte y la regeneración en relación con el proceso de transformación social de la Revolución; y en el mural la Unión Panamericana, en su aspecto simbólico como árbol de la vida.

Los extraños árboles andróginos representados por Rivera en *La historia de la medicina en México,* el amarillo de la vida y el árbol rojo de la salud, con frutas o múltiples glándulas mamarias parecen derivar de la figura del árbol nodriza de los aztecas. Según la antropóloga Doris Heyden, para la mitología náhuatl en el punto cardinal del Este, existía un árbol erguido con senos del cual se alimentaban los niños que morían en la cuna, que no iban al reino de los muertos sino a la tierra del "agua con flores", al Xochiatlalpan, al "paraíso de la vegetación" (Heyden, Doris, 1983, p. 85). Dicha autora señala también que el árbol con senos es identificado en el Códice Vaticano Ríos, con la diosa del sustento Tlazoltéotl, la diosa madre prehispánica incluida dos veces en el mural de Rivera. Considerando la dramática historia personal del artista en relación con la reproducción, partiendo de su mismo nacimiento, la prematura muerte de su hermano gemelo, la de su primer y único hijo varón, y las múltiples pérdidas de su esposa Frida, su representación del árbol nodriza azteca en su último mural parece ofrecer una sanadora esperanza para los infantes, al mismo tiempo que una oportunidad de reivindicación para el pintor que a los 67 años de edad comenzaba a prepararse, de forma consciente e inconsciente, para la muerte, que lamentablemente habría de llegarle tan sólo tres años más tarde.

Conclusiones

El mitógrafo norteamericano Joseph Campbell, seguidor de Jung, analizó la hipótesis según la cual la situación perturbada de la sociedad occidental en los últimos tiempos pudiera deberse, por lo menos en parte, al descrédito progresivo en que han caído las mitologías y a la *racionalización* sufrida por ellas, con lo cual las imágenes simbólicas se ven obligadas a refugiarse en su lugar de origen, el inconsciente (1994).

El individuo, aislado, tiene que enfrentarse así a los dilemas que en otros tiempos se trabajaban a través de los sistemas mitológicos colectivos. Diego Rivera, conciente de las más serias de las problemáticas que aquejaban a su mundo contemporáneo, muchas de las cuales todavía siguen aquejando al nuestro,

reconoció, no sólo la necesidad de recuperar la memoria de la historia nacional, sino también la de retomar algunos de los símbolos y de los sistemas mitológicos colectivos característicos de otras épocas, para entretejerlos en su obra con sus característicos temas históricos y políticos, que así recuperan no sólo su valor local y temporal, sino también uno más universal y eterno.

Señalaba Thomas Mann que "el mito es la legitimación de la vida, ya que en él y sólo por él halla conciencia de sí misma, su justificación y consagración" (Mann, 1937, pp. 63-64).. Las imágenes de madres humanas y divinas, vividas, imaginadas, estudiadas y representadas por Rivera en su obra mural, principalmente en relación con sus experiencias personales como hijo, esposo, amante, padre y abuelo, y con el poder creador/destructor personificado por las diosas del México prehispánico, nos ayudan a entender no sólo algunos de los aspectos principales de su singular personalidad humana, y de algunos de los determinantes particulares de carácter individual y cultural que influyeron en su singular cosmovisión, sino también, y principalmente, algunos de los arquetipos que caracterizan al espíritu humano. La actualización del arquetipo femenino llevada a cabo por Rivera en sus obras, a través de las imágenes de la buena madre, la gran diosa, la serpiente, el agua, el útero y el árbol, nos ofrece la posibilidad de conectarnos con el inconsciente colectivo, abriéndonos así a nuevas y más plenas experiencias no sólo de índole personal sino social.

En su inteligente y conmovedor retrato de Rivera, escrito para la exposición homenaje de 1949, Frida Kahlo expresó el arquetipo femenino, lógicamente, desde su posición como mujer, demostrando un muy profundo entendimiento de los aspectos maternales y divinos que Rivera simbolizó a través de su obra, vistos ahora desde el otro lado del espejo. Decía entonces Frida que:

> La forma de Diego es la de un monstruo entrañable, al cual la abuela, la Antigua Ocultadora, la materia necesaria y eterna, la madre de los hombres, y todos los dioses que éstos inventaron en su delirio, originados por el miedo y el hambre, LA MUJER, entre todas ellas –YO– quisiera siempre tenerlo en brazos como a un niño recién nacido (1951, p. 38)

Este poderoso volcán, que fue Diego Rivera con su talento, ardor y fuerza vital extraordinarias provocó, calcinó, aturdió y demolió, pero también amó, creó, creyó, construyó y dio vida a extraordinarias, penetrantes y poéticas imágenes que trascienden sus propias pasiones y las de su tiempo y lugar histórico. Su obra nos ayuda a re-conectarnos con la sacralidad de lo humano, y en particular con el extraordinario poder del arquetipo femenino, presente a través de la historia en infinidad de mitos y rituales de diferentes épocas y lugares, pero lamentablemente denigrado o ausente en la mayor parte de las representaciones artísticas modernas y que Rivera supo expresar de forma erudita y sensible a la vez.

Referencias

Bacherlard, Gaston. (1942/2003). *El agua y los sueños. Ensayo sobre la imaginación de la materia*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica

Beloff, Angelina. (1986). *Memorias*. México, D.F., SEP y UNAM.

Brown, Betty Ann. (1985). *El pasado idealizado: la utilización de la imaginería precolombina por Diego Rivera*. En Newman Helms, Cynthia (editora), *Diego Rivera A Retrospective* (pp. 149-165). Detroit: Detroit Institute of Arts.

Campbell, Joseph. (1994). *Los mitos: su impacto en el mundo actual*. Barcelona: Editorial Kairós.

Douglass, Claire. (1990). *The woman in the mirror, analytical psychology and the feminine*. Boston: Sigo Press.

Eliade, Mircea. (1964/1982). *Tratado de historia de las religiones*. México, D.F.: Era.

Fernández, Justino. (1958/1989). *Arte Mexicano de sus orígenes a nuestros días*. México: Porrúa.

Gray, Herbert. (1964). *The Mythology of all Races*. Nueva York: Cooper Square.

Heyden, Doris. (1983). *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Jung, Carl G. (1934/2002). *Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo*. En C. G. Jung. *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*. OC. 9. Barcelona: Trotta.

Kahlo, Frida. (1951). *Retrato de Diego*. En *Diego Rivera, cincuenta años de labor artistica* (pp. 37-42). México: INBA.

Mann, Thomas. (1937). *Freud y el porvenir*. Buenos Aires: Panapress.

Neumann, Erich. (1974). *The Great Mother: An Análisis of the Archetype*. Princeton: Princeton University Press.

Ovando, Claudia. (1999). *Diego Rivera: El agua, origen de la vida*. México: Círculo de Arte, Conaculta.

Pach, Walter. (1951). *Relaciones entre la cultura norteamericana y la obra de Diego Rivera*. En *Diego Rivera, cincuenta años de labor artistica* (pp. 207-210). México, D.F.: INBA.

Paracelso. (1995). *Textos esenciales*. Madrid: Ediciones Siruela.

Rivera, Diego; March, Gladys. (1960/1963). *Diego Rivera. Mi arte, mi vida.* México, D.F.: Herrero.

Rodríguez Mortellaro, Itzel. (2004). *Coatlicue asiste al homenaje a Diego Rivera: la creación de significados culturales en el discurso museográfico de Fernando Gamboa*. Extraído el 18 de octubre de 2010 de *Discurso Visual* de http://discursovisual.cenart.gob.mx/anteriores/dvwebne05/entorno/entitzel.htm

Rodríguez, Antonio. (1987/1999). *Diego Rivera. Pintura mural*. México, D.F.: Fondo Editorial de la Plástica Mexicana y Fideicomiso en el Banco Nacional de Comercio Exterior.

Roura, Alma Lilia. (1999). *Aguas, Diego. ¡Ahí Viene Lupe!*. En *Memorias del Congreso Internacional de Muralismo. Reflexiones historiográficas y artísticas* (pp. 119-147). México, D.F.: Antiguo Colegio de San Ildefonso.

Rowland, Susan. (2002). *Jung a feminist revision*. Malden: Blackwell Publishers Inc.

Saiz, Jesús; Fernández, Beatriz y Álvaro, José Luis (2007). *De Moscovici a Jung: el arquetipo femenino y su iconografía*. *Athenea Digital*, 11, 132-148. Extraído el 18 de octubre de 2010, de http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/385/330.

Tibol, Raquel. (2007). *Diego Rivera luces y sombras*. México: Random House Mondadori.

Vaillant, George. (1941). *Aztecs of Mexico: Origins, Rise and Fall of the Aztec Nation*. Garden City: Doubleday.

Wolfe, Bertram. (1963/1997). *La fabulosa vida de Rivera Rivera*. México, D.F.: Editorial Diana.

Historia editorial

Recibido: 09/10/2009
Aceptado: 19/10/2010

Formato de citación

Comisarenco Mirkin, Dina (2010). Diosas y madres, el arquetipo femenino en Diego Rivera. *Athenea Digital*, 19, 191-212. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/670.

SOME RIGHTS RESERVED

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Nacionalismo Mexicano, algunas aproximaciones[1]

Mexican Nationalism, some approaches

Israel León O'Farrill

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

leonofis@yahoo.com.mx

Resumen

En el presente artículo se realiza un análisis de los principales argumentos teóricos en torno al concepto de nacionalismo, tanto a partir de la postura *modernista*, como de la *histórico culturalista*, y se contrastan con los estudios realizados por investigadores de lo mexicano, para llegar a comprender lo que se ha dicho y las diferentes posturas que existen sobre el nacionalismo mexicano. El centro del debate es el concepto de Estado- nación y su injerencia en el desarrollo de identidades colectivas; a la vez, la cultura como elemento integrador de dichas identidades. De ese contraste busco dilucidar la manera en que se constituyó el nacionalismo mexicano, entender sus contenidos y explicar lo que está detrás del fenómeno.

Palabras clave: Nacionalismo; México; Teoría; Análisis

Abstract

In this article I analyse the prime theoretical arguments around the nationalism concept, from the modernist position, as well as the historic- culturalist , and contrast them with the studies of specialists of Mexican issues, to understand what has been said about Mexican nationalism. At the very core of the debate, lies the State- nation concept, and it's interference in the development of collective identities; also, culture as an integration agent of those identities. From that contrast, I seek to dilucidate the way Mexican nationalism was built, explain it's contents and what's behind the phenomenon.

Keywords: *Nationalism; Mexico; Theory; Analysis*

Introducción

La Globalización como proceso totalizador ha generado cambios fundamentales en la forma de concebir a las naciones y, por supuesto, la manera en que se relacionan entre sí. Ha significado cambios en lo económico, en lo político y en lo social de manera tal que difícilmente se puede entender el complejo entramado actual sin considerar ciertas perspectivas regionales. Pero, ¿qué sucede con los ámbitos locales? ¿Qué sucede con los llamados Estados nacionales? ¿Existen todavía o es pertinente ahora vaticinar su total desmantelamiento para concebir bloques enteros de interdependencia económica y cultural? El llamado nacionalismo, principio político que en situación avanzada y con la ayuda de ciertos factores (tales como la idea de nación, estado, territorio y cultura), puede lograr la cohesión de grandes grupos sociales en torno a proyectos políticos o a movimientos militares, se transforma en el centro de discusión ante las tendencias globalizantes en el mundo. Elementos como la identidad, la pertenencia, la

[1] El presente artículo forma parte de una investigación mayor dirigida a comprender la forma en que la "Literatura Indigenista" apoyó a la formación del nacionalismo en nuestro país. "La novela Indigenista como elemento fundamental para la formación del nacionalismo post revolucionario en México. Caso a analizar: Canek de Ermilo Abreu Gómez." Misma que presenté como tesis de grado en la Maestría de Historia de México en la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

tenencia de la tierra, soberanía, lengua, credo, e incluso, raza, son revalorados en algunos casos para sustentar elites políticas; en otros, han sido negados y sistemáticamente transformados para soportar proyectos económicos en aras de una unificación de criterios y contenidos que habrán de ser para un bien mayor.

Aproximación Teórica

Numerosos estudios se han realizado en las últimas décadas del siglo XX y en los primeros años del XXI con el objeto de definir al nacionalismo, así como para buscar entenderlo y ubicarlo en el momento que nos ha tocado vivir (Gellner, Ernest, 1983/1991; Hastings, Adrian, 2000; Vizcaíno, Fernando, 2004). Algunos de ellos, intentan explicar el concepto a partir de las propias experiencias europeas, dejando de lado desarrollos de otras latitudes. Éstos, tienden a centralizar el nacionalismo, entendiéndolo como un proceso derivado de la industrialización, o de proyectos expansionistas como los colonialistas del siglo XIX y del XX; por supuesto, la idea de colonizador – conquistador se impone sobre la de colonia – conquistado. Tal verticalidad teórica resulta de poca ayuda para entender una buena cantidad de fenómenos nacionalistas a lo largo del globo.

Otros estudios, sin embargo, tienden a ver el fenómeno de manera más local, y a situar el análisis en las experiencias concretas de una región, explicando sus complejas relaciones, orígenes y posibles implicaciones. Centran su atención en estados nación constituidos a partir del siglo XIX como resultado de procesos de liberación e independencia, estudiando sus orígenes enraizados tanto en un pasado previo a la Colonia, como en la vida colonial.

Iniciaremos con uno de los ya clásicos en cuanto a estudios de nacionalismo se refiere, y uno de los más tratados, enfrentados y criticados en posteriores investigaciones: Ernest Gellner lanzó en los años ochenta del siglo pasado un estudio llamado *Naciones y Nacionalismo*(1983/1991) con el que pretendía explicar el fenómeno desde una visión en apariencia integradora. Primero, el estudio aborda las definiciones de rigor y centra su atención en el carácter político del nacionalismo y su relación congruente con la unidad nacional (Gellner, 1983/1991, p.13). Para Gellner habría dos elementos básicos dentro de la expresión del nacionalismo:

> Ya sea como sentimiento, ya como movimiento, la mejor manera de definir el nacionalismo es atendiendo a este principio. Sentimiento nacionalista es el estado de enojo que suscita la violación del principio o el de satisfacción que acompaña a su realización. Movimiento nacionalista es aquel que obra impulsado por un sentimiento de este tipo (Gellner, 1983/1991, p.13).

Dichos principios se añaden a la idea de que el nacionalismo es resultado de una planeación política emanada de la creación necesaria de un estado que para efectos definitorios, Gellner, siguiendo los preceptos de Max Weber, supone sea la institución encargada del ejercicio legítimo de la violencia (1983/1991, p. 15). Aunque más adelante en su estudio considera que la anterior definición no agota las posibilidades del estado, y abunda en ejemplos de estados donde el ejercicio de la violencia no se lleva a cabo necesariamente de esta manera, concluye al final que:

> No todas las sociedades están provistas de un estado. De ello se sigue inmediatamente que el problema del nacionalismo no surge en sociedades

> desestatizadas. Si no hay estado, nadie, evidentemente, puede plantearse si sus fronteras concuerdan o no con los lindes de las naciones. Si no hay dirigentes, no habiendo estado, nadie puede plantearse si pertenecen o no a la misma nación que los dirigidos. Cuando no hay ni estado ni dirigentes, nadie puede sentirse frustrado por no satisfacer las necesidades del principio nacionalista. (Gellner, 1983/1991, p.17).

De tal suerte, que el hecho mismo del Estado es condición *sine qua non*de la existencia del nacionalismo debido a que, de acuerdo a este razonamiento, es necesaria la acción de una elite que defina el contenido del mismo, que lo transmita a una sociedad de la que forma parte, y por tanto, que detente en cierta medida el uso legítimo de la fuerza. Para explicar lo anterior, Gellner realiza un análisis que en capítulos posteriores de su estudio habrá de profundizar, siguiendo una línea temporal en dos ámbitos: las sociedades agrarias y las industriales, donde sostiene que las primeras no cuentan con instituciones especializadas y estables que puedan mantener en orden a la sociedad, y que en las segundas, la presencia del estado resulta ser ineludible partiendo de la complejidad de los procesos industriales (1983/1991, p. 18). Incluso, en la misma página desestima directamente la pretensión del marxismo y del anarquismo de prescindir del Estado por la misma "división del trabajo y de la cooperación increíblemente compleja" (1983/1991, p.18) que requieren estas sociedades para mantener el *statu quo*.

Por su parte, Adrian Hastings (2000) considera que la idea de nación antecede por completo a la idea del Estado. Y ciertamente ubica mucho antes la creación del estado, no necesariamente a raíz de un proceso de industrialización, sino de la formación de los reinos en la edad media, surgidos a partir de la adopción del cristianismo. Para él, el nacionalismo surgiría a partir de la invención de la escritura y aventura su origen en el momento en que se escribe la Biblia.

> Sostengo que las identidades étnicas se convierten de manera natural en naciones o en elementos integrantes de una nación en el momento en que su lengua vernácula específica pasa de un uso oral a uno escrito hasta el límite de ser empleada habitualmente para la producción de obras escritas, y especialmente para la traducción de la Biblia (Hastings, 2000, pp. 24-25)

Merece la pena mencionar en este momento que aunque Hastings difiere con Gellner del aspecto temporal de la formación de las naciones "modernas" -retrocediendo bastante en el tiempo- sigue teniendo un concepto por entero occidental por la simple mención de la Biblia. No la considera una más de esas tradiciones pasadas al papel, sino que comete un desliz al decir que "especialmente para la traducción de la Biblia" con lo que la coloca en el centro del debate. A final de cuentas, pese a que considera que tanto Gellner, como otros autores -entre los que cita a Hobsbawm- se equivocan al tener una idea eurocentrista, tiende a considerar al modelo británico como el que verdaderamente definiría a las naciones.

> Las raíces de Gellner y Hobsbawm son centro europeas y el punto de vista que se puede tener desde Viena o Praga es diferente del de Londres o Edimburgo. Pero en una historia equilibrada del nacionalismo en su totalidad no se debe menospreciar la primacía de la experiencia de los países de la costa atlántica (Hastings , 2000, p. 24).

Por otro lado, Fernando Vizcaíno (2004) sostiene que el nacionalismo se da una vez que se crean los Estados nacionales, e incluso ubica el surgimiento del caso mexicano partiendo del consenso que se logró a raíz de la invasión norteamericana a México en 1847. Para Vizcaíno resulta fundamental la

creación de la nación antes que la del estado. Lo anterior responde a la tesis que expresa en su libro *El Nacionalismo Mexicano, en los tiempos de la globalización y el multiculturalismo*, donde considera que en los momentos actuales, ya no se debe hablar de Estado- nación, sino de Estado- multinación.

David Brading (1973/2004a, 1984/2004b) sin embargo, le confiere importancia a esta relación Estado-nación, pero le da sentido al aspecto de "Colonia" como una unidad que muestra características de dependencia con el colonizador, pero que a la vez, experimenta una conciencia específica que la separa de este último. Lo interesante en Brading, es que intenta explicar los orígenes del nacionalismo mexicano en el momento de la Colonia, pese a que se tratara de un gobierno dependiente de la metrópoli, más en función de aspectos de identidad y no sólo, como lo hace Vizcaíno, en función de un Estado- nación realmente constituido e independiente; contrasta con Gellner pues no se centra específicamente en un Estado derivado de la ilustración o de la revolución industrial, si no que afirma que dichos elementos constitutivos del nacionalismo, por el contrario, surgen por el simple deseo de formar parte de una nación de la que los criollos se sentían excluidos.

Siguiendo el razonamiento de Gellner, dicha constitución política -el Estado- habrá de determinar al nacionalismo, pero se encontrará intrínsecamente ligada en muchas ocasiones al concepto de nación. Menciona el autor que el nacionalismo sostiene que están hechas la una para con el otro, aunque su emergencia fuera independiente y contingente (1983/1991, p.19). Es decir, que no necesariamente surgen los dos conceptos a la par o como consecuencia uno del otro, y sin embargo, más adelante sugerirá que posiblemente en la noción moderna el término nación queda o no supeditado a la existencia del Estado. En todo caso, considera para una definición de nación dos posturas: la cultural y la voluntarista. La primera, habrá de significar que dos individuos se reconocen de una misma nación cuando comparten la misma cultura entendiendo ésta como un "sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación" (1983/1991, p. 20); la segunda, implica que ambos individuos decidan reconocerse mutuamente como pertenecientes a una nación, es decir, "las naciones hacen al hombre" (1983/1991, p. 20).

Sin embargo, descarta que los principios étnicos se sobrepongan a los intereses políticos del estado.

Más adelante, Gellner habrá de sustentar su teoría en función de diferenciar dos formas de cultura: la agraria y la post agraria o industrial. El surgimiento de la alfabetización en la etapa agraria de la humanidad constituirá un factor determinante en el desarrollo de la civilización; sin embargo, para Gellner, quien detenta en esta etapa el poder de la educación, o el control de los símbolos es una elite determinada, con lo que se coarta el entendimiento de determinados conceptos por todos los integrantes de la sociedad en su conjunto. "En la era agraria o intermedia el alfabeto es tan sólo patrimonio de unos pocos. Hay sociedades que lo poseen, pero dentro de éstas son siempre unos cuantos, nunca todos, los que saben leer realmente" (1983/1991, p. 21). Aquí encontramos coincidencias entre lo que comenta Hastings con respecto a la escritura con los argumentos de Gellner. Empero, para el primero, como hemos visto, se trata del origen de los nacionalismos, y para Gellner, tan sólo un estadio dentro de la formación de los mismos.

Resulta claro entender que, a partir de este análisis, los que detentan el poder, y por supuesto, el conocimiento del lenguaje escrito, se encontrarán en lo más alto de la pirámide social. Por tanto, se trata de una sociedad altamente estratificada, vertical y en donde las decisiones son tomadas por unos cuantos. Incluso, a partir de esta misma verticalidad, se hará hincapié en una supuesta vinculación mítica

de los gobernantes con los dioses; en otros casos, como fieles representantes de éstos en la tierra; o legitimará el poder en función de asumir el nombre de alguno de los dioses en turno, como sucede con la dinastía de los Quetzalcóatl en el mundo tolteca del Postclásico, tema que ha sido abordado por López en *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl* (1998).En laliteratura colonial indígena vemos representados estos conceptos en gran medida como una manera de conservar una memoria histórica, pero también como parte del sustrato identitario de muchas comunidades de la zona maya.

Para Gellner, el estrato social que denomina *clerecía* (1983/1991, p. 24) es el encargado de la elaboración de aquellos contenidos culturales que habrán de dar una cierta cohesión dentro del entramado social de las sociedades agrícolas. Este grupo no es otra cosa que la elite intelectual y frecuentemente se encuentra vinculada a las funciones religiosas de la sociedad. No obstante, pese a que detenta el poder de la escritura, no necesariamente habrá de compartir los conocimientos para la formación de una cultura determinada o incluso, tendrá interés en darla a conocer a los habitantes de estratos más bajos. Gellner, empero apunta:

> También es verdad que hasta cierto punto a la clerecía sí le puede interesar imponer ciertas normas culturales comunes. Hay clerecías que desdeñan y muestran indiferencia hacia los usos y costumbres populares, pero otras, en pos de monopolizar el acceso a lo sagrado, a la salvación, a la terapia, etc., combaten y denigran vivamente la cultura popular y a los santones autónomos que proliferan en ella. (1983/1991, p. 24)

De lo anterior entendemos que a estas elites habrá de interesarles poner cierto orden y conciencia en torno a determinados aspectos para evitar que las particularidades específicas de cada una de las culturas que forman parte del Estado del que se trate, resulten autónomas o se contrapongan a la generalidad. Esta división clara en cuanto a los distintos usos y costumbres bien puede significar que independientemente del estado de que se trate, sea agrario o industrial, existen identidades culturales que, en conjunto, pueden constituir nacionalismos.

De cualquier manera, Gellner apunta que resulta complicado que estas culturas cuenten con "alicientes y oportunidades para aspirar al tipo de homogeneidad monocroma y difusión y predomino políticos por los que acabarán luchando con el advenimiento de la era del nacionalismo" (1983/1991, p. 27). Aunque más adelante Gellner habrá de apuntar que existen organizaciones políticas tales como ciudades Estado o imperios, e incluso, la combinación de ambos, desestima el desarrollo de sentimientos nacionalistas en este periodo a partir de una pregunta, que a la vez responde inmediatamente: "… si en nuestro mundo, conteniendo estos tipos de unidad, hay fuerzas que procuren esa fusión de cultura y estado que es la esencia del nacionalismo. La respuesta debe ser No" (1983/1991, p. 28). Ello debido a que las comunidades locales dependen del contacto local para que aquellos referentes culturales puedan tener sentido y que mientras más separados se encuentren de ese núcleo local, tienden a volverse irreconocibles, o incluso a fusionarse en otros contenidos o referentes generales. En todo caso, y aunque reconoce diversas formas de organización política, algunas como producto de relaciones de parentesco, otras como producto de conquistas, aduce como motivo central para la no consecución de nacionalismos que "En el orden agrario, tratar de imponer a todos los niveles de la sociedad una intelectualización general y una cultura homogeneizada con normas impuestas centralmente, reforzadas por la escritura sería una quimera" (1983/1991, p. 32).

No explica esta idea, empero, numerosos procesos de reconquista en Europa, o de cohesión cultural en la América precolombina que implicara defender un territorio o emprender nuevas conquistas. La idea de una determinada unidad cultural fundamentada en una identidad al menos cosmogónica en esta región ha sido ampliamente documentada en estudios como los de Miguel León Portilla (1968/2003), Alfredo López Austin y Leonardo López Luján (1999, 1996/2005) y Alfredo López Austin (1998). Baste mencionar en este momento, que las identidades culturales de la zona de Mesoamérica en la época prehispánica constituyeron un corpus cultural, al menos en los aspectos calendáricos y del culto a determinadas deidades, que bien pudieron generar más adelante elementos identitarios.

Gellner continúa con un capítulo dedicado a la sociedad industrial en el que expone que a partir del surgimiento de estas sociedades, ya podemos hablar de un nacionalismo moderno, como lo entendemos hasta la fecha. Propone dentro de su análisis dos aspectos relevantes como sería la consecuente división del trabajo y su expresión clara en el surgimiento de una burocracia, y la generalización de la escritura, de la alfabetización de la población en general, con lo que se despoja a la *clerecía*del poder que detentaba anteriormente. Dicha alfabetización habrá de ir de la mano con proyectos específicos de educación y por ende, quizá de un adoctrinamiento con respecto a valores y esencias nacionales. Curiosamente, es aquí donde descansa una buena parte del análisis de Gellner, en el hecho de que, fundamentado en las ideas reproduccionistas de Durkheim, los sistemas educativos en el mundo moderno se encuentran estandarizados y ello permite la reproducción constante de modelos planeados a priori. Por otro lado, se fundamenta en los conceptos analizados por Kant y Hume con respecto a la idea de estado moderno, evidentemente emanado de la ilustración, a la vez que aprovecha las teorías de Weber sobre la racionalidad. Lo anterior con el objeto de determinar el nuevo sentido que se le daba al individuo, a la sociedad y por ende, al estado- nación, que se alzaba ya en el momento como el modelo idóneo a seguir. De estos dos preceptos, industrialización y educación habría de surgir el estado moderno, y siguiendo a Gellner, por supuesto, el nacionalismo.

> Lo que subyace a los dos elementos del espíritu racional de los que Weber era tan consciente (método y eficacia) es algo más profundo, y bien estudiado por Hume y Kant pese a que creyeran alegremente estar investigando la mente humana en general, a saber: un patrón común, una acuñación conceptual universal, por decirlo así, para la caracterización general de las cosas; y el esprit d'analyse, vigorosamente preconizado y descrito ya por Descartes. […] que no hay hechos o esferas particulares, privilegiados, aislados, protegidos de la contaminación de los demás y que vivan en espacios lógicos independientes aislados y de exclusiva propiedad. No hace falta decir que éste fue precisamente el rasgo más sobresaliente de las visiones premodernas, prerracionales (1983/1991, p. 38).

La anterior afirmación sirve para trazar una línea divisoria entre los dos momentos históricos, y por supuesto, entre las dos concepciones de nación. Por ende, entendemos que se requiere de la labor científica para comprender el momento específico en que se vive, y que la racionalidad asumida como un todo, habrá de dar los contenidos para un plan posterior que estructurará a la vez, a partir de la educación, el contenido del nacionalismo. Por supuesto, Gellner presupone el crecimiento de estas sociedades en función de la movilidad social, que como bien sabemos, se da como consecuencia de la educación; a la vez, del cambio y desarrollo constante. "Este cambio continuo y acelerado tanto del propio sistema funcional económico como de la ocupación de lugares dentro de él tiene ciertas consecuencias inmediatas y profundamente importantes." (1983/1991, p. 41) De acuerdo a lo anterior,

difícilmente en el mundo moderno una persona que se inserta en una casilla determinada, tenderá a permanecer en ella hasta el final, por lo que, a la vez, difícilmente heredará el espacio.

Otras posturas

Lo interesante es que, de ninguna manera este modelo explica todo lo que se encuentra rodeando la formación de las naciones, y de sus nacionalismos consecuentes. Como lo considera Natividad Gutiérrez Chong en su libro *Mitos Nacionalistas e Identidades Étnicas. Los Intelectuales Indígenas y el Estado Mexicano* (2001), "… el nacionalismo[2] es concebido como un proceso de "ingeniería social", cuya función principal es crear una correspondencia de política, cultura y territorio como una sola entidad." (Gutiérrez, 2001, p. 26) y comenta "El supuesto modernista de que el 'Estado crea la nación' indica una invención deliberada o artificial; sin embargo, la complejidad de los sucesos étnicos e históricos comprueba el hecho de que ese proceso de construir la nación no es un simple esfuerzo mecanizado." (2001, p. 26)

De lo anterior se desprende que no sólo se puede crear el nacionalismo a partir de modelos estatales, o de condiciones históricas derivadas de procesos racionales o mentales de los creadores de nación. Se requiere que aquellos que detentan el poder comprendan el complejo entramado de una sociedad que los precede, para así, considerar la cohesión de ese grupo social en función de aquello que les da un sentido el uno para con el otro. Conceptos como etnicidad, cultura, idioma, habrán de constituirse en los elementos para el desarrollo de nacionalismos en varias partes del mundo, y concretamente en el caso mexicano. Como lo comentamos con anterioridad, para Gellner resulta fundamental la educación para que el Estado pueda suministrar los elementos base del nacionalismo; sin embargo, Gutiérrez Chong difiere pues considera que "para Smith, la durabilidad de los *factores subjetivos*enlazados al pasado cultural – factores tales como origen étnico, mitos, símbolos, leyendas y genealogías- son igualmente penetrantes ya que, desde esta perspectiva, el nacionalismo es *una forma de cultura*". (2001, p. 27)

Si consideramos lo anterior, estaríamos hablando de un sistema complejo de variantes que determinan el surgimiento de un nacionalismo más sólido, sustentado de manera cultural, con intrincados amarres dentro de una sociedad o grupo social determinados; de la manera en que lo consideran los modernistas, pareciera que se trata de un modelo vertical donde el Estado simplemente existe y determina como una de sus múltiples formas de subsistencia la creación del nacionalismo. Indudablemente en ciertas latitudes lo anterior pudo llevarse a la práctica, aunque intuimos que de manera poco convincente. Consideramos, al menos, que el caso mexicano no está dentro de este modelo. Bien podría comentarse que primero surge en México un Estado nación, y más adelante los preceptos del nacionalismo en nuestro país; empero, como veremos más adelante, estudios como los de Brading (1973/2004 a y 1984/2004 b), Florescano, Enrique (1996/2003), Gutiérrez Chong (2001) y el mismo López, (1998, López y López, 1999 y 1996/2005) determinan que los posibles elementos iconográficos y discursivos del nacionalismo en nuestro país se ubicarían en momentos anteriores a la creación misma del Estado mexicano.

A este respecto, Fernando Vizcaíno comenta que "… en muchos países, quizá a causa de la tradición autoritaria y centralista, o por la pobreza de la provincia y de las minorías, el nacionalismo casi siempre

[2] Se refiere a la visión modernista, de la cual Gellner es digno representante. El representante de la corriente contraria, la Histórico Culturalista, sería el alumno de Gellner, Anthony D. Smith

fue un instrumento exclusivo del Estado." (Vizcaíno, 2004, p. 9) Para él, Gellner se equivoca al definir al Estado como el detentor del nacionalismo y considera que el punto central está en la nación:

> A partir de finales de los años setenta, en cambio, comenzó a ganar importancia la tesis según la cual la condición fundamental era la nación, no el Estado (Smith, 1983). […] Allí donde hay una nación, entendida ésta como pueblo o cultura, puede haber un nacionalismo, lo cual implica, a su vez, que Europa ha dejado de ser el eje histórico del devenir del fenómeno.(Vizcaíno, 2004, p. 11)

En su estudio, Vizcaíno centra su atención en los nacionalismos actuales, impactados por las características de la globalización y de los cambios fundamentales vividos a finales del siglo pasado, tales como la caída del muro de Berlín, y el desmoronamiento del bloque del este. Ello necesariamente ha traído que los estudios se agrupen en "el nacionalismo étnico y los movimientos por la autonomía o la secesión" (2004, p. 35). Sin embargo, a él le interesa proponer un "concepto de nacionalismo que reconozca, por una parte, la nación (en el sentido de cultura) y, por otra, el Estado; en otras palabras, que explique tanto el nacionalismo de las minorías como el nacionalismo de Estado, así como la relación entre uno y otro" (2004, p. 36).

Resulta interesante a la vez, que Vizcaíno contempla como reales aquellos aspectos socioculturales que, en sociedades en formación, o naciones en formación, habrán de constituirse más adelante en el corpus de su propio nacionalismo. Él considera que el nacionalismo es precisamente la exaltación de estos fenómenos, a través de los "medios de comunicación, la propaganda política, la educación pública y todo aquello que contribuye a imaginar la comunidad y elaborar la memoria colectiva." (2004, p.39) Claro está, que la exaltación de estos elementos viene dada a partir de elites en el poder, o que desean obtenerlo, y aunque pareciera caer en el mismo planteamiento de Gellner, no es así, pues toma en consideración estos elementos previos a la formación del Estado.

A la vez, quizá se encuentra en un lugar entre los modernistas y los histórico- culturalistas. Reconoce por un lado la construcción del Estado Nación en nuestro país y su consecuente nacionalismo[3], pero le concede un lugar importante a la formación de la nación como una coincidencia de factores culturales que la constituyen, y que a final de cuentas resulta un antecedente del Estado mismo.

Enrique Florescano en su *Etnia, Estado y Nación*(2003), no se adentra por completo a la discusión teórica y sólo aprovecha en el prólogo algunas de las teorías tanto de Gellner como de Hobsbawm sin profundizar en el asunto. Utiliza el sentido del reconocimiento mutuo entre miembros de un grupo humano que utiliza Gellner para más adelante decir, parafraseando a David L. Sills:

> De esta definición se desprende 'la nacionalidad no es una característica innata, sino el resultado de un proceso de aprendizaje social y de formación de hábitos'. De ahí que se diga, asimismo, que 'el nacionalismo (es decir, el deseo de formar o sostener un

[3] Él ubica el inicio del nacionalismo en México durante y posterior a la Invasión Norteamericana de 1847, donde, a fuerza de la amenaza, los pertenecientes a esta recién formada nación entendieron la necesidad de cohesión. Sin embargo, podemos claramente ver ciertas discrepancias en cuanto a la forma de entender el nacionalismo en construcción en esos años, pues pareciera una contradicción por parte del grupo conservador apoyar la Intervención Francesa. De acuerdo a su concepción, no estarían minando el progreso del Estado al traer a un gobernante extranjero, por el contrario, contribuirían al traer orden al caos imperante con un gobernante capaz, no importando que no fuera mexicano.

> Estado nacional) ha sido anterior, muchas veces, al surgimiento de la nación.' (Florescano, 1996/2003, p. 15)

Comenta que para los políticos mexicanos posteriores a la Independencia, se transformó en obsesiva la necesidad de llegar a definir lo anterior, de constituir una nación donde todos se vincularan a partir de objetivos y conceptos comunes. Para el estudio que realiza, que indudablemente trata de una reivindicación del mundo indígena ante los embates del México independiente, es pertinente que considere las posturas de los modernistas, pues finalmente, en México, como en otras latitudes, el Estado se apropió del discurso y de los elementos del mismo, ya para cohesionar a la población en un momento determinado, ya para consolidar su dominio. Por supuesto, en el proceso, las clases dirigentes "al hacer suyo el modelo europeo de nación, demandaron que las etnias, las comunidades y los grupos tradicionales que coexistían en el país se ajustaran a ese arquetipo. Así, cuando los indígenas o los campesinos no se avinieron a esas demandas, el gobierno descargó todo el peso del Estado sobre ellos…" (Florescano, 1996/2003, p. 16) Sin embargo, constituyó su investigación haciendo una revisión del México prehispánico, la Colonia y el México independiente del siglo XIX, con lo que ubicaría el origen de los elementos constitutivos del nacionalismo mexicano anteriores a la formación del Estado mexicano como tal. Continúa su trabajo en *Imágenes de la Patria*(2005), donde hace una revisión interesante y ampliamente apoyada por imágenes sobre la iconografía de lo nacional, de la patria y contrastando este análisis visual con los ideólogos detrás de todo el proceso. Algo similar, realiza en los otros dos textos ya clásicos en su bibliografía *Memoria Indígena*(1999) y *Memoria Mexicana*(1987/2004); la primera, para entender los procesos por los cuales se han conservado los imaginarios indígenas en el país, y el segundo para determinar el avance del mundo mestizo y su consecuencia en la formación del nacionalismo mexicano.

Lo mismo encontraremos en el caso de Brading, que no se ocupa en discutir teóricamente el concepto de nacionalismo, sino que inmediatamente se adentra al estudio del caso mexicano obviando el concepto. Tanto su libro *Los Orígenes del Nacionalismo en México* (1973/2004a), como el de *Mito y Profecía en la Historia de México*(1984/2004b), se ocupan en analizar el fenómeno mexicano en sus vertientes más localistas y específicas, ubicándolas de adentro hacia afuera en el contexto internacional, o de dependencia hacia el colonizador y Europa en general. Al centrarse en aspectos tales como la expresión cultural derivada de la construcción de una conciencia criolla en la colonia, o el entendimiento de los mitos de Quetzalcóatl y Guadalupe y uno de sus más acérrimos defensores, Fray Servando Teresa de Mier, logra colocar el origen de una conciencia de lo nacional antes siquiera de la Revolución de Independencia. Como ejemplo, valga citar lo siguiente que pertenece a *Los Orígenes del Nacionalismo…*,

> La cristiandad americana se originaba no a partir de los esfuerzos de los misioneros españoles, por admirables que éstos fueran, sino gracias a la intervención directa y el patrocinio de la Madre de Dios. El que hubiera elegido a un indio como testigo de su aparición magnificó su calidad nativa y americana. Tanto criollos como indígenas se unieron en la veneración de la Guadalupana. Había surgido un gran mito nacional mucho más poderoso, porque tras él se hallaba la devoción natural de las masas indígenas y la exaltación teológica del clero criollo (Brading,1973/ 2004a, p. 27).

Esto, que no es más que un ejemplo, nos lleva a visualizar al nacionalismo como un sistema complejo de relaciones socioculturales tendientes al equilibrio entre el poder y los usos y costumbres de un lugar

determinado; el poder político, ya se trate de una ciudad Estado prehispánica, España y su administración a distancia, o un gobierno liberal o conservador en el siglo XIX, tenderán a aprovechar aquello que les sirva, y a desechar aquello que les estorbe. Ya como lo denuncia Florescano, o como lo plantea Brading, el Estado o aquellos que deseen hacerse del mismo, buscarán vincularse con aquello que les dé contenido y sustento ante la masa; aquello que logre conglomerar los deseos de la población a gobernar en torno a su proyecto y no a otro.

Octavio Paz describe en el prólogo al libro de Jacques Lafaye *Quetzalcóatl y Guadalupe, La Formación de la Conciencia Nacional*(2002) las características de la Nueva España, espacio donde para varios se centra el origen del nacionalismo mexicano:

> Nueva España: este nombre recubre una sociedad extraña y un destino no menos extraño. Fue una sociedad que negó con pasión sus antecedentes y antecesores – el mundo indígena y el español- y que, al mismo tiempo, entretejió con ellos relaciones ambiguas; a su vez, fue una sociedad negada por el México moderno. México no sería lo que es sin Nueva España, pero México no es Nueva España. Y más: México es su negación. (en Lafaye, 1974/2002, p.13)

Paz no entra en la pléyade de teóricos que han estudiado el aspecto del Nacionalismo entendiendo sus elementos a partir de la sociología o de la ciencia política; al contrario, trató de analizar el problema de lo mexicano, lo propio a cada una de las naciones en función de su expresión, de su arte, su literatura y por supuesto, de su vida cotidiana. Difícil sería entender el nacionalismo inglés sin un Sir Walter Scott y su Ivanhoe; o quizá comprender el nacionalismo irlandés sin la influencia de lo celta; o el nacionalismo alemán sin Goethe y su romanticismo. Vizcaíno suma a Paz a una larga nómina de estudiosos sobre el tema en México (entre los que se encuentran Samuel Ramos, Alfonso Reyes, Leopoldo Zea, José Vasconcelos) y considera sus juicios ya en cierta manera rebasados. Quizá por la falta de rigor, quizá por su profesión, lo cierto es que en ocasiones se consideraría prescindible el trabajo de filósofos y escritores. Se cometería un tremendo error, pues quizá, como deja entrever Paz en este prólogo, aquello que le es irrenunciable al estudio de lo nacional en cualquier sitio, es el reino de lo etéreo. Y cita a Ortega y Gasset diciendo que “La sustancia de la historia, su meollo, no son las ideas sino lo que está debajo de ellas: las creencias”(en Lafaye,1974/ 2002, p.12).

Sin embargo, habría que considerar la contradicción que plantea Paz en la cita anterior, aquella de la negación de un modelo, pero que a la vez, a partir de esa negación, el nuevo queda totalmente determinado por su predecesor. En todo caso, es de revisar la pertinencia a la fecha de su libro el *Laberinto de la Soledad* (1950/2003) que, independientemente que fuera publicado hace años ya, conserva una vigencia sorprendente para el entendimiento del fenómeno del nacionalismo. Sobre todo el considerar los elementos culturales y artísticos que se encuentran como argamasa de la simbología de lo nacional, y su penetrante visión del ser mexicano, a la par de incómoda, reveladora.

Jacques Lafaye comenta a su vez, hablando de lo que constituye el centro de su análisis en el libro anteriormente citado, Tonantzin por un lado y Quetzalcóatl por el otro, que al inicio de la colonización y posteriormente en los subsecuentes siglos, habrían de constituirse como piedra angular del patriotismo criollo: “Esas preocupaciones relacionadas con las poblaciones indígenas de la América recientemente descubierta por los europeos corresponden a un primer momento de la formación de una conciencia americana; eran inseparables de la búsqueda de una vía de salvación para los indios” (Lafaye,

1974/2002, p.30). Lafaye no entra tampoco al debate del problema del origen del término nacionalismo. Sin embargo, plantea su postura con respecto a la investigación que realiza, puntualizando que se trata de un estudio fenomenológico más que uno de corte "estructuralista" o "funcionalista", con lo que, en cierta manera, renuncia a analizar del todo a la superestructura para adentrarse en la **"** (1974/2002, pp. 32-33), concepto acuñado por Miguel de Unamuno para referirse a la historia de las comunidades, de los pueblos, que generalmente es expresada por la oralidad y que a la vez, generalmente es ignorada por la historia oficial. Habrá que considerar los elementos de la sociedad colonial y la influencia que sus antecedentes como el mundo prehispánico y España tienen que ver con la formación de esa conciencia; empero, habrá de verlos siempre a la luz de estos fenómenos, que de suyo, son representaciones culturales básicas, representaciones eminentemente religiosas.

Otro mexicano que ha entrado en la discusión sobre los temas relacionados con el nacionalismo es Roger Bartra. En uno de los ensayos en su *Oficio Mexicano* (1993/2003) de título *La crisis del nacionalismo*, penetra en las fibras de la decadencia del mismo y realiza una radiografía de aquello que ha afectado a su constitución y lo ha mermado hasta llegar a lo que tenemos el día de hoy. Sin embargo, se tiende mucho a la tesis de Gellner de que el Estado determina al nacionalismo viéndolo en función del sistema que operó a lo largo de casi todo el siglo XX en México a partir del ascenso al poder de los remanentes de la Revolución de 1910, y su posterior institucionalización con el antecedente del PRI, el Partido Nacional Revolucionario.

> Una de las ideas más extendidas en las ciencias sociales es la que explica el nacionalismo como un instrumento para resolver los conflictos sociales y como un medio de dominación. El hecho evidente de que el nacionalismo, en incontables ocasiones, cumple una función legitimadora de los sistemas políticos modernos, le agrega un aura de certidumbre a esta idea. (Bartra, 1993/2003, p. 95)

Consideración final

Como vemos, existen múltiples visiones en torno al nacionalismo, su origen y sus posibles ramificaciones en las diferentes sociedades que integran la historia del globo. Esas visiones deben ser contrastadas con los hechos y las particularidades de México y su historia. No pretendemos avenirnos a uno de los dos; sin embargo, consideramos más pertinente el modelo de Smith para explicar las particularidades de nuestro nacionalismo, y apoyarnos en el de Gellner para exponer la cuna ideológica de la formación del nacionalismo a partir de las ideas del Estado mexicano surgido de la Revolución de 1910. Finalmente, México es constituido a imagen y semejanza de los Estados nación surgidos a partir de la Ilustración, en consonancia con el modelo político de los Estados Unidos, y con los valores de la Revolución Francesa, y posteriormente del Liberalismo Económico y político. Las herencias provenientes de los gobiernos del siglo XIX impactan de manera sólida en la elaboración tanto de la Constitución de 1917, como ya en la práctica de los gobiernos posteriores a la consolidación del modelo revolucionario. Por tanto, vemos que el modelo que plantea Gellner es factible para el análisis del nacionalismo mexicano del siglo XX en tanto que desde el Estado mismo se fueron delineando los elementos constitutivos del mismo; a la par, vemos que, en concordancia con el análisis de Gellner, el estado ocupó a la educación y a determinados movimientos artísticos para la transmisión de estos conceptos. Ya sea que el Estado mexicano buscara próceres, ya que buscara símbolos, se trata de un proceso que tiene raíces profundas en los momentos anteriores a la Independencia, y que a lo largo del XIX habrá de irse consolidando hasta arrojar

elementos interesantes que bien serán aprovechados por los hombres que construyen nuestra idea de lo nacional. Nos referimos concretamente al proyecto *vasconcelista*, a sus seguidores en la Escuela Mexicana de Pintura, y a los modelos educativos y sus contenidos. También la literatura y varios hombres que se dedicaron a tratar de exponer lo mexicano en cada una de sus obras, ya sea rescatando tradiciones anteriores como el mismo Ermilo Abreu hace con Sor Juana (Paz, 1982/1998), o más adelante, proponiendo un distinto discurso enmarcado en el indigenismo con el objeto de dotar al incipiente nacionalismo mexicano de los años cuarenta del siglo XX, de elementos de lo indígena. *Canek*de Abreu Gómez o *El Resplandor*de Mauricio Magdaleno son ejemplos en este sentido.

Vemos, al igual que Vizcaíno y que Gutiérrez, que los nacionalismos se forman a partir de las expresiones culturales, sustento innegable de su constitución. Estos elementos han de tener un desarrollo en ocasiones a la par de la formación del Estado y en otras, independientemente del mismo. Sin embargo, coincidimos de igual manera que el Estado mexicano, concretamente en el siglo XX, se manifiesta como el detentor natural de lo nacional, y habrá de seleccionar entre la amplia gama de expresiones y símbolos culturales de nuestra región para generar un corpus simbólico que diera sustento a los grupos surgidos de la Revolución Mexicana. Por tanto, es importante comprender aquellos elementos que fueron aprovechados por los grupos de poder desde el pasado novohispano para lograr cohesión en torno a aspectos específicos (como el patriotismo criollo), y que más adelante fueron aprovechados también por el naciente Estado mexicano. Igualmente, los elementos prehispánicos que se sumarán al discurso indigenista desarrollado en las administraciones post revolucionarias desde el Estado mismo, apoyado como hemos comentado, por políticas educativas, artísticas y culturales.

Referencias

Bartra, Roger (1993/2003). *Oficio Mexicano*. México: CONACULTA.

Brading*Los Orígenes del Nacionalismo Mexicano.*México: ERA

Brading, David (1984/2004b). *Mito y Profecía en la Historia de México.* México: CFE.

Florescano, Enrique (1999). *Memoria Indígena*. México: Taurus.

Florescano, Enrique (1996/2003). *Etnia, Estado y Nación.* México: Taurus, 2da. Reimpresión.

Florescano, Enrique (1987/2004). *Memoria Mexicana.* México: FCE.

Florescano, Enrique (2005). *Imágenes de la Patria a través de los Siglos.* México: Taurus.

Gellner, Ernest (1983/1991). *Naciones y Nacionalismo.* México: CONACULTA.

Gutiérrez Chong, Natividad (2001). *Mitos Nacionalistas e Identidades Étnicas; los Intelectuales Indígenas ante el Estado Mexicano.* México: CONACULTA.

Hastings, Adrian (2000). *La Construcción de las Nacionalidades.* España: Cambridge University Press.

Lafaye, Jacques (1974/2002). *Quetzalcóatl y Guadalupe, la Formación de la Conciencia Nacional.* México: FCE.

León-Portilla, Miguel (1968/2003). *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya.* México: UNAM, 4ta. Ed.

López Austin, Alfredo (1998). *Hombre-Dios, religión y política en el mundo náhuatl.* México: UNAM.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (1999). *Mito y Realidad de Zuyuá, serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico.* México, COLMEX– FCE.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo (1996/2005). *El pasado indígena.* México: CFE, COLMEX.

Paz, Octavio (1982/1998). *Sor Juana Inés de la Cruz, Las trampas de la fe.* México: CFE.

Paz, Octavio (1950/2003). *El laberinto de la soledad*. México-España: Cátedra, 10ma. Edición.

Vizcaíno, Fernando (2004). *El Nacionalismo Mexicano, en los tiempos de la globalización y el multiculturalismo.* México: UNAM.

Historia editorial

Recibido: 14/05/2010
Aceptado: 17/10/2010

Formato de citación

León O'Farrill, Israel (2010). Nacionalismo Mexicano, algunas aproximaciones. *Athenea Digital*, 19, 213-225. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/737.

SOME RIGHTS RESERVED

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Reseñas

Abad Faciolince, Héctor (2009).

Traiciones de la Memoria. Bogotá: Alfaguara.

ISBN: 978-958-704-923-7

Nelson Molina-Valencia Correo
Universidad Pontificia Bolivariana

nelson.molina@upbbga.edu.co

Entre la Investigación y la Memoria. Tras la ruta de Borges

Desde El Olvido que Seremos, otra obra de Héctor Abad Faciolince, el autor define una ruta para pensar los recuerdos y construir el relato de lo cotidiano. Este título proviene de un poema que el autor encontrara en un bolsillo de su padre cuando fue asesinado; ese fue el final de *El Olvido que Seremos*, y el comienzo de *Traiciones de la Memoria*. El *Olvido que Seremos* hacía parte de ese poema escrito en un papel doblado para que tuviera espacio en un bolsillo, y se convirtió en el título de un libro. Un título no menos controversial por la ironía de la frase, sino por el posible autor de la misma, hecho en el que Abad señala que no reparó en un primer momento. El papel doblado en el bolsillo no citaba autor alguno más allá de algunas iniciales, omitidas por Abad Faciolince hasta que fue acusado de utilizar fragmentos de un texto de Borges para titular su libro.

De esta manera *Traiciones de la Memoria* se convierte en un texto que sigue la ruta de otro texto, en un diario de campo, en una reflexión sobre la memoria, su construcción y su devenir.

El libro es un diario de campo ideal para entender y comprender las rutas de la investigación cualitativa. El autor relata de una manera detallada en momentos y general en otros, la ruta que se trazó para seguir los rastros de la posible autoría del poema doblado en el bolsillo de su padre. Se trata de una bitácora de investigación que ilustra claramente el seguimiento de pistas, la construcción de hipótesis, la búsqueda de fuentes y el trabajo colaborativo. *Traiciones de la Memoria* es la memoria de un proceso de investigación que llevó al autor a través de 14 ciudades en 11 países, más de 20 fuentes primarias y cientos de documentos. Toda la ruta investigativa se realizó sólo para concluir acerca de la autoría o no de un poema, saber si fue escrito por Borges, o quizá dictado por él. Para estudiosos y amantes de la investigación cualitativa y la forma en que se podrían redefinir los informes, se trata sin dudas de un texto maravilloso narrado desde lo literario pero con la rigurosidad del conocimiento académico.

Sin embargo, es posible que el autor no se haya preocupado por escribir un libro acerca de la investigación, pero sí un reporte de seguimiento de pistas, lo cual es razonable dados los detalles acerca del devenir de las memorias a través de su proceso de búsqueda. Es en el desarrollo de apuntes sobre la memoria que el libro tiene agencia propia, al menos desde la pluma (¿teclado?) del autor. La argumentación acerca de este proceso en relación con datos, lugares, nombres, objetos sustenta una

vez más la idea que la memoria se desarrolla y construye en el entre nosotros y no en el intra yo. Además, en el transcurso de su búsqueda por un autor concluye la existencia de memorias en contraste con las versiones de contenidos unificados, reales y verdaderos. El lector define esta condición apenas inicia el Prólogo, que en sus primeras líneas dice: “Cuando uno sufre de esa forma tan peculiar de la brutalidad que es la mala memoria, el pasado tiene una consistencia casi tan irreal como el futuro”.

Traiciones de la Memoria es el relato de los recuerdos de Abad Faciolince y de todos los que le ayudan o distraen en su propósito por verificar si el poema en el bolsillo de su padre tenía por autor a Borges, de quien el autor dice en un apartado del texto: “Como decía el mismo Borges, y es un hecho supongo que neurológico de la memoria, recordamos las cosas no tal como ocurrieron, sino tal como las relatamos en nuestro último recuerdo, en nuestra última manera de contarlas” (p. 149). Cada encuentro con expertos, amigos, aficionados de Borges y de su obra supuso para Abad el desenvolvimiento perfecto de esta sentencia. Y he aquí otro atractor presente en el libro: la construcción de un relato acerca de las características esenciales de la obra del literato argentino en función de quién hable del tema. El relato señala la diversidad de comprensiones que hacen imposible un único rompecabezas acerca del autor. En función del ángulo de la mirada y del contacto con aquello que convoca, Borges, la versión y comprensión es diferente, lo mismo que los contenidos de la memoria y sus traiciones.

La literatura ratifica en este caso que a través del arte, de la narración y de la indagación se integran diversos temas, que en función del lector adquieren una u otra comprensión. Memorias, Borges e Investigación son por lo menos tres de las invitaciones que nos hace el autor en Traiciones de la Memoria.

“La verdad y el olvido están siempre salpicados de olvidos o deformaciones del recuerdo que no se reconocen como tales” (p. 141).

Formato de citación

Molina-Valencia, Nelson (2010). *Athenea Digital*, 19, 229-230. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/401/778.

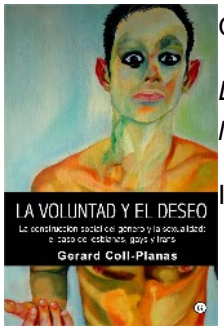
SOME RIGHTS RESERVED

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia



Gerard Coll-Planas (2010).

La voluntad y el deseo. La construcción social del género y la sexualidad: el caso de lesbianas, gays y trans. Barcelona: Egales.

ISBN: 978-84-92813-18-6

Brígida Maestres
Universitat Autònoma de Barcelona

bmaestres@uoc.edu

Una vez vi cómo se derramaba brea de un barril hasta impregnar a un gallo. Vi cómo las plumas de ese animal se transformaban en viscosidad. Vi entonces cómo su negra silueta se subía al barril para dejarse caer dentro. Se diría que la necesitaba… Nunca más vi ni al gallo ni a la brea; en adelante sólo conseguí ver movimientos casi pétreos, que a veces parecían cuerpos.

Festejar con alegría los descubrimientos, no es sólo cuestión de naturalistas. La lectura de este texto nos permite a las ciencias sociales, celebrar el encuentro con el principio fundante y con el mecanismo defensivo de nuestro orden segmentario: la transexualidad; la fobia a… Se trata de la crónica del padecimiento del límite. La agonía que nos proponen las matemáticas, que siendo infinita la distancia entre dos puntos, jamás nunca el límite podrá ser alcanzado, es el mismo padecimiento crónico del "ideal de yo", que traducido a órdenes segmentarios -que pensamos cómo no nuestros-, nos sitúa al amparo de un mandato de género con sus ideales correspondientes, con sus mecanismos de ordenamiento, con sus dispositivos de vigilancia. Sexo: mujer; rol: femenino; preferencias: hombres.

No es cuestión de desvirtuar las luchas específicas que nos plantea el libro, si enunciamos su descubrimiento en este postulado más generalista: aquello que delimita nuestra expresión de la sexualidad, es el contorno de la transfobia. Su expresión tiene lugar en ese arreglo monolítico de sexualidades complementarias, y de roles en consonancia perfecta con ese ideal. Una condición del ser y para el ser, emanadas desde las partes más púdicas de un cuerpo sexuado en términos binarios, por la gracia de una palabra ya introyectada como "deber ser" en los tiempos modernos. La agonía, múltiples posibilidades en la resolución del conflicto edípico y múltiples posibilidades de cuerpos sexuados, malgastadas en sus combinatorias de deseo e identidades posibles, en razón de un mandato de combinatoria unívoca. Un edipo positivo, un deseo heterosexual, un yo reconciliado con el contenido de su referente "par".

El libro nos hace ocuparnos del episodio de marginación de gays, lesbianas y transexuales a causa de este orden transfóbico de segmentación. En éste, sin embargo, otros episodios son posibles: todo aquello que haga desencajar o desencaje al sexo biológico de su rol social atribuido; todo lo que haga

desencajar la taxonomía de “macho y hembra” del saber hegemónico sobre cuerpos sexuados. He aquí, entonces, la algarabía de esta celebración: en tanto milimétricas y cada vez más visibles, nos descubrimos siempre en calidad de protagonistas de esta vulneración, mientras nos sujetamos al mandato como única posibilidad de cobrar existencia. Lo que celebramos es, entonces, ya no sabernos en la realidad de las cosas sino en delimitados en nuestra experiencia por los contornos de una caverna, con múltiples recorridos de entradas y salidas. Todo lo que se puede objetivar, deviene entonces fuente para la disección, como el género.

Lo de episodio no es mera retórica de esta reseña. La hipótesis fundamental de Gerard Coll-Planas en este libro nos advierte: que cuando fue necesario consolidar un mandato de género al que se subordina un mandato de sexualidad, era el momento de la construcción de este ideal, de su sacralización al engullirse cualquier posibilidad del ser para escupirla como patología. Pero ahora, que ya la sexualidad se sobreentiende cómo arraigada y normalizada a sus mandatos de género, sus grandes amenazas en la historia reciente han sido episódicas dentro de un largo recorrido de re-incorporación de lo otrora patologizado en el espacio de lo humano. Las luchas de mujeres, el tránsito de la exclusión a sólo la marginación de gays y lesbianas. El momento es, entonces, el que ahora profiere la transexualidad, que en tanto su creciente visibilidad socava –en tanto exterior constitutivo- los cimientos de una sexualidad que se resiste a su propio desorden. Se le patologiza como práctica habitual de defensa en contra de la amenaza. Se le deshumaniza, se le interviene quirúrgicamente. Se le excluye. No obstante, como el episodio es también el de una lucha, se trata del encuentro de un orden con su desorden constitutivo. Al observársele como fobia, ya se le puede intervenir en el punto ciego de su episteme.

El libro no se trata, sin embargo, de un compendio de lemas para lucha, o de incentivos para tranquilizar la culpa por el deseo individual. Cuando hablamos de un descubrimiento, debemos advertir el contenido de este libro cómo un cúmulo estructurado de premisas epistémicos, debates teóricos y referentes empíricos, que nos aseguran la rigurosidad del artefacto. Un importante debate sobre el “cómo conocer”, que sitúa la legitimidad del conocimiento en la experiencia de un sujeto constituido, como síntesis por coordenadas socio históricas. Un debate entre construccionistas y psicoanalistas, que nos permite llenar los vacíos teóricos de ambas, tanto al descubrir el carácter socio histórico de la pulsión sexual, como abrir el camino a la comprensión sociológica del padecimiento individual de un sujeto que introyecta pautas individualmente. En su síntesis, el postulado de un sujeto paradójico, que sólo se constituye de un poder que, sin embargo, subvierte.

No obstante, se trata de un encuentro con el límite, que da agencia al sujeto para esta subversión al desposeerlo de saberes y discursos deterministas, pero que le advierte que las posibilidades de su subversión no dependen tan sólo de la voluntad. No son infinitas, y en su recorrido, un principio de responsabilidad con, y ante, la realidad es preciso. Aquí, la tensión entre la voluntad de cambio, y el deseo que reivindica su humanidad, se relimitan ya no en atención al binomio normal y patológico, sino ante el límite de la propia capacidad dentro de este nuevo dispositivo de libertad legítima que nos propone el libro. Desde este límite, el goce o la anomia que engendra un deseo y una identidad dispar, no reconocida, se transforma en deseos constituidos e identidades posibles, legitimadas, comprensibles, que nos invitan a hipotetizar sobre el carácter perenne y renovable del complejo de Edipo, y sobre cómo ha de proferirse la inclusión de sus resoluciones en una escena de lo humano. La brea, aunque permanece como metáfora social, posibilita siempre el movimiento y la delimitación de nuevos cuerpos. He aquí, entonces, la responsabilidad que nos propone el límite de la alteridad, no obstante, la posibilidad de la inclusión en la escena legítima de todos los contornos de cuerpos posibles. Veamos…

Formato de citación

Maestres, Brígida (2010). Reseña de Coll (2010) La voluntad y el deseo. *Athenea Digital*, 19, 231-233. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/401/788.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Sastre, Cayo (2010).

McMundo. Un viaje por la sociedad de consumo. Barcelona: Los libros del lince.

ISBN: 978-84-937562-9-1

Miguel Bratos Martín
Universidad de Valladolid

maiglesantana@hotmail.com

“La sociedad de consumo es una gran avenida hacia la realización de sueños en la que está en juego la propia supervivencia del ser humano” (p. 206) y lo que Cayo Sastre nos propone es dar un paseo por esta avenida como los *flâneurs*, de Walter Benjamin, lo hacían por los pasajes comerciales de París: observando, o quizá sólo mirando, con el objetivo de introducirnos en un sueño a través del consumo.

Pero, la moda de los pasajes desapareció porque, entre otras cosas, actualmente preferimos las experiencias simuladas que nos pongan a salvo de la inseguridad de la sociedad (Baudrillard, Jean, 1970/2009). Por eso el autor, nos invita a pasear por la sociedad, de forma segura, sin que nadie nos ataque, sin atascos ni timos económicos.

Y, sin embargo, acorde al ritmo de vida actual, será un paseo rápido, fugaz, como si de un videoclip musical se tratase, en el que grandes estrellas como Max Weber, George Ritzer o Thorstein Veblen compartirán escena con algunos personajes secundarios como un taxista con aficiones gastronómicas, el padre del autor o el propio lector, en uno de los escenarios más racionales que podemos encontrar, McDonald’s, que a su vez, como nos mostrará la obra a lo largo de su lectura, parece tener un gran poder de atracción sobre el caos de las protestas anticonsumo. Tanto poder, como la Tierra tiene sobre nosotros, porque en la sociedad del consumo, el planeta se llama McMundo.

A través de anécdotas, entrevistas, escenas y un estilo claro y amable, iremos descubriendo como John Kenneth Galbraith trasladaba la demanda de los consumidores a la publicidad (p. 20-21) o lo que Marc Augé pretendía decirnos cuando nos hablaba de los no lugares (p. 28-29 y 35-37).

No se trata de un análisis en profundidad, hablamos de un paseo y no de una maratón, quizá por eso no veremos a Pierre Bordieu o Luis Enrique Alonso, pero si encontraremos, gracias al sentido del humor del autor, si no una crítica, si un cuestionamiento a las explicaciones teatralizadas del mundo que nos ofrece la Sociedad Líquida de Bauman o la McDonalización de la sociedad de Ritzer.

Y si en la obra existe este cuestionamiento, ¿por qué McMundo se une a la tendencia de utilizar McDonald’s como eje del contenido?

En primer lugar, porque Sastre también cree que McDonald’s constituye un buen ejemplo del funcionamiento de mundo, y en segundo, porque la identificación de McDonald’s con los males de la sociedad, están tan arraigados en el imaginario social que se han convertido en una realidad (p. 40-56).

McMundo no niega la mayor, simplemente trata de ofrecer un poco de perspectiva a las críticas. Recordemos que estamos paseando, mirando, y lo que vemos puede no gustarnos, pero lo valoramos con cierta indiferencia, hasta el punto que puede resultar gracioso. Precisamente, esta relativización de los males del mundo, nos la ofrece el autor a través de su ironía.

No se trata de banalizar a grandes pensadores, ni la miseria, objetivamente real que existe en el mundo, sino de cuestionar si realmente cualquier tiempo pasado fue mejor, o es simplemente un tópico tan válido o tan nefasto como decir que el mundo es un restaurante de comida rápida. Esto es algo que puede hacer el propio lector, porque ya no hay consumidores y productores, sino "prosumidores", es decir, consumidores que participan en la producción de lo consumido, convirtiendo este consumo en una experiencia (Rifkin, Jerremy, 2000).

El hecho de que cuando el hombre medieval compraba un tejido rojo carmesí por una pequeña fortuna, para experimentar la sensación de vestir de este color en vez de marrón pardillo, es quizá una experiencia tan fuerte como las de ahora, pero antes no teníamos un concepto tan comercial como prosumidor para explicarlo, quizá por eso ahora es diferente.

McMundo nos abre una puerta a la reflexión sin necesidad de sufrir por ello. Al fin y al cabo la sociedad de consumo es la que nos toca vivir y aún los más pesimistas tratan de hacer su vida lo más agradable posible. Para ello, le recomendamos un paseo por la sociedad de consumo, leyendo McMundo, sin ataques, atascos ni timos económicos.

Bibliografía

Baudrillard, Jean (1970/2009). La sociedad de consumo. Madrid: S. XXI

Rifkin, Jerremy (2000). La era del acceso. Barcelona: Paidós Ibérica.

Formato de citación

Bratos Martín, Miguel (2010). Reseña de Sastre (2010) McMundo. *Athenea Digital*, 19, 235-236.
Disponible en
http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/401/782

SOME RIGHTS RESERVED

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Tesisteca

"Te escuchas aquí al lado". Usos de las tecnologías de la información y la comunicación en contextos migratorios transnacionales[1]

"I hear you as if you were next door". Information and Communication Technologies Uses in Transnational Migratory Contexts

Mª Carmen Peñaranda Cólera

Universitat Autònoma de Barcelona

MariaCarmen.Penaranda@uab.cat

Resumen

En este texto presento un breve resumen de mi trabajo de tesis doctoral, cuyo propósito ha sido indagar en el papel que las tecnologías de la información y la comunicación tienen en el establecimiento de vínculos transnacionales. Para ello, y a partir del dispositivo de producción de datos de la entrevista en profundidad, he identificado no sólo aquellos usos, presencias y apropiaciones tecnológicas que los/as migrantes transnacionales ponen en juego para comunicarse y relacionarse a través de la distancia, sino también los efectos, dinámicas y prácticas que caracterizan su vivir transnacional. Prácticas como la generación de proximidades tecnologizadas, la presencia conectada, el trabajo afectivo o el cuidado, todas ellas mediadas por el uso de tecnologías diversas, me han permitido dar cuenta de las formas que los/as migrantes desarrollan para estar sin estar, para hacerse presentes a pesar de no estarlo. Este tipo de prácticas, que permiten vivir de manera simultánea entre un lugar y otro, contribuyen a su vez a la generación de nuevas formas de organización social, como son, entre otras, las familias transnacionales, haciendo posible el ser y hacer familia en/a pesar la distancia y de mano de las TIC.

Palabras clave: Migraciones Transnacionales; Tecnologías de la Información y la Comunicación (TIC); Familia Transnacional; Vivir Transnacional; Cuidado; Trabajo Afectivo.

Abstract

In this work I offer a brief overview of my doctoral thesis research, which is aimed at analyze the role of Information and Communication Technologies in the development of transnational bonds. On the basis of a data production device consisting of in-depth interviews, I have identified technological uses, presences, and appropriations through which transnational migrants manage to communicate and relate across distance, as well as the effects, dynamics and practices that characterize their transnational way of life. Practices such as the unfolding of technologized proximities, connected presence, affective work and care, allowed me to offer an account of the ways through which migrants get to be some places without really being there. This kind of practices allows migrants to live simultaneously between one place and the other, and fosters the emergence of new forms of social organizations, such as transnational families, enabled to be and to make family across/in spite of distance and through ICTs.

Keywords: *Transnational Migrations; Information and Communication Technologies (ICT); Transnational Family; Transnational Living; Care; Affective Work.*

[1] Tesis Doctoral dirigida por el Dr. Juan Manuel Muñoz Justicia. Departament de Psicologia Social. Universitat Autònoma de Barcelona.

Uno de los recursos que, durante la realización de esta tesis doctoral, ha resultado más eficaz para mostrar (y también cuestionar) cómo se articula el binomio migrantes y tecnologías, ha sido la imagen que desde la publicidad se ofrece del uso que los/as migrantes efectúan de las mismas. Tarifas especiales y económicas que permiten, con una simple llamada telefónica, eliminar la nostalgia (como apunta la *Tarifa Juntos* de Movistar); empresas de envíos de dinero (como Western Union) que no sólo permiten la transferencia de remesas económicas, sino también el intercambio de amor, seguridad, esperanza y felicidad; mundos que empequeñecen (como propone Skype) o familias que son felices gracias al contacto vía Internet (como publicita Vodafone), etc. son sólo algunas ilustraciones que, desde la publicidad, han sido recuperadas como forma de remitir al complejo afectivo, tecnológico y socio-económico que guía este trabajo de investigación.

Bajo la apariencia de publicidad inocua, es decir, de un mero artificio estilístico para vender tecnologías, creo que subyacen asuntos interesantes sobre los que he indagado. De estos discursos publicitarios se desprende, obviamente, aquello que tiene que ver con lo tecnológico, es decir, con el propio uso del artefacto. Pero también se advierte la importancia de lo económico, de lo relacional y de lo afectivo (la nostalgia, los deseos, la familia, el estar juntos a pesar de la distancia, etc.).

Esta publicidad da por supuesta nuestra comprensión de las tecnologías de la información y la comunicación (a partir de ahora, TIC); esto es, nuestra comprensión y el valor que les adjudicamos a ellas y a su necesidad para enviar y transportar información. Porque comunicarse, estar conectado, más aún, “interconectado”, es lo que nos hace actuales. En efecto, si algo caracteriza, según los/as eruditos/as en el tema, la actual etapa globalizadora, es el predominio de los flujos y la multiplicación de las interconexiones a nivel mundial (Bauman, 1998; Castells, 1997; Hannerz, 1996). La movilidad, valor en alza en nuestra sociedad de la información, es una movilidad que afecta no sólo al capital, sino también a la información, a los espacios, a los significados y, como no, a las personas. Las nuevas TIC y los avances en materia de tecnologías del transporte, así como la organización internacional del trabajo y del consumo (Romano y Santamaría, 2010), han contribuido de forma importante al incremento significativo de las interconexiones transnacionales de los migrantes.

Estas tecnologías han tenido un papel fundamental en este aumento de la intensidad de las movilidades y flujos migratorios, y no tanto porque en sí mismas generen diferencias, sino más bien por el tipo de prácticas que motivan y posibilitan. Prácticas que han permitido que los/as migrantes puedan mantener papeles significativos en sus comunidades de origen, dando continuidad a su vida social y familiar, tanto en origen como de destino. De hecho, autoras como Dana Diminescu (2008) apuntan que, en la actualidad, los/as migrantes son actores de una cultura de los vínculos; cultura generada, a su vez, en un sistema global de movilidades. En este sentido, la movilidad y la conectividad serían elementos consustanciales a la definición de migrante en nuestro siglo, hasta el punto de poder hablar de la "edad del migrante conectado" (Diminescu, 2008).

Desde la perspectiva transnacional, en la cual se inspira esta tesis doctoral, se defiende que no siendo las movilidades migratorias y las actividades transnacionales algo novedoso de nuestros tiempos, sí que parece haberse dado un aumento notable de las conexiones transnacionales de mano de las TIC y de los avances en materia de transportes. Las actuales prácticas, relaciones y vínculos, no sólo son más intensos que en épocas anteriores, sino que también están afectadas por la posibilidad de poder llevarse a cabo de forma simultanea, aquí y allí. En este sentido, las tecnologías podrían considerarse como el argumento central a la hora de articular la propuesta de dar cuenta de las migraciones como un

fenómeno transnacional. De hecho, uno de los lugares comunes sobre el papel de las TIC en la experiencia migratoria, es aquel que, otorgándole agencia a éstas, las presenta como relativizadoras de la distancia física y geográfica entre los lugares de destino y origen de los/as migrantes (Bauman, 1998; Castells, 1997; Harvey, 1998): es decir, de la mano de las TIC, uno puede vulnerar las distancias y acercarse al otro con más facilidad.

Así pues, y como también se desprende del marco teórico presentado, las tecnologías, en concreto las TIC, forman parte central de la forma de preguntarme por el fenómeno del *vivir transnacional*. Sin embargo, he tratado de huir tanto de visiones deterministas como de visiones meramente instrumentales de estas TIC. No he querido estudiar cómo las TIC impactan en la población migrante, porque entiendo que eso implicaría poder abordarlas como algo distinto o aislable de las relaciones sociales en las que adquieren sentido sus usos. Creo que las TIC son una expresión y, a la vez, una forma de construcción de las formas de *hacer y decir* las relaciones y los afectos en la sociedad contemporánea. Dicho de otro modo: al incorporar las TIC a nuestra vida cotidiana, incorporamos también, en el mismo proceso, formas de vida. Y en el caso que nos ocupa, necesidades, deseos y exigencias sobre la comunicación y la relación.

Es esta mirada la que me ha permitido aprehender cómo las TIC han incorporado en su propio ser la distancia, visibilizándola, convirtiéndola en asunto sobre el que pensar y reflexionar, problematizando su existencia al tiempo que buscando formas de cubrirla, vulnerarla y resolverla. Por eso mismo considero, tal y como se desprende al final de mi trabajo, que las TIC y sus usos, focalizan nuestra mirada en las relaciones y en la distancia, nos incitan a preguntarnos y preocuparnos por esas relaciones, por qué y cómo son y por cómo deberían ser.

El recorrido que ha supuesto la realización de esta investigación no es un recorrido que implique únicamente mis intereses de investigación, o a las personas que han participado en la misma permitiendo ser entrevistadas. Esta investigación no sólo me atañe en tanto que investigadora, académica interesada en cómo se articulan las relaciones contemporáneas y en el papel que las TIC desempeñan en estas formas de relación. Aunque desde luego, he obrado marcada de muchos de los imperativos que las circunstancias que he nombrado suponen y prescriben, la investigación que he llevado a cabo me implica a mí misma como persona móvil, usuaria de tecnologías, hija-hermana-amiga en la distancia.

Si realizo este apunte es porque no puedo entender la investigación que aquí presento sin hacer mención a mi propia movilidad y experiencia personal con las tecnologías, con la distancia y con las relaciones de lejos. Las preguntas que me he ido haciendo durante el desarrollo de mi proyecto de tesis doctoral sobre estos asuntos, encontraron su eco cuando comencé a etnografiar locutorios y, a partir de ahí, a desarrollar mi proyecto de tesis doctoral. Los relatos y las narraciones de los/as entrevistados/as respecto a su movimiento migratorio y su experiencia relacional y afectiva desde la distancia han sido, hasta cierto punto, compartidos. Por ello, el reconocimiento en el *hacer* y el *decir* no sólo me ha permitido responder a mis intereses de investigación, sino también dar sentido a algunas de las cuestiones vitales que han acompañado mi propio movimiento.

El interés por recoger el sentido, significado e interpretaciones que los/as propios/as migrantes le dan a su experiencia transnacional me ha llevado a optar por una metodología de carácter cualitativo. Para ello, he utilizado como dispositivo de producción de datos la entrevista en profundidad. En estas

conversaciones he practicado el ejercicio de la escucha, en el sentido de recoger y reconocer aquellos usos y prácticas tecnológicas, comunicativas y relacionales que nuestros/as entrevistados/as nos han narrado y relatado respecto a su experiencia de vivir transnacionalmente.

Este ejercicio de *escuchar* ha sido especialmente interesante, porque a partir del tema central que me ocupaba (el uso tecnológico) se han desplegado una gran cantidad de matices, situaciones, emociones y afectos que han densificado mi propuesta inicial de investigación. Los procesos migratorios y de movilidad, lejos de ser procesos unidireccionales, en un único sentido (origen – destino), son procesos donde se ponen en juego múltiples hebras y posicionamientos, así como múltiples dinámicas, vivencias y significados. Esto es en parte lo que ha enriquecido mi trabajo de campo. Esta práctica del escuchar, recoger y condensar los *decires* de las personas migrantes sobre su *hacer y sentir* las relaciones a distancia se ha hilado con otros análisis eruditos consultados con el fin de ofrecer una mirada particular de lo que significa el *(con)vivir transnacionalmente*[2]. Con unos y otros, he tejido una red de prácticas, dinámicas, afectos y significados que dan cuenta de esas formas que el/ña migrante tiene de hacerse presente sin estarlo físicamente, de aproximarse desde la distancia, de hacer, sentir y cuidar las relaciones de lejos.

En este punto, retomaré por un momento la mirada teórica que, como he apuntado, ha inspirado mi investigación, y que no es otra que la mirada transnacional. Esta mirada, como marco de comprensión de las movilidades migrantes contemporáneas, permite superar algunas de las limitaciones previas que se desprenden de modelos lineales como el bipolar, teorías como las asimilacionistas y de las tendencias explicativas propias del nacionalismo metodológico (Wimmer y Glick Schiller, 2003). La mirada transnacional permite introducir en nuestros análisis el lugar de origen y las vinculaciones que el/la migrante mantiene con este lugar y con las personas que ahí permanecen, rompiendo, de esta forma, con esa tendencia asimétrica de indagar únicamente sobre cómo el/la migrante se integra en la sociedad de destino.

Este carácter vincular y relacional es otra de las fortalezas de esta mirada transnacional, ya que nos invita a romper con esa manera lineal de entender los procesos migratorios y atender a los múltiples vínculos y a la continuidad de la experiencia de vida, ya sea a nivel familiar, comunitario, de amistad, etc. Si previamente se hablaba de la ruptura y la desvinculación como rasgos implícitos a todo proceso migratorio, en la actualidad se habla más bien de conexión y continuidad respecto a la vida previa.

El objetivo de mi investigación ha consistido no sólo en indagar qué se hace con las tecnologías en términos de usos, sino en ver qué prácticas y dinámicas se ponen en juego para estar sin estar, para hacerse presente a pesar de no estarlo y para crear formas de estar cerca estando lejos. Mi interés, por lo tanto, no se ha centrado tanto en la cantidad de las comunicaciones o en la frecuencia de las mismas, o en si estas formas de comunicación-relación son mejores o peores que las previas, sino en ver cómo estas comunicaciones y relaciones mediadas por TIC permiten construir nuevas formas de organización social (como son, por ejemplo, las familias transnacionales), posibilitan el ejercicio del cuidado y del

[2] Nos parece especialmente interesante incluir, junto al *vivir transnacional*, la idea del *(con)vivir* porque, como señala la RAE, convivir significa "Vivir en compañía de otro u otros". Como he considerado en mi pregunta de investigación, aquellas prácticas que más me interesan son aquellas que atienden y se desarrollan en relación a los/as otros/as.

trabajo afectivo, al tiempo que crean expectativas y obligaciones respecto al contacto y evidencian formas de control desde lejos.

Si algo caracteriza a las actividades y dinámicas que se ponen en práctica transnacionalmente para mantener el contacto y la relación con el origen y otros destinos migratorios, es que no siguen un patrón único y permanente. Variables como la disposición o no de competencias tecnológicas, el interlocutor/a (o interlocutores/as) con el/la que se mantiene el contacto, la disposición de familia nuclear en destino o de personas dependientes en origen, la economía de consumo, etc. marcan, de alguna forma, diferentes modulaciones en la frecuencia y tipo de contacto y relación que se mantiene.

A pesar que estos patrones de contacto son diversos y varían asimismo en función de las situaciones particulares de cada quien, sí que se han identificado, a partir de las narraciones de los participantes en mi investigación, una serie de elementos y prácticas comunes que caracterizarían ese *(con)vivir transnacional* que se articula a partir del uso de TIC. Estos elementos y prácticas quedan agrupados bajo los siguientes ejes analíticos: la generación de proximidades tecnologizadas, la presencia conectada y la velocidad incorporada. Veamos en qué consisten brevemente.

Una de las prácticas más frecuentes, y también una de las más buscadas, es la generación de *proximidades tecnologizadas*, esto es, esas formas de vulnerar la distancia geográfica y acercarse al otro, aunque sea simbólicamente. Y, ¿cómo se generan estas proximidades? O ¿qué elementos intervienen en estas formas de acercarse al otro? He identificado tres: la voz, el verse y el envío de regalos. Nuestros/as entrevistados/as han hecho referencia a la voz, una voz que invita a la cercanía, que simula un "estar juntos", que produce esa sensación de compartir un mismo espacio, de proximidad. *"Al escuchar la voz es como si estuvieras ahí mismo"*, explica uno de nuestros entrevistados. La voz, a partir de su tonalidad, de su timbre, de su intensidad, te permite leer entre líneas y detectar aquellas palabras no dichas pero sí sentidas. Escuchar al/a la otro/a genera seguridad y tranquilidad, porque a partir de su voz uno/a sabe que el/la otro/a está vivo/a.

La imagen, representada en la posibilidad de *verse*, ya sea a través de la WebCam, o a partir de fotografías y vídeos compartidos. Los cambios físicos que nos afectan a todos/as, y cuya evidencia se demoraba antes en el tiempo, son ahora visibles y compartidos a tiempo real pudiendo, de este modo, tener un acceso a una imagen actualizada del/de la otro/a. Nietos/as que crecen frente a sus abuelos/as, hijos/as que muestran sus aprendizajes a sus padres y madres, embarazos exhibidos a familiares y amigos/as, presentaciones de recién nacidos, cambios en el hogar que son mostrados, viajes y descubrimientos que son compartidos, celebraciones colectivas y encuentros familiares virtuales, etc., son sólo algunos ejemplos de las diferentes prácticas puestas en juego por nuestros/as entrevistados/as para ver al/a la otro/a y, de esta forma, sentirse cerca.

Por último, la práctica del envío de regalos y paquetes, que también contribuye a la generación de proximidades: por un lado, porque en la toma de decisiones sobre lo que se envía, está presente el/la otro/a, ya que se piensa en lo que le gusta, necesita, desea; por otro lado, esos envíos de ida y vuelta son una forma de mostrar y compartir el espacio donde uno vive, así como sus hábitos, costumbres y nuevas prácticas. Estos objetos son, además, tangibles, de manera que se pueden tocar y mostrar y, de este modo, materializar la presencia del/de la otro/a.

El segundo elemento que caracteriza este *(con)vivir transnacional* es la presencia conectada; esto es, esa forma de hacerse presente cuando las personas están físicamente distantes (Licoppe, 2004). Esta

presencia conectada es posible por la existencia de un patrón continuo de interacciones e intercambios que posibilitan las TIC (Licoppe y Smoreda, 2005). Y, ¿cómo se articula esta presencia conectada? Las dos prácticas identificadas, y que nos permiten ejemplificarla, han estado tradicionalmente vinculadas a la presencia física, presencia física que las TIC han puesto entre paréntesis. Me refiero al ejercicio de la cotidianeidad y al cuidado transnacional.

Si previamente la cotidianeidad se vinculaba directamente a ese compartir la vida diaria, en la actualidad la cotidianeidad puede ser igualmente compartida de mano de las TIC, a partir de esa facilidad por el intercambio y la comunicación. Lo cotidiano, esto es, lo relativo a la salud, al estado de ánimo, a la economía familiar, a la situación laboral, a la alimentación, etc. es compartido también de forma frecuente. Estas conversaciones sobre lo cotidiano, que permiten estar al corriente de la vida del/de la otro/a, contribuyen de forma importante a la generación de una sensación de continuidad entre las vidas propias y las de esos/as otros/as con los/as que mantenemos contacto.

Por otro lado, el cuidado que se ejerce de manera transnacional es un excelente ejemplo de cómo es posible seguir siendo familia a pesar de la distancia geográfica. De los diferentes tipos de apoyo y cuidado identificados en nuestros/as entrevistados/as, es quizás el apoyo afectivo y emocional, expresado como un "estar en contacto", el que ilustra de manera más clara cómo se cuida desde la distancia. Supervisar la toma de medicamentos o las tareas del colegio, conversar sobre el estado de ánimo o las preocupaciones, atender a las posibles necesidades y demandas, etc. son algunos ejemplos de cómo, a través de una llamada telefónica, se puede ser padre o madre, hijo o hija, etc.

El tercer y último elemento que caracteriza a este *(con)vivir* de manera transnacional es la velocidad, o más bien, lo que he denominado la seducción por la velocidad. La velocidad, que impregna a los intercambios mediados por TIC, es valorada positivamente, y no sólo por la rapidez con la que circulan las noticias o los materiales audiovisuales, sino también porque la velocidad permite que aquello que es pensado, sentido o hecho, pueda ser compartido de forma inmediata a su ocurrencia. Inmediatez en dar noticias y en recibir respuestas. Inmediatez que fortalece esa sensación de estar compartiendo la vida cotidiana, creando a su vez un fuerte vínculo con aquel/la con el/la que nos comunicamos.

Como vemos, los elementos y prácticas nombradas como estrategias puestas en funcionamiento para construir formas de estar juntos/as, no discurren de forma autónoma o paralela. A pesar de haberlos presentado por separado, describiendo y dando cuenta de cada uno de ellos con sus características propias, no es sino la comprensión de ellos de forma conjunta y entrelazada la que me ha permitido caracterizar ese *(con)vivir transnacional.* La importancia de tender puentes que acerquen y aproximen a las personas queridas, así como de construir presencias conectadas que den continuidad al ser familia, al ser amigo/a, al ser miembro de una comunidad, etc.; el poder compartir la vida cotidiana, estar al tanto del otro y brindarle apoyo afectivo, poder compartir lo que se piensa y siente, las buenas y malas noticias, de manera inmediata, rápida y veloz, etc., son sólo algunos ejemplos de prácticas que, en mayor o menor medida, se llevan a cabo para estar sin estar y hacerse presente; maneras de seguir formando parte de la vida del/de la otro/a y que el/la otro/a participe en la vida propia.

Este *(con)vivir* de manera *transnacional* entre los múltiples polos de relación genera, a su vez, una experiencia de vivir simultáneamente entre un lugar y otro. Simultaneidad que no significa vivir en un lugar o en otro, como se acostumbra a formular, sino que consiste más bien en un pivotar entre aquellos lugares con los que se mantiene una relación vincular. Entiendo que la imagen del entredós sociocultural

ilustra esta experiencia de simultaneidad, de pertenencia a dos o más espacios, sin que el vínculo con uno sea excluyente del vínculo con el otro. En el *entredós sociocultural* se da un emplazamiento que se constituye mutuamente (Santamaría, 2004), donde todo lo que se hace, se vive y se siente en un lugar, nos hace y deshace también en el otro. Uno/a es migrante en destino, pero también lo es en el origen; uno es padre en destino, pero también es hijo en origen; una es esposa y madre en origen, pero también es trabajadora en destino.

Todos estos elementos y prácticas denotan que no se da una ruptura radical entre lo que se es en un lugar, y lo que se es en otro, sino que somos y ejercemos múltiples roles en distintos lugares de manera simultánea. Esta noción de simultaneidad, de multiplicidad identitaria y de interacción entre distintos roles sociales revelan que más que hablar de quiebres radicales o de pertenencias particulares y exclusivas, deberíamos hablar de articulaciones; articulaciones que nos constituyen como personas imbricadas en contextos socioculturales distintos, sí, pero que nos conforman de manera híbrida, pudiendo desarrollar actividades, vínculos y pertenencias de manera simultánea con todos aquellos lugares que forman parte de nuestros *quehaceres* y *sentires* cotidianos.

De todos modos, situaciones que se constituyen a partir de ser y actuar en dos o más lugares afectan a la forma en que vivimos. Y es en este sentido que en mi trabajo he identificado ciertas tensiones que se derivan de la confrontación entre las lógicas de la presencialidad y la virtualidad, así como aquellas que se desprenden de esos otros efectos no deseados del uso de TIC. Algunas de las formas de relación como, por ejemplo, el ejercicio del cuidado, se han basado tradicionalmente en lógicas de presencialidad y co-presencia física. Aunque el uso de TIC ha participado en la emergencia de otras formas de cuidado desde la distancia, éstas no son sólo vistas como posibilidad, sino que también son generadoras de malestar y disonancia: la renuncia a la crianza de los hijos (donde la maternidad es entendida como algo "natural"), el no-reconocimiento de aquello que se hace desde la distancia como cuidado (como decía una de nuestras entrevistadas: "yo no cuido, yo me comunico"), así como la estigmatización a la que se ven sujetas/sometidas algunas madres, a las que se les tacha de *madres que abandonan* (frente al *varón viajero y aventurero*, como apunta Pedone (2008)), son algunos ejemplos de la dureza que acompaña a estas movilidades migratorias.

Por otro lado, el propio ejercicio del trabajo afectivo, entendido como forma de resolver estas tensiones y malestares, es significado también como agotador. El supuesto tiempo de estar simplemente con los tuyos, hacer familia, dar cariño, que cada uno/a de nosotros/as pone en práctica al llegar a casa, y que hacemos de una forma más o menos natural, se transmuta para nuestros/as entrevistados/as en un tiempo de trabajo afectivo y emocional, que requiere de un tiempo a planificar, para el que sacar horas, recursos y agenda. Un tiempo al que dedicarse, en el que sentir y gestionar emociones, trabajarlas y expresarlas con intensidad, es lo que explicaría la sensación de agotamiento y desbordamiento percibida en muchas entrevistas.

En cuanto a los efectos no deseados, y tal y como hemos visto a lo largo del trabajo, las TIC han contribuido a la generación de espacios de intercambio donde las comunicaciones son más económicas y sencillas. Pero justamente la aparición de la posibilidad de comunicación ha traído consigo un aumento en las expectativas de contacto. Es decir, si existe la posibilidad de comunicarse, ¿por qué no hacerlo? Y si no se hace, ¿cómo se interpreta? Esta misma posibilidad de establecer contactos cotidianos y/o frecuentes ha generado a su vez una moralización de las relaciones (en el sentido de una regulación de los roles ejercidos en la distancia) así como cierta obligación en el contacto (Baldassar, 2008). Nuestras

comunicaciones y contactos responden a nuestros deseos y necesidades, sí, pero también a aquello que se considera que debe hacerse o no, a lo que significa que es ser buen hijo o buen padre, o al intento de restar preocupación al otro y proporcionarle seguridad. La "cara" de la conexión del migrante con su lugar de origen, como herramienta facilitadora, puede también convertirse en una "cruz", en el sentido que contribuye a la posibilidad de ser localizado, controlado y vigilado desde lejos (Baldassar, Baldock y Wilding, 2007; Horst, 2006)

Frente al discurso de la *movilidad* que parece caracterizar a nuestra sociedad contemporánea, he encontrado que, en lo que al colectivo migrante se refiere, emergen en la actualidad múltiples cortapisas políticas, legales y socioculturales que acotan sus movimientos, cuestionando a su vez la idea planteada con anterioridad del/de la migrante conectado/a. Políticas de extranjería restrictivas y centradas básicamente en el control de fronteras y que limitan un libre transitar, así como las estrategias y políticas de integración que proponen la asunción de unas prácticas socioculturales al tiempo que exigen la renuncia a las propias, son algunos ejemplos de estas cortapisas a las que hago referencia. Sirva como ilustración de esto, la actual ley de reagrupación familiar, que lejos de facilitar estos procesos de reagrupación, establecen limitaciones, restricciones y condicionantes significativos para contener la llegada, la permanencia así como la integración de los/as migrantes y sus familias (La Spina, 2009), negándoles un derecho fundamental como es el *vivir en familia*. Pareciera que *ser y hacer* familia en la distancia es posible gracias a las TIC, pero siempre que los/as abuelos/as, padres y madres e hijos/as queden en origen y no tengan la intención de querer reagruparse y *ser y hacer* familia junto al/a la otro/a.

Estas contradicciones entre lo que la teoría propone y cómo ésta se materializa en políticas y prácticas sociales dan cuenta de la necesidad de identificar esas *barreras no visibles*, o que pasan más desapercibidas, que limitan la libre circulación de personas. Y cuando hablo de libre circulación de personas, no sólo me refiero a las limitaciones legales, económicas, políticas y territoriales, sino también a las que conciernen a nuestras formas de entender al/a la otro/a migrante, al ejercicio de roles y a las estigmatizaciones que se derivan de su regulación, a la consideración de las nuevas formas de organización social, como pueden ser las familias transnacionales, etc. La experiencia migrante, tal y como he intentado mostrar en mi trabajo, evidencia que es necesario resignificar cuestiones como la proximidad y la distancia, el cuidado y el papel de la familia así como desafiar los roles más tradicionales. Es por ello que al final de mi trabajo recupero la propuesta de John Urry (2000) respecto a la necesidad de realizar un *giro hacia la movilidad,* es decir, un giro que permita abordar los contextos móviles contemporáneos de acuerdo con construcciones y categorías móviles, y no estáticas como hemos estado haciendo hasta el momento.

He comenzado haciendo referencia a la publicidad y acabaré haciendo también referencia a ella. La cara amable del papel de las tecnologías en las relaciones que los/as migrantes establecen con sus seres queridos queda recogido en este tipo de publicidad, pero con dificultad se ajusta a esos *haceres y sentires* que nuestros/as entrevistados/as nos han relatado, o a otros productos audiovisuales y documentales donde nos muestran una realidad del vivir transnacional más dura y no tan positiva. Si nos quedáramos con esa cara amable, esa que nuestros/as propios/as entrevistados/as explican como "suavizadora de la distancia", nos estaríamos quedando, bajo mi punto de vista, con una imagen muy superficial y tremendamente positiva de lo que son las relaciones a distancia. Lejos de esto, he intentado recoger en este trabajo esos aspectos quizás menos visibles del vivir transnacional, pero que como he intentado mostrar, están presentes y configuran el ser migrante, así como ser padre o madre, hijo o hija, hermano/a y amigo/a en la distancia.

Referencias

Baldassar, Loretta (2008). Missing Kin and Longing to be Together: Emotions and the Construction of Co-presence in Transnational Relationships. *Journal of Intercultural Studies, 29*(3), 247-266.

Baldassar, Loretta, Baldock, Cora V., & Wilding, Raelene. (2007). *Families Caring Across Borders. Migration, Ageing and Transnational Caregiving*. New York: Palgrave MacMillan.

Bauman, Zygmunt (1998). *Globalització. Les conseqüències humanes*. Barcelona: Edicions de la Universitat Oberta de Catalunya. Pòrtic, 2001.

Castells, Manuel (1997). *La era de la información. Vol. I. La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

Diminescu, Dana. (2008). The connected migrant: an epistemological manifesto. *Social Science Information, 47*, 565-579.

Hannerz, Ulf (1996). *Conexiones transnacionales. Cultura, gentes, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

Harvey, David (1998). *La condición de la postmodernidad.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Horst, Heather A. (2006). The blessings and burdens of communication: cell phones in Jamaican transnational social fields. *Global Networks*, *6* (2), 143-159.

La Spina, Encarnación (2009). *La configuración legal de las familias migrantes: criterios de composición versus imposición.* Comunicación presentada en las II Jornadas Mediterráneo Migrante (MEDIMIGRA). Universidad de Murcia, 21-23 de octubre.

Licoppe, Christian (2004). "Connected presence": the emergence of a new repertoire for managing social relationships in a changing Communications technoscape. *Environment and Planning D: Society and Space, 22*(1), 135-156.

Licoppe, Christian & Smoreda, Zbigniew. (2005). Are social networks technologically embedded? How networks are changing today with changes in communication technology. *Social Networks, 27*, 317-335.

Pedone, Claudia (2008). "Varones aventureros" vs. "Madres que abandonan": Reconstrucción de las relaciones familiares a partir de la migración ecuatoriana. *REMHU. Revista interdisciplinar da Mobilidade Humana, 30*, 45-64.

Romano, Javier & Santamaría, Enrique. (2010). Despensar la "inmigración" (O un intento de conocer mejor las movilidades y alteraciones sociales contemporáneas). *Athenea Digital, 18*, 17-29. Extraído el 20 de julio de 2010 de http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/740/524

Santamaría, Enrique (2004). Migració sociològica: cap a un (re)coneixement dels migrants com a actors socials. *Àmbits (de Política i Societat), 30*, 54-58.

Urry, John (2000). *Sociology beyond societies: mobilities for the twenty-first century*. London: Routledge.

Wimmer, Andreas & Glick Schiller, Nina. (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *International Migration Review,* 37(3), 576-610.

Formato de citación

Apellidos, Nombre (2010). "Te escuchas aquí al lado"Usos de las tecnologías de la información y la comunicación en contextos migratorios transnacionales. *Athenea Digital*, 19, 239-248. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/787.

SOME RIGHTS RESERVED

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia

Agendas, encuadres y discursos en los noticiarios televisivos españoles durante la crisis del Prestige

Agendas, frames and discourses in the Spanish TV newscasts during the Prestige Oil Spill Crisis

Miguel Vicente-Mariño

Universidad de Valladolid

mvicentem@yahoo.es

Resumen

En noviembre de 2002, el Prestige lanzó un SOS con el que comenzaba uno de los mayores desastres medioambientales de la historia europea. Los vertidos desembocaron en una crisis política y una considerable confrontación social. En este trabajo analizo la cobertura periodística de cuatro cadenas españolas de televisión. Combinando un análisis de contenido cuantitativo con un análisis del discurso, presento la agenda de cada medio, perfilando un mapa de las estrategias corporativas y periodísticas de cada operador. Las crisis se muestran como periodos que aceleran las rutinas de producción periodística, agudizando las fortalezas y las debilidades del periodismo actual. Los resultados subrayan la excesiva relevancia atribuida a las conexiones en directo, la prioridad otorgada a las cifras y el creciente peso de la imagen, mientras las crisis se convierten en oportunidades estratégicas para las cadenas, que pueden replantearse su posición en el mercado.

Palabras clave: Agendas periodísticas; Encuadres noticiosos; Prestige; Noticiarios televisivos.

Abstract

On November 2002, the oil tank Prestige sent an SOS that soon became the starting point of one of the main environmental disasters in Europe. The oil spills lead into both a political crisis and a social confrontation. This article analyses the crisis' coverage of four Spanish TV channels. By means of a quantitative content analysis and a discourse analysis, each channel's agenda is rebuilt, mapping the corporate and informative strategies of each TV station. Crises are presented as periods when news production routines become accelerated, highlighting both the strengths and the weaknesses of daily journalism. Results underline the excessive salience attributed to live coverage, the obsession for quantifying news' dimensions and the growing relevance attributed to the image, while crises are presented as strategic opportunities for TV channels in order to rethink their position in the market.

Keywords: *Media agendas; News frames; Prestige; TV newscasts.*

Introducción

El 13 de noviembre de 2002, el naufragio del Prestige, un petrolero cargado con 77.000 toneladas de fuel oil, hacía saltar todas las alarmas en el litoral atlántico. Seis días después, el hundimiento del buque supuso el comienzo de unos vertidos que se han convertido en una de las mayores catástrofes ecológicas de Europa. Las consecuencias medioambientales han sido objeto de diversas evaluaciones en los últimos años, mientras el debate sobre la pertinencia de las decisiones adoptadas durante la gestión de la crisis sigue abierto.

El letal efecto sobre el ecosistema marino compartió protagonismo con procesos sociales y políticos de gran relevancia, marcados por una elevada confrontación ideológica en la esfera pública y por una activa respuesta ciudadana. Asimismo, las consecuencias económicas y sociales sobre un tejido productivo volcado, de forma predominante, en los recursos marinos añadieron un notable componente dramático y una proximidad emocional que encumbraron a la crisis del Prestige al primer puesto de la agenda informativa de 2002. Galicia, tradicionalmente alejada de los centros de decisión política en España, se convirtió en el epicentro de la información: un escenario propicio, por lo tanto, para identificar las tendencias dominantes en el periodismo contemporáneo. Entre mareas negras y blancas, los medios libraron su particular competición por la información y por la audiencia.

Una composición poliédrica en la que intervienen simultáneamente diversos factores convierten a esta crisis en un caso paradigmático, de relevancia para la comunidad científica contemporánea. Estas páginas pretenden explicar mejor una de esas múltiples caras: la cobertura televisiva. La información que aparece en los noticiarios televisivos proporciona datos interesantes sobre los medios de comunicación, pero también transmite un retrato, con variables grados de distorsión, de nuestro entorno. Esta imagen resulta, sin duda, un reflejo que debemos conocer para comprender mejor el engranaje de las sociedades actuales.

Objeto de estudio y metodología

El objeto de estudio de esta investigación es la información emitida por cuatro cadenas de televisión (TVE1, TV3, Antena 3 y Telecinco) sobre la crisis del Prestige. Conservando ese objetivo siempre en mente, he renunciado a la evaluación de las decisiones, técnicas o políticas, tomadas durante el periodo seleccionado. En su lugar, mi contribución se limita al análisis de parte de la producción mediática: es en este espacio donde su validez puede resultar más útil desde un punto de vista científico. El abordaje metodológico se compone de una combinación entre análisis de contenido cuantitativo y un estudio sobre los discursos periodísticos dominantes que escenificaron las cadenas durante la crisis.

En primer lugar, completé un protocolo de análisis de contenido cuantitativo compuesto por 47 variables que fue aplicado a las 453 piezas informativas en las que se hacía referencia al Prestige. El periodo analizado comenzaba el 13 de noviembre y finalizaba el 23 de febrero, seleccionándose dos noticiarios por cadena de cada una de las 15 semanas que componían la muestra. En segundo término, se identificaron tanto a 1470 personajes en las noticias como a las 783 declaraciones emitidas, ampliando el protocolo en 12 y en 23 variables, respectivamente. Finalmente, y haciendo uso de las transcripciones de todos los materiales y del programa Atlas.ti para el análisis de textos y de imágenes, se completó un abordaje cualitativo que permitió ilustrar los principales temas y las aproximaciones periodísticas dominantes acerca de la crisis.

Resultados: Estrategias editoriales

El primer apartado de los resultados se centra en la presentación de aquellos rasgos que definen la cobertura completada por las cuatro cadenas analizadas: cada una construyó su propio discurso durante un amplio margen de tiempo, priorizando unos temas en sus agendas y apostando por unos encuadres noticiosos diferenciados.

Durante la crisis, *Telediario* 2 (TVE1) fue la apuesta más clásica de la parrilla de noticiarios, con una puesta en escena sobria y sin apenas espacio para la innovación. El modelo de conducción en solitario, unido a una realización volcada sobre el presentador, imprime al espacio un tono personalista con una estética anclada en referentes televisivos tradicionales. Su liderazgo en audiencia fue indiscutible durante todo el siglo XX, pero la creciente apertura del mercado televisivo acabó por pasar factura al canal estatal. En este sentido, la crisis del Prestige supuso para este noticiario una dura prueba. Su cobertura fue objeto de duras críticas por parte de la oposición política y de los movimientos sociales (Nunca Máis) surgidos como respuesta a la gestión de los vertidos.

La aproximación informativa fue correcta en términos formales, con un estilo sobrio centrado en la enunciación de los hechos y con un escaso margen para la difusión de opiniones personales. Nos encontramos con un volumen de información considerable, que se mantiene a lo largo del tiempo y que intenta transmitir una visión equilibrada de la realidad entre visiones positivas y negativas. Sin embargo, tras esa correcta apariencia formal se esconde un proceso de selección sesgado, en el que las posiciones gubernamentales ocuparon un espacio muy superior a las voces críticas. La exposición neutral de noticias que hacen referencia a las medidas paliativas del desastre puede estar justificada en términos informativos, pero esta apreciación se derrumba al no ofrecer un espacio similar para las opiniones discordantes. La selección informativa primó los aspectos positivos, silenciando a grupos ciudadanos contrarios a la gestión política y completando una visión muy cercana a los intereses gubernamentales.

La cadena pública redujo la cantidad de información sobre el terreno al recurrir a sus abundantes recursos en otras zonas. Este intento de ampliación del alcance territorial, siendo una medida que puede contribuir a ofrecer una aproximación más interesante, acabó por descompensar la producción informativa. Parece claro que, al menos en este tema concreto, el foco informativo estaba localizado en el Noroeste peninsular y los intentos por desplazarlo afectaron a la estructura general de la cobertura.

Telenotícies Vespre (TV3) mostró durante la crisis un comportamiento ejemplar en lo que a su equilibrio formal se refiere. Este noticiario se convierte en un gran ejemplo del esfuerzo por respetar la armonía en la difusión de noticias televisivas. Partiendo de un ritmo veloz de presentación, se establece un turno alternativo de intervenciones entre los conductores que marca una pauta estable y reconocible para la audiencia. Esta vocación de mesura se expande también a los contenidos periodísticos: a pesar de ser un espacio de vocación y difusión autonómica, el alcance de las piezas emitidas combina, de igual modo, la actualidad estatal e internacional. Un espacio de gran formato, con casi una hora de duración, se traduce en una mayor presencia de temas y en la posibilidad de alcanzar un mayor grado de profundidad.

La crisis del Prestige fue un acontecimiento de primera plana durante los dos meses posteriores al naufragio del petrolero, si bien su irrupción en la agenda no supuso un desequilibrio en el conjunto de la oferta informativa del medio, ya que siempre se optó por destinar un tiempo amplio, pero no excesivo, al tratamiento del desastre y de sus consecuencias. La propuesta es clásica, al priorizar la información política al margen de su alcance territorial: la presencia de los líderes políticos es constante y el debate ideológico se presenta como uno de los principales aspectos, dotando de gran presencia al encuadre noticioso del conflicto en clave política.

Los informativos de TV3 salvaron su menor disponibilidad de recursos ampliando el espectro de los puntos de vista incluidos en el relato periodístico. Las voces críticas encontraron un espacio en igualdad de condiciones que las posiciones gubernamentales y el recurso a la opinión de los expertos contó con un foro propio, sin caer en el monopolio de declaraciones de las fuentes oficiales. En este sentido, la distribución de los tiempos de pantalla intentó respetar siempre ese equilibrio entre partes que se echa de menos en otras cadenas.

Las limitaciones del dispositivo de enviados especiales se compensaron mediante una ampliación de la duración de las noticias, que alcanzaban un nivel analítico más profundo que en emisoras estatales, y mediante la búsqueda de fuentes alternativas, ilustrando con argumentos las diferencias entre la versión oficial y las no autorizadas. La posición adoptada por TV3 fue siempre beligerante con la gestión protagonizada por los Gobiernos español y gallego, ofreciendo a su audiencia un periodismo de vigilancia y, en ocasiones puntuales, de crítica abierta al poder político.

Antena 3 Noticias 2 es el noticiario que otorga mayor protagonismo a su conductor principal, ya que Matías Prats ejerce de polo de atracción para la audiencia. Su dominio no es puesto en duda en ningún momento, y su posición de liderazgo ante el resto de conductores auxiliares con los que comparte escena resulta evidente. En un nivel más amplio, la apuesta estética que proponía esta cadena en 2002 apelaba a valores clásicos del periodismo, como la transparencia o el trabajo en equipo, con un plató muy iluminado que trasmitía una mayor calidez. Por lo que respecta al contenido, el noticiario combina una exposición formalmente seria de las noticias con unos contenidos visuales que tienden hacia la búsqueda del impacto. El gran protagonismo de las noticias blandas se traduce en una clara división en dos partes del programa: mientras que la información política y económica ocupa los primeros minutos, el segundo apartado se centra en informaciones que siguen criterios de selección mucho más laxos. Si a esto le sumamos la intencionada entonación empleada por el conductor y por varios redactores, nos encontramos con la aproximación más sensacionalista disponible en las pantallas españolas de la época.

Todas estas decisiones, que pueden ser objeto de crítica desde planteamientos tradicionales del periodismo, conseguían atraer un creciente número de telespectadores en 2002: se intuía un histórico cambio de tendencias en la audiencia española, completado apenas dos temporadas después, cuando Antena 3 arrebató el liderazgo a TVE1 por primera vez en la historia.

El accidente del Prestige recibió una gran atención inicial durante los primeros momentos, marcados por una mayor crudeza visual y emotiva, para desinflarse bruscamente en 2003. La curva de atención mediática devuelve siempre niveles inferiores a sus dos competidoras a escala estatal. El asunto permaneció en los primeros compases del noticiario durante noviembre y diciembre, pero no se mostró interés por prolongar la atención en el tiempo. La tendencia a la información en directo y la búsqueda de empatía con los afectados fueron los rasgos principales de una cobertura en la que predominaron las fuentes procedentes de una esfera política que resultaba tanto más atractiva cuanto mayor fuese el grado de enfrentamiento. Con su peculiar estilo periodístico, intentaron en todo momento generar emoción y sobrecogimiento en su audiencia. Para ello, recurrieron a los vecinos y a los marineros de las zonas afectadas, haciendo lo posible por retransmitir su desesperación o su indignación. El encuadre noticioso del interés humano se activó con mayor frecuencia que otros dispositivos periodísticos, sin prestar apenas atención a los movimientos ciudadanos de protesta.

Finalmente, *Informativos Telecinco 20:30* se enfrenta a la crisis con un planteamiento novedoso, lanzando una decidida apuesta estratégica por la renovación no sólo del formato del noticiario sino también de su propia imagen como servicio informativo. En su intento por sacudirse los estereotipos de frivolidad y ligereza que se había ganado durante su primera década de emisiones, la información debía ser la punta de lanza. Así, se pone en escena un noticiario donde numerosos factores, desde la iluminación hasta el empleo de los recursos técnicos, invitan a pensar en un relato informativo mucho más riguroso. Sus semejanzas con TV3 en el ritmo se completan con un diseño más vivo y diáfano, con el fin de alejarse también de sus dos competidoras en el ruedo estatal. La decisión de adelantar su emisión media hora es otra señal más de su deseo de diferenciación, al mismo tiempo que consigue abrir la puerta a un interesante juego de estrategias de programación que se desplegará con mucha más intensidad en las temporadas posteriores (Monclús, Belen y Vicente-Mariño, Miguel, 2009). Se trata de un modelo equilibrado en su composición interna que pretende ofrecer una nueva alternativa. Los resultados de estos cambios no fueron inmediatos en Telecinco, pero con el paso de los años su oferta ha ido encontrando su sitio, siendo crucial en este proceso la transformación periodística que supuso la cobertura de la crisis del Prestige.

La estrategia diseñada por Telecinco carece de precedentes en la historia televisiva española. En un contexto de dura competencia, Telecinco realiza una apuesta arriesgada y se apropia, informativamente hablando, de la catástrofe. Todos sus activos se vuelcan sobre el desastre para ofrecer la cobertura más profunda y completa posible, mientras se renuncia por completo a la diversidad temática que continúa presidiendo la agenda de acontecimientos noticiosos. En este sentido, cabe interrogarse acerca de la propia concepción del noticiario televisivo: si consideramos que la función principal de este formato es ofrecer un resumen equilibrado de la actualidad informativa, Telecinco no alcanzó este objetivo; si, por el contrario, nuestro objeto de estudio se limita a la cobertura de un hecho noticioso puntual, como la crisis del Prestige, su tratamiento resulta más que correcto.

Sin embargo, sería un error equiparar alegremente cantidad con calidad. Telecinco ofreció, sin ningún lugar a dudas, la mayor cantidad de información, pero, ¿hizo lo mismo en términos de calidad informativa? La decisión de no limitar el espacio para informar sobre la crisis permite, evidentemente, hacerse eco de muchos más hechos, causas y consecuencias y también facilita el acceso de un mayor número de voces en el discurso informativo de la cadena. Así, el predominio de fuentes institucionales que se percibe en el resto de cadenas se atenúa en esta cadena y, además, el espacio para las opiniones discordantes aumenta, incrementando la imagen de pluralismo que debería estar siempre presente en cualquier medio de comunicación. Sólo es preciso comparar las agendas de cada medio para comprobar las diferencias en cuanto a las temáticas tratadas y al número de protagonistas involucrados en el relato diario de los acontecimientos. En general, podemos afirmar que la cantidad de información será uno de los factores que haga posible la calidad y la profundidad informativa.

El abuso, no obstante, conlleva una serie de riesgos que afectan al posicionamiento editorial. El grado de implicación de Telecinco está fuera de toda duda, pero es precisamente esa proximidad la que, poco a poco, hizo virar su discurso hacia posiciones abiertamente enfrentadas a las oficiales. El hecho de apoyar o de criticar a las autoridades no es más que una decisión editorial, pero el factor de riesgo apunta a que esa posición influya en la selección informativa y sesgue la línea editorial. Telecinco intentó mantener el equilibrio entre informaciones que reforzasen la acción gubernamental y noticias que la pusiesen en entredicho, pero nuestros resultados evidencian que esta cadena privada adoptó una posición predominantemente crítica con las decisiones de los Gobiernos central y autonómico. De hecho,

la atención prestada a opiniones contrarias a la gestión de la crisis acabó convirtiendo al operador en protagonista de la propia cobertura.

Si bien es cierto que los índices de audiencia no recogen una mejoría sustancial del noticiario a lo largo del periodo analizado, la repercusión simbólica de su posicionamiento le sirvió para adquirir una imagen pública de informativos con voz propia e independencia, dejando atrás los fantasmas que acompañaron a la cadena desde sus primeros pasos y lanzándola a la competencia directa con otras cadenas de alcance estatal.

Resultados: La cobertura periodística de situaciones de crisis

En el segundo apartado del capítulo de hallazgos, enumero algunos de los rasgos dominantes en la cobertura televisiva de episodios críticos, prestando especial atención a su relación con procesos sociales y económicos de mayor calado.

Una crisis es siempre una oportunidad estratégica para cualquier organización. Así, una cadena de televisión se enfrenta ante el reto de tomar una de las diversas rutas periodísticas que se abren diariamente. En esta ocasión, Telecinco aprovechó para virar diametralmente su foco informativo, mientras que el resto de competidoras adoptaron una postura más conservadora y no se involucraron con la misma intensidad. Sin embargo, y a la luz de los datos acumulados durante el análisis, las similitudes son mayores a las diferencias.

En primer lugar, las crisis producen un evidente efecto de aceleración en las rutinas productivas de los medios. Consecuentemente, no es posible sostener que la irrupción de un episodio crítico, por intenso que sea, derive en una modificación sustancial de las prácticas profesionales. Pero sí que podemos afirmar que, ante cualquier situación de desestabilización crítica o catastrófica, los hábitos periodísticos experimentan una notable dinamización: rasgos definitorios de la información actual (inmediatez, disponibilidad de material audiovisual…) aumentan su relevancia cuando el hecho sobre el que se informa es una crisis.

También es cierto que, tras unas primeras horas de desconcierto generalizado, las redacciones reaccionan y se plantean el dispositivo periodístico necesario para ofrecer una información de calidad, proporcionando unos recursos superiores a los habitualmente disponibles. Los periodistas de más peso para el equipo de edición se desplazan hasta el lugar de los hechos e intentan coordinarse con el personal de la delegación local para preparar el abordaje informativo. Estos criterios deberán ser estudiados en profundidad para profundizar en el conocimiento de la producción informativa, profundizando en una línea de investigación (Tuchman, Gaye, 1978) que se encuentra un tanto abandonada en las últimas décadas.

En segundo término, la mejora de los medios y las vías de transporte ha reducido sensiblemente el tiempo necesario para llegar al lugar de la noticia, y la evolución tecnológica permite la emisión televisiva desde cualquier punto del planeta, por lo que el aterrizaje en el escenario de la información sólo depende del momento en el que se tome la decisión y de la disponibilidad de los recursos técnicos y humanos necesarios para alcanzar tal punto. Como resultado de estas nuevas posibilidades técnicas, la emisión en directo ha experimentado un encumbramiento generalizado que, paradójicamente, se traduce en una

evidente pérdida de profundidad informativa en las crónicas. Los noticiarios analizados están plagados de intervenciones en directo que no proporcionan más valor a la crónica que el hecho de que la audiencia pueda comprobar que el equipo de periodistas realmente se encuentra presente en el lugar de los hechos. En este sentido, sería conveniente un replanteamiento editorial de las funciones de las conexiones en directo en los noticiarios: la precipitación que acompaña a la información de última hora suele ser una fuente de imprecisiones que podría ahorrarse.

En tercera instancia, la información televisiva durante una crisis tiende hacia un exceso de compartimentación de los asuntos noticiosos. El diseño del guión del noticiario intenta diferenciar claramente algunos temas dominantes, sobre los que se actualiza la información sin buscar conexiones mutuas. En la crisis del Prestige se observa una distribución hermética entre piezas centradas en el balance de daños y en las tareas de limpieza, reportajes en clave intimista narrando las desgracias de afectados o las heroicas intervenciones de los voluntarios, y las crónicas políticas marcadas por el enfrentamiento partidario. Los encuadres noticiosos (Entman, Robert, 1993; Semetko, Holly y Valkenburg, Peter, 2000) resultaban evidentes, reproduciendo una secuencia con escasas modificaciones durante el periodo estudiado y que apunta hacia un tratamiento ritual de la información. De este modo, las claves interpretativas están claras para informadores, protagonistas y audiencia, pero no contribuyen a transmitir una visión ajustada de la compleja realidad social sobre la que se informa.

En cuarto lugar, el periodismo televisivo basado en las declaraciones sigue siendo un modelo dominante. Este rasgo es aún más evidente cuando se emiten noticias políticas. El rol que asumen la redacción es el de mero reconstructor del debate a partir de breves fragmentos que pretenden resumir intervenciones mucho más amplias. La obsesión por lanzar titulares a la opinión pública acaba traduciéndose en un discurso quebrado y en una imagen desenfocada. La clase política es responsable de este retrato, si bien las rutinas profesionales del periodismo también ejercen una evidente influencia en el deterioro del debate público televisado.

En este mismo sentido, el predominio de las fuentes institucionales fue común a todas las cadenas durante la crisis, si bien es cierto que el espacio cedido a personajes anónimos ejerció un interesante contrapunto. La repercusión de la catástrofe medioambiental en la vida humana era evidente y la tendencia hacia la personalización excesiva se convirtió en un recurso sencillo para los periodistas, que se centraron en las historias cotidianas para completar crónicas con un carácter intencionadamente emotivo. En consecuencia, los líderes políticos son los rostros más frecuentes en las pantallas, pero muchos ciudadanos anónimos comparten protagonismo.

Quinto, es importante señalar el papel secundario jugado por las cuestiones medioambientales en comparación con el impacto socioeconómico del desastre. Prestar atención a la frágil situación que sufren las personas afectadas por los vertidos no justifica la escasa conciencia medioambiental mostrada por los noticiarios españoles. En una época que sitúa a la sostenibilidad como una palabra clave en el plano discursivo, los medios prestan una atención tangencial a estas cuestiones, siendo preciso reclamar un replanteamiento del abordaje periodístico sobre el medio ambiente.

Esta decisión, sin embargo, requeriría apostar por modelos alternativos de explicar los acontecimientos diarios. Unos modelos que deberían hacerse eco de la complejidad que preside la realidad social. Muchos críticos afirmarán rotundamente que la televisión no está capacitada para asumir esos retos, pero son numerosos los ejemplos de buen periodismo audiovisual que pueden demostrar el prejuicio

sobre el que se asienta esa afirmación. Si bien es cierto que las dinámicas productivas del ecosistema mediático actual no estimulan la interpretación y la construcción de esquemas complejos de atribución causal, no es menos verdad que a lo largo de la cobertura del Prestige se acumulan buenos ejemplos de identificación causal, de establecimiento de conexiones entre decisiones estructurales y resultados personales… Por completar, en resumen, un periodismo en televisión de mayor calidad.

Finalmente, la creciente frecuencia con la que ciertos acontecimientos reciben un tratamiento catastrófico o crítico por parte de los medios hace necesaria la elaboración de protocolos de actuación profesional, que permitan optimizar los recursos disponibles, ofrecer una cobertura apropiada y mantener el orden en el conjunto de la producción periodística. A la luz de los noticiarios analizados, no parece que ese grado de previsión esté presente en las estrategias de las cadenas españolas de televisión, por mucho que sus responsables sean conscientes de que la capacidad de anticipación es una de las claves del éxito para cualquier institución.

Conclusión

Me encantaría pensar que esta investigación nunca más se pudiese replicar con otro caso empírico: sería la mejor prueba de que los seres humanos hemos aprendido a respetar a nuestro medio ambiente. La historia nos devuelve, sin embargo, una nefasta realidad con una sucesión periódica de accidentes de este tipo. La prueba la tenemos en el reciente vertido en el Golfo de México, que ha bañado de petróleo las costas estadounidenses. Las dudas sobre si el Prestige ha supuesto una ocasión para la reflexión y el aprendizaje son más que razonables, tanto en el ámbito de la información televisiva como en muchos otros aspectos de la gestión pública...

La crisis del Prestige nos ha servido como un caso válido para profundizar en las coberturas periodísticas de las cadenas de televisión. La investigación sobre el contenido mediático es imprescindible para conocer mejor los procesos de construcción colectiva de significados, pero es sólo una parte: muchas otras aproximaciones son todavía precisas para conocer el verdadero peso que ejerce este contenido sobre los productores y sobre los receptores de la información.

Referencias

Entman, Robert (1993). Framing. Toward Clarification of a Fractured Paradigm. *Journal of Communication 43*(4), 51-58

Monclús, Belén y Vicente-Mariño, Miguel (2009). La influencia de la competencia en las estrategias de programación de noticiarios televisivos en España. En José Javier Marzal, Andreu Casero y Francisco Javier Gómez (eds.). *Tendencias del periodismo audiovisual en la era del espectáculo*. (pp. 49-65). Madrid: Ediciones de las Ciencias Sociales

Semetko, Holly y Valkenburg, Peter (2000). Framing European politics: A content analysis of press and television news. *Journal of Communication, 50* (2), 93-109.

Tuchman, Gaye (1978). *Making News: A Study in the Construction of Reality.* London, New York: Free Press.

Formato de citación

Vicente-Mariño, Miguel (2010). Agendas, encuadres y discursos en los noticiarios televisivos españoles durante la crisis del Prestige. *Athenea Digital*, 19, 249-257. Disponible en http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/785.

Este texto está protegido por una licencia *Creative Commons*.

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

Reconocimiento: Debe reconocer y citar al autor original.
No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.
Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

Resumen de licencia - Texto completo de la licencia