RAMÓN MÁIZ
COMPILADOR

O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)

(e i)

CONSELLO DA CULTURA
GALEGA

ensaio e investigación

O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)

Edita

© CONSELLO DA CULTURA GALEGA, 2012
Pazo de Raxoi · 2º andar · Praza do Obradoiro
15705 · Santiago de Compostela
T 981 957 202 · F 981 957 205
correo@consellodacultura.org
www.consellodacultura.org

Proxecto gráfico

Imago Mundi Deseño

Imaxe da cuberta

Xaime Quessada. Fragmento de *Signografía I*. 1983
Técnica mixta sobre tea. 100 x 75 cm
Pazo fortaleza de Vilamarín
Cortesía de María Jesús Blanco

Imprime

Alva Gráfica

Depósito Legal: C 1150-2012

ISBN 978-84-92923-34-2

RAMÓN MÁIZ
COMPILADOR

O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)

CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA

ensaio & investigación

A José Antonio Fernández de Rota (1940-2010)

In memoriam

Presentación

A relevancia da cultura para a construción dunha idea de Galicia foi no pasado e segue a ser no presente unha ferramenta esencial. De feito, a propia existencia do Consello da Cultura Galega ten os seus alicerces nese recoñecemento, por parte dos redactores do Estatuto de autonomía de Galicia de 1980, da necesidade de «preservar os valores culturais do pobo galego». Este mandato fundacional nunca foi desatendido pola institución desde os seus primeiros pasos en 1983. Pero alén de desenvolver cumpridamente esta obriga, o Consello debe promover debates e reflexións sobre o propio concepto de cultura e a súa adaptación aos tempos que corren. Porque resulta claro que a idea de cultura non pode entenderse dunha forma estática e atemporal, senón en diálogo constante coas tendencias profundas que marcan os rumbos da sociedade actual. A cultura é un inmenso contedor de linguaxes e valores, símbolos e códigos no que as nosas vidas atopan sentido e significado, pero as paredes dese contedor son porosas e ao seu través flúe auga en delambas as direccións, acollendo préstamos externos e proxectando cara a fóra valores propios.

Esta concepción aberta e dinámica da cultura foi o punto de partida para desenvolver esta iniciativa que, desde 2006, forma parte da actividade periódica de debate e difusión cultural que se practica no seo do Consello da Cultura Galega. O seu responsable e orientador foi quen agora figura tamén como compilador deste volume, o profesor Ramón Máiz, membro do Plenario da institución e coordinador da Sección de Filosofía e Pensamento, en quen debo personalizar a miña gratitude polo traballo feito e pola aposta intelectual que deitou neste empeño. O título e formato da actividade, *O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)*, reflicte de forma ben acaída esta idea de pluralidade, que tamén foi artellada durante as sesións realizadas durante estes cinco anos, nos que tivo lugar un

fecundo debate entre os nosos convidados e un selecto elenco de asistentes que participaron neste ciclo, lendo previamente os textos remitidos por cada un dos conferenciantes e logo animando un longo debate con intervencións que, se ben ficaron gravadas, infelizmente non puideron ser incorporadas a esta publicación pola evidente razón de que se volvería pouco manexable.

Os textos que o lector vai atopar neste volume constitúen, no meu ver, unha contribución moi sólida e orixinal ao debate actual sobre o papel da cultura nas sociedades democráticas occidentais, pois son moi plurais as achegas recollidas e moi diversas as olladas con que se analizan os problemas. A influencia dos medios de comunicación, como a Internet e a chamada «societas digitalis», as relacións da cultura coa arte, coa filosofía e coa ciencia, o peso da cultura na configuración das comunidades nacionais e, nomeadamente, os problemas que hoxe se formulan arredor da construción da cidadanía, da revisión dos valores da democracia e da aparición de novos movementos sociais foron obxecto de análises elaboradas por expertos e académicos procedentes de prestixiosas universidades e centros de investigación de Europa e de América. Para o Consello da Cultura Galega foi unha excelente oportunidade que este selecto panel de conferenciantes participase no ciclo *O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)* porque permitiu confrontar posicións, fomentar o diálogo intercultural e, de paso, fortalecer a vocación da institución como un laboratorio de ideas e un lugar para o debate.

Este libro reúne textos elaborados e debatidos en sesións periódicas que se desenvolveron nos locais do Consello durante máis de catro anos. A súa edición en formato de libro vai permitir dispor de valiosos materiais para pensar e planear a cultura galega, e as políticas públicas que a desenvolvan, con perspectiva comparada e con apoio en experiencias moi diversas. Foi o que se tamén pretendeu facer cos *Foros de debate* lanzados no ano 2008 con motivo das vodas de prata do Consello –dos que aquí se recolle boa parte dos relatorios do foro «Cultura e política: debates contemporáneos»– e que logo continuou coa *Reflexión estratéxica sobre a cultura galega*, elaborada durante o ano 2010 e editada no ano 2011. Coa publicación deste libro damos cabo a este proceso de reflexión sobre os grandes problemas da cultura no pensamento actual. Isto non quere dicir que

estas iniciativas se deteñan ou sexan canceladas. Pola contra, novas xeiras están a comezar e confío en que, dentro duns poucos anos, outro fardel de textos e debates como os aquí recollidos poidan de novo saír a lume e contribuír ao pensar e construír a cultura galega en diálogo coas grandes correntes do pensamento actual.

Ramón Villares

Presidente do Consello da Cultura Galega

Limiar

Ramón Máiz

O(S) SENTIDO(S) DA(S) CULTURA(S)

«No mundo de hoxe as persoas e as cousas están cada vez mais fóra de lugar»

J. Clifford

A cultura é un sistema de sentido e significado, un *sistema significante* (Williams 1981: 216) que, por expresalo nos coñecidos termos de Clifford Geertz, constitúe a «arañeira» de sentido que tecemos e sobre a que habitamos os seres humanos (Geertz 1973), o conxunto dos marcos de significación nos que vivimos e formamos as nosas conviccións e comportamentos, as nosas identidades e solidariedades. Este sistema fornecedor de sentido está composto por un complexo abano de actitudes, crenzas e prácticas mediante o que os grupos sociais comprenden, crean, transmiten e estruturan as súas vidas colectivamente (Parekh 2005: 218). No seu nivel máis fundamental, a cultura consiste en linguaxe: sintaxe, gramática, vocabularios, etc. que serven para describir o mundo e mesmo para crealo, para facermos cousas con palabras. Pero, como xa Mijail Batjin nos aprendeu, toda linguaxe está diferenciada social e ideoloxicamente (heteroglosia) e os contidos connotativos nin son enteiramente autónomos (dialóxica) nin están dados dunha vez e para sempre. A partir de aí desenvólvese a creativa, infinita e conflitiva variedade dos mitos, os símbolos, os relatos e memorias colectivas, pero tamén das linguaxes corporais, os hábitos, as crenzas, así como os valores e os códigos morais.

Agora ben, na Modernidade a idea de cultura formulouse de xeito ben dispar da man dunha dicotomía semántico-conceptual debedora da tensión filosófica maior entre Ilustración e Romanticismo (cadro 1). Por unha parte, no ideal da Ilustración, a cultura equivalía a Civilización, isto é, un corpo de valores, mitos e símbolos articulados arredor da gran narrativa do Progreso e da Universalidade, da Ciencia e da técnica, do artificio contractual e da máquina (*ad instar horologii*). Velaí o desenvolvemento da metáfora da Luz (Iluminismo, *Aufklärung*, *Enlightment*, *Lumières*) da man dun ideal de liberdade como autonomía dos

individuos singulares que conforman a idea de pobo, colectivo declinado sempre en plural, e da idea cosmopolita duns principios universais de xustiza e de moral. Unha concepción holista universalista –unidade e uniformidade– fundamentaba así a homoxeneidade esencial do campo da civilización en canto monopolio da razón e da ciencia, ao tempo que fixaba as fronteiras entre Cultura e barbarie, progreso e atraso, metrópole e colonia.

Pola contra, na perspectiva do Romanticismo a cultura devirá o antónimo de civilización para pluralizarse na diversidade irreductible de culturas locais ou nacionais, na contextualización de cada individuo na súa específica comunidade de sentido e as particulares ideas de ben e eticidade de cada grupo humano.

CADRO 1. OS CAMPOS SEMÁNTICO-CONCEPTUAIS DA IDEA DE CULTURA NA ILUSTRACIÓN E NO ROMANTICISMO

ILUSTRACIÓN

- Razón
- Secularización
- Materialismo/Intereses
- Artificio/Contrato
- Máquina/Técnica
- Ciencia
- Universalismo
- Civilización
- Individuo
- Progreso
- Pobo
- Lei/Xustiza
- Moralidade
- Autonomía
- Consenso
- Cosmopolitismo
- Colonialismo

ROMANTICISMO

- Sensibilidade
- Misterio
- Paixóns
- Natureza
- Organismo/Vida
- Arte
- Particularismo
- Culturas
- Comunidade
- Finitude
- Nación
- Ideas de Ben
- Eticidade
- Autenticidade
- Conflito
- Nacionalismo
- Anticolonialismo

Fonte: elaboración propia (R. M.)

Neste caso, un ideal holista particularista que entende as culturas como totalidades discretas e internamente homoxéneas, plurais e mesmo conflitivas cara ao exterior reflíctese, da man do ideal da fidelidade á tradición, da autenticidade, do retorno á natureza, na conciencia tráxica da finitude, no deslinde de fronteiras insuperables entre «nós» e os «outros», o propio e o alleo.

Pois ben, será precisamente a asunción subxacente en ambas as dúas ideas de cultura –a saber: a compartida perspectiva *holista*, quer cosmopolita, quer nacional– a que será obxecto de crítica sistemática na contemporaneidade. En efecto, tanto no ámbito das artes como das ciencias sociais, a noción de cultura como unha totalidade orgánica, esencialmente cristalizada na historia, coherente no seu interior e nitidamente diferenciada cara ao exterior, amósase como insostible para dar conta da produción e circulación de sentido nun mundo «desmembrado» e «feito anacos», «de identidades flutuantes e conexións incertas» (Geertz 2000: 209).

Ante todo, porque as culturas non se configuran nunca como totalidades suturadas, coherentes e inmutables (*Volksgeist*), senón como conxuntos continxentes, fragmentarios e inconsistentes de prácticas e crenzas que evolucionan no tempo. As culturas resultan máis mutables e flexibles do que se adoitaba pensar, son «esencialmente mutables e lábiles» (Carrithers 1992: 18). É dicir, constitúen verdadeiros «documentos activos», «conglomerados de diferenzas fondas, radicais e refractarias a calquera forma de resumo» (Geertz 2000), procesos dinámicos e abertos de recreación e resignificación; en definitiva: «un continuo facerse e desfacerse» (Williams 1981: 75). De aí que a súa conceptualización como «sistemas de significado» non implique a postulación destas como mundos pechados, suturados e non contraditorios de sentido, pois, por dicilo con Edmund Leach, as culturas son sempre, dun xeito ou doutro, «accidentes na historia».

Pero é que, ademais, ese esquivo conxunto de actitudes, crenzas e prácticas no que as culturas consisten resultan polémicas, contraditorias no seu interior, pois son sempre plurais en interpretacións e susceptibles de diversas lecturas, versións e énfases. Toda cultura fala con diversidade de voces, é un fluído proceso de interpretacións antagónicas, unha polifonía que non unha monodía, escenario de conflitos e contestacións constantes, «unha urda de diferenzas e similitudes ordenadas só de xeito moi parcial» (Geertz 2000).

As culturas, por outra parte, non son sistemas de significación illados ou, por dicilo con Lévi-Strauss, «non están nunca soas», ata o punto de que «a diversidade resulta menos debida ao illamento que as relacións que nos vinculan» (Lévi-Strauss 1962). Cada cultura singular constitúe un permanente diálogo e intercambio, de contornas imprecisas, entre «subculturas, *insiders e outsiders*, e faccións diversas» (Clifford 1988: 46). Ao intervir de xeito crecente nun mundo globalizado os seres humanos somos sempre en diversos graos «inauténticos», estamos sempre atrapados *entre culturas*, implicados simultaneamente, certo que en proporción diversa, en varias delas. Por iso as fronteiras culturais non son valados nítidos entre o interior e o exterior, entre «nós» e «os outros», entre o propio e o alleo. A porosidade das *fronteiras culturais*, como nos recordou Barth, constitúe o reverso do carácter histórico, conxuntural, transitorio e non primordial das identidades colectivas. De aí tamén a nova natureza da viaxe, en rigor *constitutiva* de significado cultural, alén do seu entendemento clásico como mero vehículo de espallamento, transmisión ou descubrimento (Clifford 1997: 14).

A resultados de todo iso, a pertenza a unha comunidade cultural concreta non é algo unívoco, admite gran variación e non resulta homoxénea por natureza: algúns membros comparten máis crenzas que os demais, outros son máis heterodoxos nas súas interpretacións, todos posúen xerarquías e solapamentos identitarios múltiples e específicos (Parekh 2000: 148).

Por conseguinte, se todas as culturas inclúen crenzas e valores diversos e en conflito ou polo menos en tensión, e son procesos abertos de creación e recreación, non hai razón *a priori* para asumir simplemente que toda cultura na súa totalidade teña valor de seu a salvo de xuízo crítico: ábrese a posibilidade de esculca das crenzas indefendibles nas culturas maioritarias tanto como nas minoritarias. Pero esta constatación remítenos alén da lóxica da autenticidade, da fidelidade á tradición e o respecto cego a un canon de pureza prístina, pero tamén máis aló de etnocentrismos supostamente «universalizables», ao indeclinable pluralismo, á avaliación crítica, á deliberación e á toma de decisións sempre contestables (Geertz 1973). Tanto a inexistencia dun criterio único universal como a superación de estándares puramente particularistas de autoevaluación demandan un horizonte complexo e sempre inconcluso de permanente tensión avaliativa *Thick and Thin*, isto é, entre valores globais compartidos e valores específicos grupais ou comunitarios (Walzer 1994).

Este concepto de cultura, reformulado desde a radical continxencia e en completo afastamento de calquera esencialismo, non dispensa, así e todo, do valor que as identidades colectivas e os referentes culturais posúen para a cidadanía do noso tempo. Como ten subliñado alguén tan pouco dado a efusións colectivas como Terry Eagleton, «só hai unha cousa peor que ter unha identidade: non ter ningunha» (Eagleton 2000: 66). Os seres humanos posúen un interese fundamental na continuación e na participación creativa nas súas prácticas e crenzas culturais porque: 1) forma parte dunha cultura subministrar o contexto desde o que acceder ao mundo, realizar eleccións e tomar decisións; 2) a pertenza a unha comunidade cultural constitúe parte do ideal de vida boa compartida, da vida que paga a pena vivir; 3) o apoio dunha comunidade cultural preséntase como catalizador dos bens comúns do autorrespecto e da dignidade; 4) a xustiza, incluída a xustiza igualitaria, non pode ser «neutral» culturalmente, pois posúe un compoñente de sentido, mediado polas culturas ás que se aplica.

Agora ben, como queira que as persoas teñen interese en desenvolverse individualmente, as culturas presentan unha tensión endémica coa autonomía e a liberdade dos seres humanos. Pero se se acepta isto, como fai Taylor en *The Sources of the Self* (Taylor 1980), vólvese precisa unha revisión das súas coñecidas teses primeiras de apoio xenérico á «supervivencia cultural», sostidas no célebre debate *O multiculturalismo e as políticas do recoñecemento* (Taylor 1992). Mesmo o concepto de *autenticidade* cultural se torna moi problemático, polo menos interpretado como fidelidade pasiva e acrítica ao canon hexemónico herdado da propia cultura, se temos en conta que non todo contexto de sentido fundamenta a autonomía individual nin o fai no mesmo grao.

Velaí razóns dabondas polas que a relación entre cultura e comunidade constitúe unha relación complexa; en concreto, as culturas non son congruentes con grupos de poboación e territorios dados e non resulta posible unha descrición indisputada, «obxectiva» da cultura dun grupo humano. O propio concepto de *comunidade cultural* ou grupo cultural devén así problemático e continxente: un conxunto de seres humanos pode compartir unha cultura, unha lingua, uns mitos e símbolos, outros, ademais, poden compartir unha relixión, outros unha etnicidade (grupo étnico, nación) común. Algúns poden manter raíces na propia cultura, pero perder os nós coa súa comunidade de orixe (inmigrantes ou

refuxiados) por razóns políticas ou económicas; ou ben á inversa, pódense manter vínculos comunitarios, pero rexeitar a «propia» cultura en razón dos termos en que vén formulada (patriarcalismo, tradicionalismo autoritario...). E sempre no seo dun proceso de cambio e negociación constante, de discontinuidade e ruptura que obriga a prescindirmos da noción de tempo continuo, correlato indispensable dunha imaxe reificada dos suxeitos colectivos. En suma, ningunha cultura é propiedade exclusiva dun grupo étnico, pobo ou nación; tampouco ningún grupo étnico, pobo ou nación posúe unha cultura de seu cristalizada, carente de ambigüidade e interpretacións plurais e contestadas.

Noutra orde de cousas, o carácter continxente, procesual, aberto, pluralista e mesmo conflitivo de toda cultura tradúcese na reformulación doutras fronteiras: entre Cultura de elite e cultura popular, por unha parte, entre Arte e cultura, por outra parte. Constitúe, en efecto, unha característica sobranceira da cultura moderna a incorporación da arte como sistema cultural, de tal xeito que os artistas adoitan traballar con signos que proceden de sistemas semióticos que se estenden ben máis alá do seu oficio e que son os que, por cabo, lle outorgan validez (Geertz 1983). A construción de códigos, de «sinais da arte» (ocasión, lugar, linguaxe, formato, etc.) que deslindan o que debe ser considerado artístico ou non artístico, constitúen formas sociais variables no seo das cales as practicas significativas, de dotación de sentido, se perciben e se estruturan en cada contexto social e histórico (Williams 1981). Agora ben, o característico da modernidade última ou posmodernidade, como subliña Clifford, reside precisamente na crecente porosidade e historicidade das fronteiras do auténtico e inauténtico, entre arte popular e arte superior (arte africana, pintura tahitiana), entre obxectos de arte e os artefactos (a «Fonte» de Duchamp, as botellas de Coca Cola de Beuys ou os botes da sopa Campbell de Warhol), e a obra de arte canónica debedora de xuízo estético canónico (Clifford 1998) (Gráfico 1).

Isto non ten por que traducirse na falta de criterio, no «tanto ten» do *anything goes*, senón que reclama unha apertura á deliberación e discusión sobre os criterios da man dun indeclinable pluralismo e radical contestabilidade. Pero, sobre todo, despraza a perspectiva da fidelidade á tradición, da concepción museística clásica do estático e coleccionable, pola apertura dinámica aos futuros culturais, polo recoñecemento, atento pero tamén crítico, do que sempre está a xurdir novo diante nosa.

GRÁFICO 1. O SISTEMA SIGNIFICANTE DAS CULTURAS E A ARTE
A POROSIDADE POSMODERNA DAS FRONTEIRAS DA AUTENTICIDADE

Fonte: James Clifford, *The Predicament of Culture* (1998)

Pois ben, na vontade de debullar criticamente esta esquiva pluralidade das significacións da cultura no noso tempo, desde diversas tradicións intelectuais, olladas persoais e disciplinas académicas, desenvolveuse no Consello da Cultura Galega o abano de seminarios *O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)*. O libro que o lector terma nas mans recolle a maioría dos textos presentados e discutidos devagar nas diferentes sesións realizadas nos últimos catro anos. Presentalos agora, recompilados nun volume conxunto, cremos que permitirá non só recuperar a plural riqueza das diferentes achegas, senón que mesmo nos permitirá decatar-nos dos sutís fíos argumentais que se entrecruzan e retoman en perspectivas moi

diversas. Mesmo servirá por riba para facilitar a un público máis amplo materiais que consideramos de interese para a reflexión persoal sobre tan capital dimensión, por constitutiva, das nosas vidas como seres en procura de sentido, de «terra firme» (aquela *Das feste Land* que procuraba Herder), nun mundo que nos sitúa unha e outra vez «fóra de lugar».

Cómpre, por último, agradecer aos autores e, de xeito moi especial, aos participantes nas sesións as súas achegas á discusión, así como o apaixonado ambiente de debate, á vez intenso e tolerante, no que se desenvolveu o seminario. Sen a súa activa presenza, curiosidade intelectual e dedicación, este ciclo non sería posible. O libro vai dedicado a un dos nosos máis entrañables participantes e tamén relator, o antropólogo José Antonio Fernández de Rota, que faleceu de xeito inesperado cando este ciclo estaba a concluír.

BIBLIOGRAFÍA

- EAGLETON, T.: *The Idea of Culture*, Londres, Blackwell, 2000.
- CARRITHERS, M.: *Why Humans have Cultures*, Oxford, OUP, 1992.
- CLIFFORD, J.: *The predicament of Culture*, Cambridge (Mass.), Harvard U. Press, 1988.
- CLIFFORD, J.: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge (Mass.), Harvard U. Press, 1997.
- GEERTZ, C.: *The Interpretation of cultures*, Nova York, Basic Books, 1973.
- GEERTZ, C.: *Local Knowledge*, Nova York, Basic Books, 1983.
- GEERTZ, C.: *Available Light*, Princeton, Princeton U. Press, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *La Pensée Sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- PAEKH, B.: *Rethinking Multiculturalism*, Londres, MacMillan, 2000.
- TAYLOR, CH.: *Multiculturalism and the politics of recognition*, Princeton, Princeton U. Press, 1980.
- TAYLOR, CH.: *Sources of the Self*, Cambridge, CUP, 1992.
- WALZER, M.: *Thick and Thin: moral argument at home and abroad*, Notre Dame, Notre Dame U. Press, 1994.
- WILLIAMS, R.: *Culture*, Londres, Collins, 1981.

ensaio & investigação

Índice

8 PRESENTACIÓN

12 LIMIAR

O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)

Ramón Máiz

27 O concepto de cultura na Antropoloxía contemporánea

José Antonio Fernández de Rota y Monter

59 Os estudos culturais: a Escola de Birmingham

Blanca Muñoz

113 A cultura, da Galaxia Gutenberg á Galaxia Internet

Darío Villanueva

135 A interdisciplinariade á luz da historia da ciencia: algúns exemplos tomados da física, a matemática, a medicina e as ciencias da terra

José Manuel Sánchez Ron

161 Recordar e esquecer

José Luis Villacañas Berlanga

187 Que é a ilustración?

Josep Ramoneda

203 A tolerancia como categoría ideolóxica

Slavoj Žižek

235 A obra de arte na era da «perogrullada» incesante

[*A reprendre depuis le debut*]

Fernando Castro Flórez

275 Sentir doutra maneira. Unha lección nietzscheana sobre a arte e a cultura

Alberto Ruiz de Samaniego

295 A cultura e o novo mundo novo

Isabel Pires de Lima

- 307 **Imaxe, palabra, saber: o educador contra o comunicador**
Rafael Argullol
- 317 **Identidades culturais e integración política: un mapa conceptual**
Rafael del Águila
- 347 **Tres nocións de pluralismo no espazo público**
Carlos Thiebaud
- 369 **Cultura, política e diversidade**
Fernando Vallespín
- 393 **Multiculturalismo sen cultura**
Anne Phillips
- 411 **Cidadanía global e dereito á diferenza: verbo de identidades, feminismo, globalización e multiculturalidade**
Amelia Valcárcel
- 433 **A articulación e os límites da metáfora**
Ernesto Laclau
- 463 **Sobre política. Discurso, xuízo, recoñecemento e don**
Alessandro Ferrara
- 483 **Política democrática e pluralismo agonista**
Chantal Mouffe
- 501 **A nación moderna: entidade política e comunidade cultural. Consecuencias e problemas actuais**
Anne-Marie Thiesse
- 517 **Que son os etnonacionalismos e os conflitos étnicos hoxe en América Latina?**
Natividad Gutiérrez Chong
- 535 **Tese sobre diversidade, identidade e globalización**
Héctor Díaz-Polanco

- 577 Os movementos sociais e a sociedade civil: de como os emerxentes conflitos sociais cuestionan as perspectivas adoptadas polas ciencias sociais
Donatella della Porta
- 605 A representación política ideal d@s cidadá(n)s en España, o Reino Unido, Polonia e Macedonia
Monica Threlfall
- 639 Orixe, apoxeo e ocaso dunha subcultura política territorial.
As rexións vermellas en Italia
Mario Caciagli
- 657 A cidadanía e o desafío ecolóxico
Andrew Dobson
- 673 O neohumanismo da non cidade
Félix Duque
- 697 Cidade e espazo posmodernos
Michel Maffesoli
- 705 CURRICULA

O CONCEPTO DE CULTURA NA ANTROPOLOXÍA CONTEMPORÁNEA

**José Antonio Fernández de Rota
y Monter**

Universidade da Coruña

Centro a miña atención nas reflexións actuais verbo do concepto de cultura de posturas que considero vangardistas, críticas e que abren novas perspectivas sobre o tema. O concepto de cultura forma parte integrante do eixe central dos debates nas principais secuencias da historia da Antropoloxía. É o fluír de interaccións continuas entre as formas de «representar e intervir», no sentido en que utiliza I. Hacking estes termos, o xogo dinámico entre a descrición teorizante das culturas e a súa maneira de achegarse a elas e actuar, o que configura e reconfigura este concepto. Trátase dunha disciplina de amplos horizontes e intensas críticas, especialmente sensible ás transformacións do mundo, vertixinosas nestes tempos, e que levaron nos últimos anos a unha exhaustiva e radical reformulación. Trátase dun caso especialmente significativo dada a crueza coa que foron criticados de raíz os presupostos e desenvolvementos da disciplina, rechamante tamén, por outra parte, dado o forte sentido de identidade disciplinar de moitos dos críticos, que formularon a súa reinvención da disciplina desde o punto de vista dun aproveitamento do mellor da tradición disciplinar, recreado ante novas circunstancias e obxectivos.

Desde o seu punto de partida no século XIX mestúranse dúas formas básicas de entender a cultura. Unha que nace ao abeiro do xurdimento dos nacionalismos (Herder) cun ton intensamente humanista, centrado na etnoloxía de Europa. Folcloristas e etnógrafos tradicionais describen un mundo configurado polo empedrado que forma unha pluralidade de culturas, tratando de descubrir a cultura dun pobo, fundamento e xustificación dunha nación manifestada obxectivamente por un conxunto de características definitorias. Outra nace dun empeño universalizante, como versión cultural do evolucionismo e un sabor máis científico. A cultura é atendida en singular como a manifestación dunha maneira de vivir e de actuar típica da especie humana, que a distingue con respecto ao comportamento animal. Estúdase a humanidade como un todo, tratando de reconstruír as características definitorias dos grandes períodos da evolución cultural a

partir dun conxunto de trazos definitorios. O catálogo de trazos culturais agrupa fenómenos en categorías válidas universalmente, definidas por un conxunto de propiedades. Cultura en singular e plural, como o título deste seminario.

Método comparativo e universalismo antropolóxico cultural fronte ao localismo rexional ou nacional. Atención a un substrato homoxéneo de toda a humanidade, fronte á peculiaridade do espírito de cada cultura. E, en ambos os casos, unha atención ao concepto de cultura distinta da consideración elitista do termo, acostumado en épocas anteriores, e duradeiro en diversas disciplinas.

AS UNIDADES CULTURAIS

Ambas as traxectorias provenientes do século XIX transfórmanse ante unha importante revolución metodolóxica que fai nacer a concepción actual da Antropoloxía cultural e social, fundada na estreita interacción entre a práctica do traballo de campo e a subseguinte memoria etnográfica. Fronte á óptica universalizante da Antropoloxía científica, Boas, contra os últimos anos do XIX, abandeira desde a Antropoloxía científica, pero con resonancias humanistas, a preocupación polo estudo particular das culturas, estudadas como unidades socioculturais, no que se entende que a arte e o estilo de vida característicos dun pobo só poden ser comprendidos mediante a análise das súas producións consideradas no seu conxunto.

A revolución malinowskiana encabeza o desenvolvemento do funcionalismo que se expande a partir da Antropoloxía Social británica. A cultura fai referencia a un universo limitado de ideas e costumes compartidos nunha sociedade entendida como un todo integrado de estruturas sociais que se autorreproducen. O xogo de relacións entre os elementos é a clave da súa explicación; non ten sentido pensar en trazo ningún considerado de forma illada. Cada unha das institucións sociais e as súas características definitorias poderíanse entender pola funcionalidade que levan a cabo no conxunto. Destacaranse, dentro de cada cultura, a coherencia interna, o carácter estable e repetitivo de moitos dos seus trazos en sociedades consideradas como frías ou de lenta historia, descritas en termos dunha profunda forza conservadora da tradición, con costumes compartidos no interior das fronteiras administrativas e coloniais. Criticamente dirá

Keesing: «Expresan orde, integración, éxtase e, dalgunha maneira, semellan agachar o conflito, a contradición, a forza hexemónica e ideolóxica dos símbolos compartidos e as institucións» (Keesing, 1994).

Para a súa comprensión xurdiu un método indispensable, o traballo de campo, co que o antropólogo se encerra no ambiente da cultura, para, dentro do propio sistema e en atención á totalidade, comprender en detalle o seu funcionamento. Os antropólogos, proclives ao estudo de sociedades primitivas –que foran clave para a súa interpretación analóxica das características das diferentes idades evolutivas da humanidade–, atopan novas e poderosas razóns para xustificar, como metodoloxía científica, a súa marcha a lugares exóticos. Representación e intervención refórzanse. Para aproveitar ao límite as posibilidades deste enfoque, cómpre atopar unidades culturais o máis illadas posible e, así mesmo, unidades homoxéneas e preferentemente de reducidas dimensións. O propio contraste e distancia cultural serán tamén de moita utilidade, ao sobrevalorar as peculiaridades da cultura estudada. Os antropólogos marchan cara a lugares recónditos. Non poucas veces serán illas as pequenas unidades elixidas nestes traballos –Illas Andamán, Illas Trobriand, Tikopia, etc.–, noutras, illadas tribos, na selva ou en zonas desérticas ou montañosas, presuntamente afastadas do influxo dominante do expansionismo europeo.

Todos estes aspectos fundacionais serán analizados en períodos posteriores con espírito crítico. Non obstante, o traballo de campo e as formulacións teóricas de gran sutileza desta época constitúen en todo caso un agudo revulsivo intelectual. A atención ao punto de vista do nativo ou o esforzo por expresar o seu mundo nos seus propios termos é, por si mesmo, un fito. O pouso relativista a nivel epistemolóxico e moral únese ao despregamento dunha disciplina cada vez máis crítica co eurocentrismo e a autocompracencia dos que se consideran artífices da civilización superior. A isto irase sumando o forte debate sobre a unidade ou pluralidade de racionalidades de ampla resonancia filosófica a partir da consideración do razoamento cultural xustificativo da bruxaría, oráculos e maxia, de Evans-Pritchard, no seu estudo dos Azande.

As teorías de corte funcionalista abriron a consideración dos obxectos e datos etnográficos a un marco relacional. O feito etnográfico, dirá Malinowski, é a relación. Desta maneira, a descrición etnográfica require unha intensa contextualización dos diversos elementos representados. A descrición convértese en

descrición densa. Malia o estatismo da súa crúa sincronía, malia a súa evocación dominante dun tempo estrutural, do tempo dunha repetición sen fin, os datos etnográficos aparecen dotados dunha notable intensidade explicativa, son datos que transparentan unha riqueza que traspasa a súa aparencia e que desobxectiva a súa ruda inmediatez.

DINAMIZACIÓN

Quedou reflectido, nesta primeira aproximación, o concepto de cultura encadrado nalgúns dos aspectos máis pronto criticados: a súa colocación en unidades homoxéneas e discretas e as súas características estables compartidas por un concreto grupo humano situado no seu propio territorio. A partir dos anos cincuenta, elabórase unha cada vez máis incisiva crítica da concepción estatizante dunha cultura compartida no seo de unidades sociais e territoriais. Ante todo, as pretendidas unidades culturais non forman unidades illadas. A interacción dos grupos humanos, en maior ou menor escala, é manifesta en todas as partes. Como dirá Lévi-Strauss (1961), «as sociedades humanas non están soas nunca; cando máis nos parece que están separadas, descubrimos que forman grupos ou conxuntos [...] que manteñen entre si contactos moi estreitos. E, xunto ás diferenzas debidas ao illamento, existen outras, tamén importantes, debidas á proximidade: desexo de opoñerse, de distinguirse, de adquirir unha personalidade propia [...]. Xa que logo, a diversidade das culturas humanas non nos debe inducir a unha observación diferenciada ou dividida. Esta diversidade é debida menos ao illamento dos grupos que ás relacións que os unen».

Este relativismo latente nos ambientes antropolóxicos no tocante á idea de unidade cultural ten un especial revulsivo dentro da propia concepción interna das culturas na obra de Edmund Leach *Sistemas políticos da Alta Birmania* (1954). Leach presenta aquí os grupos Kachin situados nunha dinámica pautada de movemento entre dous tipos polares, dúas representacións idealizadas da orde política. Unha, o sistema altamente centralizado, xerárquico, autocrático do Estado *Shan*; a outra, a política *Gumlao*, descentralizada, igualitaria, democrática. A meirande parte das comunidades atópanse a medio camiño entre ambas as dúas, nas chamadas formacións *Gumsa*. Estas últimas non son estáti-

cas, senón que están nun continuo cambio cara ao tipo *Shan* ou *Gumlao*. Mentres se moven nun ou noutro sentido, as súas incongruencias internas e contradicións fan que se manifesten, provocando contramovimentos impulsados polos intereses individuais, que, apelando a diversos valores, levan ao proceso de cambio cultural perseguindo os seus propios obxectivos.

Como conclusión, para Leach, por unha parte, toda sociedade real é un proceso no tempo. O cambio interno é perenne e inevitable, pero, ademais de todo isto, a realidade social non forma nunca un todo coherente, é, por natureza, fragmentaria e inconsistente. O sistema, por outra parte, é sempre unha ficción, «un como se», modelo do mundo, tanto para o actor como para o analista (Comaroff, 1992). As nocións culturais compartidas de Birmania non teñen para el un significado único nos dous sistemas políticos que enmarcan o continuo cambio dos sistemas de identidade do grupo. Leach argumenta xa que a organización social é máis fundamental que a cultural no campo da identidade colectiva: «a cultura subministra a forma, o vestido da situación social. Ata onde eu entendo, a situación cultural é un factor dado, é un produto e accidente da historia» (Leach, 1954). A unidade identitaria colectiva, que se chamou a partir dos anos sesenta etnicidade, non se apoiaría, xa que logo, na existencia dunha cultura compartida.

Este tipo de hipóteses chegará a unha formulación especialmente brillante, coñecida e influente, na introdución de Fredrik Barth á obra *Os grupos étnicos e as súas fronteiras: a organización social da diferenza cultural* (1970). Ao influxo claro e explícito da obra de Leach haille que sumar as influencias máis directas da súa formación no Departamento de Antropoloxía de Chicago, a través da Chicago School, e das orientacións seguidas por Goffman, que o sitúan dentro dun enfoque interactivo, transaccional e simbólico. Os grupos étnicos son entendidos, a partir do subtítulo, como un asunto da organización social da diferenza cultural. Isto supón que o foco de atención para o seu estudo debe centrarse sobre os límites e os procesos de recrutamento do grupo, máis que sobre o contido cultural que encerra. A atención aos procesos de mantemento de fronteiras mostra como se producen os grupos étnicos en concretas circunstancias históricas con particulares interaccións. Xa que logo, a súa identidade é en boa medida transitoria e non primordial. A continuidade das unidades étnicas depende do mantemento dun límite. Poden cambiar os aspectos culturais que marcan o lími-

te e transformarse as características dos seus membros e seguir mantendo o límite entre os grupos. A porosidade da fronteira e mesmo o fluxo de persoas dun lado ao outra desta non supón necesariamente a súa disolución. Si é necesaria unha estrutura de interacción que permita a persistencia dalgún tipo de diferenza cultural. A clave explicativa do grupo étnico apóiase na adscrición, e tamén autoadscrición, dos membros que, na medida en que se abraza e se actúa e se experimenta, fai a diferenza organizativa. As diferenzas culturais significativas para a etnicidade son aquelas que a xente utiliza para sinalar a diferenza e a fronteira e non as ideas do investigador no tocante ao que é autóctono e característico da cultura. Así, as características diacríticas –usadas e valoradas como diferenciadoras– poden ser vistas como arbitrarias, o que non fai esquecer os seus efectos sobre a construción das fronteiras. Por último, destaca o papel empresarial dos líderes que perseguen unha empresa política e que non reflicten simplemente unha expresión directa da ideoloxía do grupo ou da identidade cultural.

XIRO LINGÜÍSTICO E INTERPRETATIVO

Entrou en crise a visión tradicional. A partir de aquí a cavilación crítica pode ser sintetizada en dous camiños e as súas conexións posteriores. Un deles avanza sobre o campo dunha reformulación epistemolóxica que funda as novas ontoloxías culturais construídas con refinamento teórico. O outro presenta as inquietantes preguntas que a moral e a política proxectan sobre a práctica disciplinar.

O primeiro afástase de concepcións que considera positivistas ou da ciencia, nas que se asumen as potencialidades que brinda o chamado xiro lingüístico e os conseguíntes enfoques interpretativos; con el adquire o proceso de explicación da cultura novos mananciais de interno dinamismo. En definitiva, a cultura é interpretación. Os feitos, os datos, os materiais que se atopan no terreo son eles mesmos culturalmente mediados pola xente cuxa cultura imos explorar. Os datos –os feitos– están feitos e refeitos e, xa que logo, non se poden recoller como se fosen unha pedra que se envolve en cartóns e se envía ao noso país de orixe para ser analizados. O xiro interpretativo constitúe un profundo cambio de enfoque no movemento que vai desde unha forma substantiva de pensar ata outra relacional, vista como unha loita contra a obxectificación, contra a con-

versión de realidades humanas en obxectos inertes; un proceso de interiorización do estudo da cultura fronte á externalización empírica e obxectificante á que facía antes referencia.

En América, o xurdimento da Antropoloxía simbólica choca co desenvolvemento das concepcións do neoevolucionismo e o ecoloxismo cultural. Fronte á cultura como adaptación ás necesidades materiais, está a cultura entendida como negociación de significados. Un converso tan destacado como Marshall Sahlins, despois da súa etapa evolucionista e economicista, formula a súa nova concepción da cultura centrada no significado. Como destaca na súa obra *Culture and Practical Reason* (1976), a razón que presenta no libro está apoiada sobre o simbólico e significativo que é a calidade distintiva do home, non o que deba vivir nun mundo material, o que comparte con todos os organismos, senón o que el faga segundo un sistema significativo do seu propio enxeño. Así, o significado é a propiedade específica do obxecto antropolóxico. É a cultura a que constitúe a utilidade e a especificación da necesidade. Fronte ás tradicionais dicotomías nega sistematicamente o dualismo entre mente e materia e a clasificación das posturas en idealistas e materialistas: «O materialismo ten que ser unha forma de idealismo dado que é algo erróneo tamén» (Sahlins, 2002, p. 6). A construción do significado, o simbolismo, acompaña necesariamente todo o proceso cultural. A contradición en que a Antropoloxía viviu durante algún tempo parte do esquecemento de que «o simbolismo acompaña a determinación material do simbólico» (Sahlins, 2002, p. 44). Na idea sintética formulada por varios autores, os diferentes elementos que compoñen unha cultura son tan semióticos como materiais. A súa conversión, así formulada, sitúanos na calzada central do camiño epistemolóxico e ontolóxico.

O xiro interpretativo será impulsado tamén polo intento de superar os aspectos máis criticados do estruturalismo, sen perder o carácter central do significado que Lévi-Strauss reivindicou. A Antropoloxía británica xogará un relevante papel no desenvolvemento desa tendencia, en estreita relación coas novas teorías semánticas e de filosofía da linguaxe. A nova consideración semántica da linguaxe atende ao brillo da creatividade fronte ao sosego da rutina lingüística. Desta forma, o interese céntrase na máis profunda natureza da linguaxe, concibida como poder creativo de comunicación, como esforzo por expresar e comprender, como capacidade para dotar de significado o mundo. O xiro semántico

co orientado cara á acción e a creatividade do ser humano preocúpase sobre todo polo que G. Steiner chamará a capacidade de chegar a ser señor da linguaxe. É a maneira que teñen de utilizar a linguaxe os poetas, os namorados, os revolucionarios, cando logran forzar a linguaxe para conseguir o máximo de expresión e comunicación. Interésanos entender que o contexto e a circunstancia vital do suxeito, o aquí e agora nos que se produce a linguaxe, son parte integrante da propia linguaxe. É a atención á semántica do discurso, o discurso do conflito, da estratexia, dos puntuais acordos, sempre en transformación, en dinámico proceso. Como dirá S. Tyler:

A historia intelectual dos séculos XIX e XX é esencialmente unha crónica da *mathesis* do pensamento. O movemento cara á matematización comezado por Galileo culmina no século XX coa formalización da linguaxe, o vehículo mesmo do pensamento. Paradoxalmente, o momento do formalismo triunfante é, así mesmo, o momento do seu declive. Nunca como agora a pobreza intelectual do formalismo é tan claramente revelada nas baleiras formalizacións da linguaxe. Sobre e contra esta *mathesis* da linguaxe, eu argumento en favor dunha noción da linguaxe na que esta non sexa nin unha forma obxectiva nin un obxecto formal, senón un instrumento retórico que fai uso de formas obxectivas e obxectos formais, só co propósito de chegar a construír o mundo e non co interese dunha ciencia abstracta. O obxectivo do estudo da linguaxe é, xa que logo, non a explicación científica da linguaxe, senón a interpretación do pensamento e a cultura para os que a linguaxe é obxecto e vehículo (Tyler, 1978).

Desta forma, a linguaxe retorna ao seu propio contexto dos usos e comprensións da vida cotiá. A linguaxe recupera o seu esplendor ontolóxico. Se en etapas anteriores o paradigma lingüístico estruturalista conduciu a unha «lingüístificación» formal da Antropoloxía, agora asistimos a unha profunda «antropoloxización» da linguaxe. A linguaxe pasa a ser considerada como un instrumento da negociación e as estratexias sociais do significado.

Nos departamentos preocupados por estas novas inquietudes é obrigada a lectura de autores como E. Leach, M. Douglas e V. Turner. O desenvolvemento dos estudos verbo do ritual ou doutros grandes almacéns de símbolos, o concepto de límite, a preocupación pola retórica como fonte de comprensión da vida cultural, o descubrimento da lóxica interna que conecta os símbolos son

incorporados á formación intelectual do momento. Victor Turner sitúaos dentro das formas de análises especialmente dinámicas e centradas no estudo de procesos; o concepto de *performance* e a utilización do símil teatral forman parte das inquietudes dominantes dos seus últimos anos, ás que se sumará o concepto de antropoloxía da experiencia.

Clifford Geertz é posiblemente o antropólogo máis influente dos trinta últimos anos, especialmente nos Estados Unidos, onde impulsa un notable cambio de sentido na *mainstream*, reflectido na ponderación maioritaria da escola interpretativa nos departamentos máis influentes. A súa frase definitoria máis coñecida é a imaxe tomada de Weber que entende que o ser humano vive a súa vida sobre a arañeira do significado que el mesmo teceu (Geertz, 1973). Non son só os grandes almacéns de símbolos, é toda a vida cultural a que é entendida no seu carácter simbólico. O seu método evoca a metodoloxía dun filólogo, estuda as culturas como quen interpreta os antigos textos. Tomando a idea de Paul Ricoeur, a acción social pódese ler como un texto. A densa descrición etnográfica enténdese da mesma forma que un escrito que organiza e lle dá sentido aos diferentes elementos.

As súas teorías parecen abrirille novos horizontes á tradición americana iniciada por Boas e Kroeber. Para moitos é visto como unha intensificación boasiana da Antropoloxía americanista. Dentro desa tradición de marcado sabor humanista, a preocupación filosófica tivera unha clara presenza, cun influxo frecuente do pragmatismo norteamericano e de certos autores da familia fenomenolóxica. Con Geertz, a presenza das inquietudes filosóficas faise especialmente patente cun peso significativo da tradición interpretativa, desde Weber e Parsons ata os filósofos hermenéuticos coetáneos¹. A súa atención á organización textual da Etnografía, a importancia das referencias hermenéuticas e literarias abren un camiño que será trillado, discutido e prolongado en novas direccións, nalgúns dos seus máis destacados discípulos. O que si ten que quedar claro é que o seu obxectivo central é a acción social, a actuación significativa dos seres humanos. O seu propósito é comprender outra forma de vida cultural, mirando por enriba do ombro dos actores (Ortner, 1997). A súa preocupación céntrase en des-

¹ Unha das súas últimas obras, *Available Light* (2000), (Geertz, 2002), recolle algunhas das súas inquietudes filosóficas e algúns dos seus autores preferidos.

cubrir as formas polas que os grupos humanos tratan de darlles sentido ás súas vidas. O recurso ao texto permítelle unha mediación científica na súa arte hermenéutica, ao atender ás pautas culturais, un corpus que se pensa que ten relación estable cun contexto e que permite comprender os procesos creativos que fan significativos os obxectos e accións. A Etnografía cobra, a partir das súas hipóteses, un posto dominante ao longo de todo o proceso de investigación. Pretende xeneralizar non a partir dos datos, senón a través do exemplo.

PRACTICE

As inquietudes morais e políticas empezan a ter un novo e decisivo predicamento tamén entre autores que se moven con claridade no seo da escola interpretativista. A tradición marxiana, reformulada, volve accesibles as súas posturas críticas aos que antes se negaban a aceptar unha ontoloxía vista como excesivamente dicotómica. A partir de aquí, os vieiros da moral e a política de tendencia marxiana e a epistemoloxía reflexiva entrelázanse en múltiples combinacións.

O significado así entendido é eminentemente dinámico e versátil e implica directamente na investigación o suxeito activo e creativo. A invención representada paradigmaticamente en tropos como a metáfora convértese en desafío no estudo da cultura. A preocupación teórica dominante trata de combinar a estrutura ou o sistema coa acción humana (Ortner, 2006). Como mediadores entre o un ou o outro estarán o *habitus* (P. Bourdieu), os dramas cosmolóxicos (M. Sahlins) ou a dobre estruturación (A. Giddens).

A partir deste turbulento proceso, o concepto de cultura, dificilmente definible, pero necesario, semella evocar a negación do que noutros tempos significou. Negación dialéctica, que se nega a si mesma. Vexamos o esforzo de J. Comaroff por expresalo, que serve de resumo ao que dixemos:

A cultura non é meramente unha orde abstracta de signos ou relacións entre signos. Nin é a simple suma de prácticas habituais. Non é nin pura linguaxe nin pura fala, non constitúe nunca un sistema pechado ou enteiramente coherente. Pola contra: a cultura sempre contén dentro de si mensaxes, imaxes e accións polivalentes e potencialmente contestables, é, en breve, un conxunto de significantes en acción, significantes asemade

materiais e simbólicos, sociais e estéticos, historicamente situados e historicamente despregados e, dentro deles, hai momentos estreitamente integrados con cosmovisións explícitas e outros que poden ser duramente contestados nun conxunto de contraideoloxías e subculturas; mentres que outros poden chegar a ser máis ou menos imprecisos, evanescentes e indeterminados no seu valor e significado (Comaroff, 1992).

Indicabamos antes como o xiro dos anos sesenta no estudo da identidade supoñía desprazar o tema da atención explicativa da etnicidade, do polo cultural ao polo das dinámicas sociais que organizaban a cultura. Agora movémonos nun grao máis elevado no esforzo por desesencializar a nosa idea de cultura. Así entendida, a propia cultura é un elemento impulsor de diversidade, tensión e estratexia, e deste xeito podemos afirmar que «a cultura é o espazo semántico no que os seres humanos se constrúen e representan a si mesmos e aos outros e, xa que logo, ás súas sociedades e ás súas historias» (Comaroff, 1992).

A cultura, así reformulada, cobra un papel de coprotagonista na organización da diversidade, da fragmentación, da identidade e de estereotipos fundadores que non se confunden coa cultura. Pero, ademais de todo isto, a dinámica identitaria da etnicidade non só vive na cultura e organiza cultura, senón que crea cultura e se esforza, na media das súas posibilidades, por facela compartida; entramos así de cheo na atención ao concepto de poder. O poder non é algo que está por encima ou fóra da cultura, senón que poder e cultura son inseparables, é unha calidade intrínseca da sociedade e a cultura, a súa capacidade determinante. «Se nós vemos a cultura –como moitos antropólogos fan agora– non como unha zona de significados compartidos, senón como unha zona de desacordo e contestación [...], a etnicidade convértese, necesariamente, no estudo da cultura como política» (Verdery, 1994).

REFACENDO A ANTROPOLOXÍA

O antropólogo dos anos setenta e oitenta enfrontábase a un problema que concentra un notable conxunto de dificultades que debe resolver. A Antropoloxía Cultural perde o seu obxecto de estudo tradicional baseado na recollida de investigación e a análise da vida cultural dos chamados pobos primitivos. Hoxe

difícilmente se atopan pobos illados da industria e do mercado occidentais. Sexan as súas características unhas ou outras, ningún espírito crítico se atrevería a chamalos primitivos e os antropólogos están convencidos de que non o son.

Na época posterior á independencia das colonias exprésase, en forma de indignada protesta, unha especial sensibilidade ante a ferinte relación asimétrica entre occidentais e xentes de países considerados subdesenvolvidos, dentro da que o traballo investigador do antropólogo, que os utilizou como obxecto de estudo, pasa a ser visto como un exemplo paradigmático. Fronte a estas prácticas do pasado, cal debe ser a tarefa do antropólogo no mundo actual? Ten sentido a Antropoloxía sen un compromiso moral e político coas xentes que se estudan? Como pode contribuír o antropólogo á mellora dunhas circunstancias inxustas que adoita coñecer tan de preto?

O espírito de maio do sesenta e oito inflúe con notable profundidade na universidade norteamericana e con forza reduplicada polas protestas contra a Guerra de Vietnam. Non esquezamos que este manancial de reflexión e crítica brota no seo da nación máis rica e poderosa do mundo, o que a dota de especial conflictividade e relevancia. E non esquezamos tampouco que a meirande parte dos americanos que non son inmigrantes son descendentes próximos deles.

Unha obra representativa e sintetizadora de moitas inquietudes neste momento será o volume colectivo *Reinventing Anthropology* (1972). É, ante todo, unha chamada, un manifesto, que pregunta que é o que debe facer un antropólogo e cal é o papel da Antropoloxía con respecto aos problemas do mundo contemporáneo. Non será necesario reformular o contido da disciplina de raíz? Presididos por unha forte inquietude moral e política e pola necesidade de autocriticar e reorientar o quefacer antropológico, hai en realidade unha importante diversidade de teorías. A crise epistemolóxica básica que encarna esta obra é a necesidade de considerar que a tarefa científica non pode seguir sendo vista como politicamente neutra. Os seus obxectivos, directrices, a selección e prioridade de temas de investigación, a existencia dun compromiso con aqueles cos que se fai o traballo de campo supoñen unha crítica fronte á imaxe dunha ciencia imparcial e á actitude do antropólogo comprometido exclusivamente coa procura neutra dunha pura obxectividade científica. Os autores que participan nela séntanse e reúnen para analizar a necesidade de reformular a fondo o que están a facer, desde un punto de vista máis comprometido. Resulta impres-

cindible situar os estudos etnográficos tradicionais dentro dos procesos históricos e no marco do sistema mundial contemporáneo. Un e outro teñen a súa presenza nos pequenos mundos que estuda o antropólogo. Temos, xa que logo, unha diferenza epistemolóxica. Radicalizouse a reflexividade, hai tamén un cambio nos principios morais e políticos, cunha actitude consciente e crítica da situación do antropólogo.

O *WRITING*. COMO SE CONSTRÚE O SIGNIFICADO?

É todo o mundo intelectual o que xira con intensidade nunha situación histórica que algúns definiron como posmoderna. A Antropoloxía norteamericana é unha das disciplinas en que o novo movemento produce unha xeral conmoción. A obra colectiva *Writing Culture*, publicada en 1986, xoga un papel de novo manifesto, acompañada por varias publicacións de éxito. A palabra «posmoderno» esperta simpatías e entusiasmos por un lado e rexeitamentos viscerais por outro lado. O movemento difuso, heteroxéneo e descentrado é evocado polos seus simpatizantes, actualmente tan só como un momento carismático que achegou novas preguntas e suxestións e conmocionou o mundo da cultura. É unha palabra coa que non se identifican, pero que seguirá a ser utilizada contra certos intelectuais e sectores difusos de opinión, e que se converterá en bandeira de combate e desprestixio en ambientes opositores. A Filosofía norteamericana e a Epistemoloxía de Ciencias Sociais atravesan tamén un proceso de fragmentación e de innovación. A Filosofía centroeuropea e especialmente algúns autores —sobre todo franceses— leranse con avidez. A etiqueta de postestruturalismo será ben aceptada por certos sectores. O nome de Antropoloxía reflexiva ou crítica pode aglutinar círculos máis amplos.

Un primeiro paso na nosa preocupación metodolóxica foi a interpretación de significado. Este propósito de ler significativamente a vida social vaise completar neste novo marco coa análise de como se constrúe o significado; con iso achegámonos a importantes inquietudes e elaboracións teóricas propias da nova Antropoloxía reflexiva. A atención á construción do significado é algo que nos leva a superar o marco reducido do local, que nos esixe prestar atención a máis amplos referentes históricos e xeográficos. Son amplos itinerarios que están pre-

sentos no reducido ámbito local que estudamos, encarnados en pequenas prácticas e corporalizados en rutinas; facemos dalgunha forma unha historia do presente. Construcións hexemónicas e ideoloxías, o peso do poder, as resistencias e iniciativas creativas no marco de determinadas tradicións, sempre en proceso de reconstrución, de crise e rupturas, de esforzos retraditionalizadores, fálannos do peso da cultura como forma de proxectar o futuro en termos de pasado. As reflexións sobre a xenealoxía de determinadas normas ou ideoloxías permítennos comprender a construción do significado, recreado en ambientes locais. Amplas traxectorias cognoscitivas, simbólicas, normativas concrétnanse e recreáanse en ambientes locais, encárnase na práctica a través da cal se converten en hábitos, en predisposicións corporais e chegan decote a naturalizarse.

Desenvolvementos teóricos da complexidade e a riqueza crítica do feminismo e o poscolonialismo contribúen a nutrir as inquietudes das novas xeracións. Os itinerarios polos que os diferentes antropólogos, grupos, departamentos chegan a certas posicións fálannos de transformacións e conversas biográficas, a influxos diversos e choques polos que discorre a súa apertura a novas crises e maneiras de formular os problemas, que acentúan certos rexeitamentos e marcan de forma desigual as súas peculiares barreiras, antivocabularios e definicións.

Non só o conflito, a estratexia, a incorporación de novos procedementos e influencias, senón tamén a creatividade dotan dun continuo dinamismo a vida cultural. Movémonos noutro tipo de tempo diferente, o tempo das anteriores descrições fala de costumes e formas de facer que se volven repetir de forma similar periodicamente, está inscrito dentro do marco dun tempo estrutural que nos permite realizar unha análise semiótica que transloce a formulación de posibles códigos, albiscados a partir dos datos concretos. A nosa etnografía queda incompleta se non atendemos a prácticas e experiencias individuais, narradas. A estreita vinculación entre poder e coñecemento, amplamente desenvolvida por Foucault xunto coa complexa elaboración conceptual destes ambientes intelectuais, choca e consolídase nas inquietudes de moitos estudosos. O influxo difuso destas ideas chega a influír mesmo en moitos dos seus convencidos críticos. Epistemoloxía e política críticas van da man nas posturas máis elaboradas e radicais. Ante un mundo e unha sociedade que se retransforman nos seus presupostos sociais, políticos e ideolóxicos, o mundo intelectual, e con especiais acentos a Antropoloxía, ábrelles a porta aos novos desafíos.

A TRANSFORMACIÓN DA SOCIEDADE ESTUDADA

Globalización-Transnacionalismo

A transformación do mundo, chocante en todas as Ciencias Sociais, aféctalles, no seu propio núcleo, ao método e á teorización antropolóxica. Tradicionalmente, o antropólogo viaxaba, desprazábase a un remoto lugar e alí atopaba o que imaxinaba ser unha cultura prístina, auténtica, ancorada en prácticas ancestrais, espacialmente ligada a un territorio concreto, potencialmente o que habitaran os membros da súa propia cultura durante séculos. O panorama cambiou radicalmente; cando o antropólogo chega ao remoto poboado –como dirá Appadurai–, uns xa marcharon e outros non saben aínda cando marcharán. A concepción ideolóxica do antropólogo tradicional presentaba o que algúns chamarán un nativo encarcerado, encerrado e illado no seu propio ámbito por mor dunhas hipóteses de investigación. O nativo, na actualidade, viaxa e mantén contactos e influencias cos que aínda non viaxaron. A cultura que semellaba estar encerrada no fondo do val, a espesura do enclave selvático, o glacial contorno dos pescadores do Ártico, distribúese agora nunha xeografía de amplos ou planetarios mapas a través das redes que constitúen as diásporas culturais. Dentro de calquera das cidades intensamente cosmopolitas, pode atopar centos de variantes lingüísticas de distintas procedencias xeográficas consideradas dunha ou outra forma como representantes de culturas diferentes. Un método elaborado na concentración de pequenas poboacións necesita abrirse a unha forma distinta de traballar. Non é só, por suposto, a notable mobilidade dos suxeitos obxecto de estudo, senón a chegada masiva a tantos recunchos do mundo dos novos medios de comunicación e das cadeas de *marketing* de produtos e empregos. A televisión e as distintas maneiras de ser entendidas as súas emisións dentro dun mesmo país son un bo exemplo representativo do extraordinario fluír interactivo de ideas, valores e símbolos. As linguaxes *pidgin* e a súa analoxía cultural, bautizada en inglés como *creolism*, e as variantes hispánicas, como hibridación, esíxenlle ao investigador centrar a súa atención en secuencias, narracións, perspectivas dinámicas de confrontación e estratexia, como as formas máis inmediatas de percibir a realidade cultural que se estuda. Fronte á paisaxe natal, como referente identitario, a idea de *ethnoscapes* (Appadurai, 1991) fai

referencia á notable variedade de paisaxes vividas que poden contribuír hoxe á construción dun sentido étnico.

A corrección, que as propias vidas culturais das xentes esixen dunha tradicional maneira de investigar, levou tamén a reformular en profundidade se nos tempos pasados as culturas podían ser tamén estudadas como cristalizacións estáticas e formalizadas, coherentes dalgunha forma dentro dos patróns de conduta da organización simbólica ou da mentalidade dos nativos estudados. A revisión metodolóxica contribuíu, no seu camiño tempo histórico atrás, á reformulación xeral do concepto de cultura. Non houbo nunca culturas virxes, primordiais e auténticas, nin pobos sen historia, nin tradicións non inventadas ou popularmente incontaminadas dos xogos do poder.

A metodoloxía antropolóxica acuñaírase na observación participante dunha concreta vida cultural na que o etnógrafo, superando o *shock* cultural, se dispón a aprender unha nova cultura, a ser interiormente rebautizado nunha forma de vivir. Cal das múltiples formas en situacións heteroxéneas e distendidas é a que debe aprender?

ESTUDOS POSCOLONIAIS

A independencia, cando menos político-oficial, das antigas colonias —é dicir, de máis de medio mundo— constituíu outro dos máis radicais cambios da situación global da humanidade. A reflexión crítica dos intelectuais, vivida e pensada desde a experiencia inicial desta dominación e da imaxe posterior de independencia, supuxo un dos máis destacados desenvolvementos intelectuais a partir da historia poscolonial e os estudos poscoloniais de Ciencias Sociais ou o que se chamou tamén estudos alternativos. A súa crítica aféctalles profundamente a todas as disciplinas sociais e tamén, dunha forma máis ou menos directa, ao desenvolvemento das Ciencias Naturais, entendidas como acción social. Todas se ven, dunha ou doutra forma, afectadas, pero a Antropoloxía foi golpeada por esta crítica nalgúns dos seus centrais desenvolvementos disciplinares. Tradicionalmente, o estudo dos procesos de colonización comportaba unha distribución de tarefas disciplinares no que o obxectivo da Historia eran eminentemente os colonizadores. Eran na súa meirande parte colonizadores os que estudaban e se

apoiaban nos arquivos que os seus propios países conservaban na metrópole e nas colonias. O trepidante avance do proceso colonizador falaba de xeito elo-cuente dun vertixinoso construír da historia. Fronte a eles, no seu avance, había pobos maioritariamente sumidos en épocas históricas máis ou menos remotas e superadas. Fronte á intensidade da historia de Europa, eran «pobos sen historia»². Fronte ás sociedades «quentes» de Lévi-Strauss, avivadas pola continua transformación, estaban as sociedades frías, estáticas nos seus centenarios ou milenarios costumes. Eran o obxecto típico, adecuado, reservado aos etnógrafos. A Antropoloxía estudaba aquelas formas de vida tan afastadas xeográfica e historicamente do avance do mundo actual. O seu método sincrónico, en contraste coa historia, era ideal para extraer as peculiares posibilidades que brindaba.

A reflexión poscolonial acabou por levar a unha inversión profunda da hipótese. A recuperación e as análises históricas dos pobos presuntamente estáticos brindou unhas desconcertantes reflexións. Moitos dos milenarios costumes xurdiran e transformáranse en tempos recentes, motivados polo impacto da colonización. A historia amplamente documentable dos últimos séculos ofrecía secuencias dramáticas e novas formas de comprensión profunda do sentido dos actuais costumes. Mesmo as posibilidades de documentación anteriores á colonización en moitas rexións constituíron notables sorpresas que bastan por si soas para comprender o sentido intensamente histórico de todas as sociedades. Compre, xa que logo, realizar, con todo detalle e crueza, a historia dos colonizados. Pero as novas transformacións en profundidade das inquietudes antropolóxicas levan tamén a unha nova conclusión: a necesidade de facer Etnografía dos colonizadores³, das súas especiais e concretas situacións culturais cambiantes, indispensables para comprender na súa plenitude o proceso. Pódense estudar con notable sorpresa as investigacións que supón a Antropoloxía aplicada á súa acción colonial e ás súas formas de vivir nas colonias. Mesmo, abrindo un novo horizonte, se entende que, en boa medida, os mapas xeográficos, lingüísticos e culturais que presidiron o estudo destes territorios e a súa reprodución en museos e exposicións falan moitas veces máis do colonizador que do colonizado. Paulatinamente, o antropólogo vaise decatando de que as pretendidas cate-

² É o título irónico da coñecida obra de Eric Wolf (1982).

³ Véxanse Bernard Cohn (1996) e a introdución de N. Dirks.

gorías de indíxenas e nativos foron construcións organizativas de administradores e misioneiros. Tanto no proceso xa afastado do descubrimento e colonización das Américas como nos máis recentes desenvolvementos dos modernos imperios coloniais, a fonte da súa identidade e algúns dos máis fundamentais atributos, como a lingua e as clasificadas características da súa forma de vida, débense moitas veces á iniciativa dos poderes coloniais. É posiblemente unha das máis radicais preguntas que estes desenvolvementos lle ofrecen á nosa reflexión sobre a cultura. É o seu propio nós e o seu profundo e íntimo sentido de identificación o que foi en boa medida transformado, reelaborado e construído co peso das instancias dos poderes dominantes.

LOCALIZACIÓN

O xeito de intervir na investigación quedou, por unhas e outras circunstancias, fortemente cuestionado. Así e todo, os antropólogos consideran, con amplo consenso, que o tándem traballo de campo e Etnografía constitúe o compoñente máis fundamental e distintivo da disciplina. Está acompañado da referencia ao concepto de cultura, ou mellor, da relevancia de debater o concepto de cultura a partir de novos interrogantes. É certo que o concepto de cultura, con características máis ou menos próximas ás da Antropoloxía, se converteu en centro de investigación de diversas disciplinas tradicionais ou mesmo constituíu o lema ou o título dalgunhas novas disciplinas como os Estudos Culturais. Pero os antropólogos considerarán que é a súa especial preocupación e compromiso co traballo de campo, onde se consideran especializados, o que dota, durante o proceso de investigación, de peculiares irisacións a cultura como produto do seu traballo. Como é posible, asumindo plenamente as novas circunstancias, a realización do traballo de campo?

Tratando de asumir os máis ricos compoñentes da tradición antropolóxica, esta supón a realización da súa investigación verbo da vida cultural de certos grupos atendendo ao lugar –ou lugares– onde se desenvolve a súa vida. É esta especial atención á localización social, cultural e política unha das súas máis destacadas características. Antes, a tarefa de selección do lugar onde se ía realizar o traballo de campo requiría unha atención inicial na procura, entre diversos luga-

res, daquel que resultaba máis axeitado para o desenvolvemento dun proxecto. Pero os sitios estaban aí aparentemente claros na súa identidade e nos seus límites. As novas circunstancias esixen unha tarefa de construción previa do «campo» do traballo de «campo». Decote, a unidade non será unha unidade xeográfica e o estudo tenderá a ir na procura dalgún tipo de unidade política que incorpora na tarefa do investigador diversos lugares xeográficos. Serán sitios construídos en campos de desiguais relacións de poder. Así foron desenvolvidos proxectos de investigación que, no canto de atender a un único sitio no mapa, conectan entre si grupos de persoas, problemas concretos, situacións semellantes ou relacionadas no que se chamou traballo de campo multisituado. Unha vez presentado isto, a clave que enlaza co espírito tradicional consiste na súa atención aos aspectos epistemolóxicos e políticos do sentido da localización. O antropólogo insiste no recoñecemento de que o coñecemento é sempre inevitable, verbo dalgún sitio e desde algún sitio que é a situación do coñecemento; así, a experiencia da vida é algo central no tipo de coñecemento que se produce. Gupta e Ferguson (1997) destacan algúns dos aspectos que a tradición do traballo de campo supuxo grazas á súa desenvolvida atención á localización:

A tradición do traballo de campo opónse ao etnocentrismo occidental, valorando o coñecemento polo miúdo e íntimo de sitios, xentes e historias, política e economicamente marxinados. O cambio de sitio pode contribuír a que o antropólogo atope un máis axeitado punto de partida do seu coñecemento situado, no sentido en que elabora este concepto Donna Haraway (1991). Os departamentos de Antropoloxía figuran entre os poucos que non se dedican exclusiva ou maioritariamente ao estudo das vidas e políticas das elites. O espírito de resistencia e os condicionantes das vidas dos débiles pódense coñecer mellor con este xeito de traballar.

O traballo de campo insiste en rutinas sociais, coñecemento informal, prácticas corporalizadas, referentes que dificilmente se podían estudar mediante os métodos máis estandarizados da Ciencia Social.

Por último, o cambio autoconsciente dunha localización xeográfica pode ser extraordinariamente valioso metodoloxicamente. O antropólogo trata de vivir na súa propia vida unha maneira de vivir aprendida, e en certa forma compartida, que lle subministra novas perspectivas. Trata de converter na súa propia vida cotiá e en *habitus* corporalizados outros xeitos de vivir.

Bruce Knaft (1996) destacará sobre todo o carácter de intenso diálogo como o máis profundo distintivo do traballo de campo. É a continua interacción, apoio e avance no coñecemento, o aprender a preguntar, o ser axudado a aprender e o provocar a reflexión ou a pregunta no interlocutor o que constitúe unha forma distinta de introducirse nos mundos de vida cultural.

Cada vez máis as culturas son vistas como pertencentes a un mesmo marco supracultural. Cada vez ten menos sentido pensar no exótico dunha cultura remota, cada vez, en cambio, cobra un maior sentido pensar no carácter exótico da multitude de variantes culturais que nos rodean, incluídas as propias variantes que vivimos os antropólogos coas nosas propias vidas. Fronte á impresión xeneralizada de que os procesos de globalización levan necesariamente a unha homoxeneización crecente, redutora das diferenzas culturais, as reflexións antropolóxicas nos últimos anos parecen constatar que a diversidade cultural non diminuíu; trátase de novas formas de diversidade cultural, distintas das supostas unidades territoriais anteriormente evocadas; culturas desterritorializadas, reterritorializadas, enlazadas mediante redes de grande amplitude espacial, unhas veces, e creadas ou recreadas en novos e diminutos ámbitos. A especial sensibilidade polas diferenzas culturais e as novas formas de atendela levaron a estudar desde o punto de vista da súa peculiaridade cultural, ou subcultural, formas de vida que antes non serían estudadas nunca baixo esta perspectiva.

Fronte á permanencia nun único lugar, o traballo de campo multisituado é moitas veces unha maneira adecuada de estudar problemas de grande actualidade, seguindo en varios lugares os membros dunha diáspora, grupos con problemas similares ou seleccionando unha unidade política no canto dunha unidade espacial. Pero, en todo momento, o característico do noso método, a peculiar riqueza que achegamos a un mellor coñecemento do ser humano, nas súas diversas circunstancias, provén dunha maneira de traballar sobre grupos sociais, en contacto próximo, nun sitio concreto e en momentos concretos compartidos das nosas vidas. Non será un único lugar, senón varios, pero sempre os estudamos no seu sitio e desde o noso sitio; o noso coñecemento sempre comeza polo local⁴. Exemplifico a continuación este novo problema a través da proxección

⁴ Clifford Geertz destacou de forma moi influente a importancia do coñecemento local en Antropoloxía. É o título dunha das súas obras *Coñecemento local* (1994). Unha nova reflexión posterior sobre o tema atópase noutro traballo deste autor (Geertz, 2002).

destas reflexións sobre dous campos extremadamente distintos: os novos retos do estudo da cultura en contacto cos movementos indixenistas e as novas formas de entender a ciencia e a acción social dos científicos baixo as perspectivas dunha análise cultural.

DOUS CAMPOS DE APLICACIÓN: INDIXENISMO E CIENCIA

Indixenismo e novas culturas

O primeiro campo de aplicación está ben representado polos movementos indixenistas americanos e por outros movementos étnicos, con certas semellanzas, doutros continentes. Representan claramente o campo de atención privilexiado de estudo antropolóxico tradicional durante a maior parte do século XX. Eran o referente continuo dos comentarios e críticas que estamos a realizar. Neste momento aparecen non como obxectos pasivos da contemplación do investigador, senón como suxeitos activos de reivindicacións e protestas. As súas formas de vida transformáronse na meirande parte dos casos con notable rapidez, incorporando moitos elementos do mundo industrializado. Desde o extremo norte das terras de Alaska, ao sur da Terra de Fogo, atopamos por todas as partes grupos que protestan pola maneira en que foron tratados ao longo da historia e pola súa situación actual. Non só protestan pola súa lamentable situación económica e marxinação política, senón tamén polo menosprezo tradicional no tocante ás características culturais distintivas herdadas dos seus devanceiros. A súa protesta engloba os diferentes pasos do proceso histórico, as queixas pola vella situación colonial, polo comportamento dos crioulos e mestizos durante a República, polas alternancias entre intentos de integración asimétrica e momentos de represión militar, incluídos os xenocidios. Moitos están en desacordo tamén coas teorías marxistas que confundiron os seus problemas cos dos campesiños. Eles son un grupo definible pola súa lingua e a súa cultura e o peso e amor pola súa tradición.

A reflexión de moitos antropólogos hoxe acumula cun sentido amargo severas críticas para o quefacer dos antropólogos e os seus distintos devanceiros. O antropólogo está situado no medio de crueis paradoxos. En primeiro lugar, o seu

estudo detallado de referentes históricos e etnográficos lévao a entender que a meirande parte das clasificacións en grupos étnicos e culturas distintas foron construídas fundamentalmente a partir de mecanismos de adscrición organizados polos conquistadores. O estudo da súa configuración como un grupo distinto adoita conducir decote á localización das circunstancias, equivocacións e procesos que levaron a designar con tal nome a determinados grupos indíxenas, a clasificalos e organizalos, a controlalos e gobernalos por parte da Administración política, relixiosa e económica, segundo os esquemas impostos polos propios colonizadores. As linguas que falan foron moitas veces construcións elaboradas polos propios misioneiros e potenciadas en procedementos administrativos. O impacto das linguas metropolitanas, os movementos migratorios forzados ou provocados, a ruptura de antigos sistemas de relacións e construcións cambiantes doutros novos contribuíron intensamente á fluidez dos cambios lingüísticos. Hai vales andinos nos que se puido comprobar o uso maioritario sucesivo de catro ou cinco linguas distintas –incluída algunha das linguas xerais– ademais do avance da hexemónica lingua da metrópole. Moito máis difícil é intentar avaliar historicamente os procesos de hibridación de variantes culturais europeas, americanas e africanas e os influxos e préstamos dunhas e outras. O antropólogo preocupado polos seus procesos semióticos atopará especialmente difícil ou imposible distinguir, nas novas recombinacións simbólicas, a posible persistencia de certos compoñentes. Esta imaxe do actual indixenismo americano ten paralelos próximos en moitas áreas xeográficas de África, Polinesia e algúns países asiáticos. O estudo dos sistemas étnicos semella falar máis das mentes e mapas dos colonizadores que dos colonizados.

As explicacións e xustificacións que dan acotío os seus líderes e figuras máis representativas adoitan ser elaboradas con hipóteses e maneiras de entender os problemas dun claro sabor occidental, incluídas non poucas das descricións do seu ambiente cultural: son explicacións altamente globalizadas. Como dicíamos verbo do orientalismo, utilizan armas da tradición intelectual dos conquistadores. Porén, como dirá James Clifford, «as súas historias non son falsas; simplemente, igual que os mitos, son atemporais» (Clifford, 2003). Entendidas como froito do presente, representan simbolicamente unha gran realidade. «Tristes Trópicos», diría Lévi-Strauss, tristes tamén noutras latitudes, en campos e cidades, ata os xeos polares. Pero os antropólogos, na revisión crítica da súa discipli-

na, atopan tamén a presenza dos seus vellos mestres en tantos lugares desafortunados, en tantas catástrofes, como testemuñas próximas de xenocidios vitais e simbólicos, que habitualmente non aparecen nos seus escritos. Nos Estados Unidos, a Antropoloxía Cultural está organizada no mesmo departamento xunto coa Arqueoloxía, a Antropoloxía Biolóxica e a Antropoloxía Lingüística. Algúns directores de departamento tiveron que encargarse de repatriar, en máis dun centenar de camións, os esqueletos de diferentes grupos indíxenas arquivados nos museos da súa universidade e tiveron tamén que responder a outras moitas reclamacións puntuais. Parte da historia antropolóxica e dos referentes antropolóxicos actuais constitúen unha acerba crítica da actitude moral e a falta de conciencia política de xeracións de antropólogos.

O estudo antropolóxico segue fiel á sensibilidade pola diversidade cultural, pola capacidade humana de distinguirse como individuos e como grupos. Hai multitude de formas concretas de vivir, simbolizar e entender distintas ou moi distintas das características tópicas do mundo industrializado. O seu estudo reverte insistentemente en temas como a resistencia e a atención minuciosa e sutil ás armas dos débiles. Certamente, o tema da cultura é intensamente político e sen os xogos de poder non existiría. O feito de entender a cultura como unha arma política é un bo principio para poder entender a notable vitalidade, creatividade, sensibilidade, forza emocional e espírito de solidariedade que tantas veces pode producir.

AS CULTURAS DA CIENCIA

O outro campo de estudo fálanos da Antropoloxía da Ciencia. Poucos temas abordados falan tan claramente da apertura de novos e amplos campos da investigación realizada mediante un traballo de campo, enmarcada nas inquietudes do concepto de cultura, elaborada e redactada coas inquietudes teóricas dunha Etnografía Antropolóxica. Non eran estes –os científicos– obxecto de estudo da Antropoloxía Cultural; eran, en realidade, os estudosos entre os que se inscribían os antropólogos. Nos anais dos estudos da Ciencia, figura Bruno Latour como o primeiro que interrompe o seu traballo de campo en Costa de Marfil para facer unha observación participante nuns laboratorios científicos de San Diego,

California. O estudo antropológico da Ciencia e das relacións entre tecnoloxía e sociedade desenvolveuse desde aquela notablemente. Son tamén historiadores e outros estudosos da Ciencia os que non só utilizaron o típico método etnográfico, senón tamén o concepto de cultura ao estilo antropológico. Knorr-Cetina titulará un dos seus últimos libros *Epistemic Cultures. How the Sciences make Knowledge* (2003). Considera que o tradicional concepto antropológico de cultura é de grande utilidade para entender a complexidade de situacións dos grupos de científicos. A atención a prácticas e preferencias, aos aspectos simbólicos de formas de vivir, a atención á área de valores e de normas, tradición e destradicionalización, as tendencias cara á tecnicización e a racionalización dos científicos vistos no seu calibre humano, en grupos e actividades sociais, permítelle unha máis profunda comprensión verbo das formas en que as ciencias fan coñecemento. Éxito especial tiveron tamén as últimas obras de P. Galison, nas que estudaba os físicos agrupados en culturas científicas e humanas distintas. Estudos como os de P. Rabinow sobre o PCR e o DNA (ADN) franceses permiten dotar de toda a intimidade do concepto de cultura aos que descubren na xenética un compoñente de riqueza patrimonial da súa nación. Como é que pensan e viven os científicos. E como estes procesos, influídos por xeitos de poder forman parte da construción do coñecemento e o seu impacto social, se converteron en temas líder de atracción de antropólogos intelectualmente esforzados.

Por suposto, entre as diversas ciencias que hai para estudar destacou en interese a propia Antropoloxía. Estudáronse con sabor antropológico e acerba crítica as grandes obras dos clásicos e das recentes figuras prominentes. Como resumirá James Clifford, a Antropoloxía Interpretativa, no seu papel revelador, non se decatara da necesidade de dous compoñentes indispensables de autocrítica. Por unha parte, a relevancia do papel de escritor que desempeña o informante, que se pode mostrar nunha presentación dialóxica e polifónica. Por outra parte, a Antropoloxía Interpretativa facía crítica doutra cultura, pero non da súa propia situación e o seu mundo, non poñía en cuestión a propia cultura presente no autor; autor que, como adoita repetir, mesmo practicamente desaparecía na obra. O interese céntrase agora nos aspectos discursivos da propia representación cultural do antropólogo. Con iso, a atención vai dirixida non tanto á interpretación dos textos como ás súas relacións de produción (Clifford e Marcus, 1986). Analizouse polo miúdo e estudouse o tema da autoridade etnográfica,

do realismo antropológico, da forma de escribir do antropólogo, das relacións entre o etnógrafo e a súa contraparte, das implicacións do poder en todo iso, da construción de suxeitos antropológicos, dos presupostos fundadores do seu método, da configuración dunha disciplina, os seus mitos e rituais, da reprodución disciplinar, e ponderáronse e valoráronse a tradición e aquilo en que a tradición pode servir de fonte valiosa de inspiración para un renacemento da Antropoloxía.

Persoalmente, o meu traballo dos últimos anos supuxo aplicar directamente o traballo de campo e a observación participante ao estudo dos propios antropólogos americanos, que tantos outros obxectos-suxeito de estudo de diversos continentes investigaran. Despois de percorrer trinta e nove departamentos e de estudar e convivir máis polo miúdo nunha ducia deles e de entrevistar a máis de trescentos antropólogos, redactei un primeiro libro etnográfico (Fernández de Rota, 2012). A atención ás culturas departamentais localizadas e ás tradicións de investigación cos seus propios estilos de razoamento, a Antropoloxía entendida como disciplina, como profesión e forma de vida provocan outra forma distinta de entender a tarefa antropológica, outra aproximación diferente aos eternos debates teóricos, cheos de malentendidos e motores de agudeza intelectual.

A CULTURA OU O CULTURAL

O concepto de cultura, obxecto primeiro de discusións e nos últimos tempos mesmo de ataques, segue a manterse en pé profundamente depurado. Mesmo os seus máis duros críticos dentro da Antropoloxía adoitan consideralo necesario nalgunha das súas versións. As máis actuais ou vangardistas tratan de evitar a súa posible confusión coa vella idea das unidades culturais. Dirá Trouillot: a cultura, como a economía, é unha maneira de mirar cara ás poboacións; ou para Sherry Ortner: a cultura é o medio de entender os mundos imaxinativos dentro dos que os actores operan as formas de poder e acción que eles son quen de construír, os desexos aos que son capaces de lles dar forma. A cultura, xa que logo, é entendida non como unha realidade en si, senón como unha maneira de mirar.

Para outros, xurdiron diversos conceptos que poden ser aproveitados como substitutos próximos, recreados, do concepto de cultura. Tal é o caso do *habitus*

de Bourdieu en combinación coa *practice*. A hexemonía de Gramsci e as súas diversas versións posteriores poden xogar tamén un papel próximo. Poden utilizarse conxuntos de conceptos como *assemblages* e articulacións. Un concepto especialmente dotado como posible substituto nas súas funcións sería o de *subjectivity* que a propia Ortner relacionará coa temperá teoría de Geertz da cultura *subjectivity-oriented* relacionada coa conciencia histórica e cultural que nos permite «agudas preguntas verbo da formación cultural das subxectividades dentro dun mundo de desigualdades salvaxes nas relacións de poder e sobre as complexidades destas subxectividades persoais dentro do mundo» (Ortner, 2006, p. 128).

Nunha obra recente titulada *Designs for an Anthropology of the Contemporary* atopamos unha elaborada xustificación do emprego do concepto de cultura utilizado como adxectivo –cultural– no canto de como substantivo. Trátase dun diálogo con catro participantes, dous deles, Paul Rabinow e George Marcus, destacados protagonistas do *Writing Culture* e do desenvolvemento da Antropoloxía Reflexiva, e os outros dous profesores, antigos discípulos seus, James Faubion e Tobias Rees. Cando se cambia o substantivo polo adxectivo pérdese a connotación tradicional e inmediata das unidades holísticas discretas que se tratan de superar. O cultural é entendido como unha «dimensión constitutiva da vida humana, como un dos planos –un plano aberto, certamente– do que está sempre composta» (Rabinow, Marcus, Faubion e Rees, 2008, p. 106). O adxectivo cultural cobra para estes autores unha dirección claramente semiótica. Un plano susceptible de «análises e diagnósticos semióticos –tropos, xéneros discursivos, modos retóricos e efectos retóricos, esquemas orientativos e sistemas de presuncións» (Rabinow, Marcus, Fabion e Rees, 2008, p. 107). É, por outra parte, a característica específica e significativa do traballo de campo etnográfico. Trátase dunha Etnografía tipicamente cultural. Pensan que non estudamos illas de cultura, «no meu caso –dirá Rees–, estudamos racionalidades ou tecnoloxías emergentes. E estas están localizadas en concretos lugares e hai algo significativo sobre eles, un aspecto local que é importante» (Rabinow, Marcus, Fabion e Rees, 2008, p. 107). Desta forma, mesmo segundo esta teoría, o antropólogo permanece fiel ao proxecto malinowskiano de captar os imponderables da vida cotiá que poden ser recollidos mediante a narrativa ou outras formas de textualidades non analíticas. Decote, as formulacións culturais estaban cheas de referencias xeográficas e

de concepcións holísticas. Non é este o estilo das novas teorías; o cultural no canto da cultura non ten que ver coa súa posible mobilidade, pero o cultural aínda significa que hai signos de diferenza. É un vello termo cargado de tradición que nos ensinou a entender moitas cousas sobre o mundo. De substantivado na súa transición ao posto de adxectivo segue facendo que nos decatemos que non ten sentido pensar que todos somos a mesma cousa, que hai grandes diferenzas en significado e estilo.

Dinámicas culturais, itinerarios culturais ou situacións culturais permiten entender de forma dinámica a nosa maneira de vivir e expresións pautadas, aprendidas, feitas de tradicións opostas ou converxentes, cheas de pasado, preñadas de futuro, densas en símbolos e en momentos do quefacer cotián pleno de sentidos. En definitiva, a Etnografía, como acción social, permítenos desvelar un *surplus* de significación á hora de comprender a vida humana. É unha forma intensamente cultural de investigar e de entender culturalmente os outros. É unha reflexión continuada capaz de facernos sentir distintos e, así mesmo, de comprender calidamente a multitude de analoxías. É así a Antropoloxía unha ciencia de distancias, que distingue a intimidade e tamén os amplos horizontes, nos pequenos fragmentos intensamente vividos e contemplados da proximidade humana.

BIBLIOGRAFÍA

- APPADURAI, A.: «Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology», en R. G. FOX (ed.): *Recapturing Anthropology, Working in The Present*, Santa Fe, Novo México, School of American Research Press, 1991.
- CLIFFORD, J.: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- CLIFFORD, J.: *On the Edges of Anthropology. (Interviews)*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003.
- CLIFFORD, J. e G. E. MARCUS (ed.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- COMAROFF, J.: *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.
- COHN, B. S.: *Colonialism and Its Forms of Knowledge. The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- DREYFUS, H. L. e P. RABINOW: *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, The University of Chicago Press, 1982 (versión en castellán: *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Bos Aires, Nueva Visión, 2001).
- FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, J. A.: «Antropología Social y Semántica», en C. LISÓN TOLOSANA (ed.): *Antropología Social sin fronteras*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada, 1988, p. 55-109.
- FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, J. A.: *Nacionalismo, cultura y tradición*, Barcelona, Anthropos, 2005.
- FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, J. A.: «Giro Interpretativo y reflexividad», en C. LISÓN TOLOSANA (coord.): *Introducción a la Antropología Social y Cultural*, Madrid, Ed. Akal, 2007.
- FERNÁNDEZ DE ROTA MONTER, J. A.: *Una etnografía de los antropólogos en EEUU. Consecuencias de los debates posmodernos*, Madrid, Ed. Akal, 2012.
- FOX, R. G. (ed.): *Recapturing Anthropology, Working in The Present*, Santa Fe, Novo México, School of American Research Press, 1991.
- GALISON, P. e D. STUMP (ed.): *The Disunity of Science*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
- GEERTZ, C.: *The Interpretation of Cultures*, Nova York, Basic Books, 1973.
- GEERTZ, C.: *Local Knowledge. Further Essays in Interpretative Anthropology*, Nova York, Basic Books, 1983.
- GEERTZ, C.: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002.
- GUPTA, A. e J. FERGUSON (ed.): *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- HACKING, I.: *Representing and Intervening*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HARAWAY, D. J.: *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Nova York, Routledge, 1991.
- HYMES, D. (ed.): *Reinventing Anthropology*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1999.
- KESING, R. H.: «Theories of Culture Revisited», en *Assessing Cultural Anthropology*, Nova York, McGraw-Hill, 1994.
- KNAUFT, B. M.: *Genealogies for the Present in Cultural Anthropology*, Nova York, Routledge, 1996.
- KNORR-CETINA, K.: *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- MARCUS, G. E. e M. M. J. FISCHER: *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986.

- ORTNER, S. (ed.): *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*, Berkeley, The University of California Press, 1997.
- ORTNER, S.: *Anthropology and Social Theory*, Durham, Duke University Press, 2006.
- RABINOW, P.; G. E. MARCUS; J. D. FAUBION e T. REES: *Designs for an Anthropology of the Contemporary*, Durham, Duke University Press, 2008.
- SAHLINS, M.: *Culture and Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.
- SAHLINS, M.: *Waiting for Foucault, Still*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2002.
- STOCKING, G.: *The Ethnographer's Magic*, Madison, Wisconsin University Press, 1992.
- TYLER, S.: *The Said and the Unsaid*, Nova York, Academic Press, 1978.
- VERDERY, K.: «Ethnic Groups and Boundaries: Past and Future», en VERMEULEN, H. e C. GOVERS (ed.): *The Anthropology of Ethnicity*, Amsterdam, Het Spinhuis, 1994.
- WOLF, E.: *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.

OS ESTUDOS CULTURAIS: A ESCOLA DE BIRMINGHAM

Blanca Muñoz

Universidad Carlos III de Madrid

O crecente interese suscitado pola teoría dos Estudos Culturais da Escola de Birmingham non deixa, non obstante, de provocar polémicas e posicións enfrontadas¹. Por unha banda, os seus defensores reivindicán a novidade de reformular temas que foran pasados por alto pola historiografía e a socioloxía dominantes como por exemplo a análise da identidade e as novas identidades nunha sociedade postindustrial complexa e multiculturalista. Os seus detractores, por outra banda, subliñan que tanto temática como metodoloxicamente estamos ante «o eterno retorno da mesma cousa»; isto suporía que a renovación dos Estudos Culturais sería parcial e incompleta. A súa achega á Ciencia Social, e especificamente ao paradigma marxista, fragmenta o que conceptualmente estaba harmonizado. A superestrutura ideolóxica quedaría separada das súas bases económicas e materiais e produciría unha dobre articulación en que o cultural se independiza tan excesivamente que rompe o sentido de mediación característico do esquema marxiano².

Un exemplo da primeira posición é o que representa James Curran cando no seu libro *Sociedad y comunicación de masas*, comentando o artigo de Stuart Hall «La cultura, los medios de comunicación y el “efecto ideológico”», afirma:

El primer artículo, escrito por Stuart Hall, ofrece una descripción autorizada de los recientes adelantos de la teoría marxista; hay tras él muchas investigaciones contemporáneas sobre el estado, la cultura de masas y las comunicaciones de masas. Hall indica el modo en que un reexamen de la relación dialéctica entre infraestructura y superestructura en el modelo marxista ha facilitado una base, de mayor complejidad de articulación y relevancia teórica, para la comprensión de la ideología y, en consecuencia,

¹ O texto máis representativo desta situación de debate é *Cultural Studies* (Grossberg, Nelson e Treichler, ed., 1992, p. 718 e ss.).

² Nikos Poulantzas sitúa boa parte da su obra sobre un concepto actualizado de mediación (Poulantzas, 1986, p. 33-149).

para el entendimiento del papel de los medios de comunicación en el mantenimiento y reproducción de la ideología dominante de una sociedad (Curran, Gurevitch e Woollacot, 1981, p. 353).

Hall resalta no seu estudo a mutación que os Estudos Culturais acentuaron na espiñosa cuestión da interconexión entre acción cultural-comunicativa e acción ideolóxica. James Curran, seguindo a Hall, reiterará a innovación de darlle autonomía ao funcionamento ideolóxico na sociedade mediática. Fronte á afirmación de Curran, os críticos da Escola de Birmingham como N. Garnham e L. Grossberg acentúan os seus ataques aos Estudos Culturais, xa que:

El primer problema en la relación entre la economía política y los estudios culturales es, entonces, que los estudios culturales se resisten a pensar a fondo las implicaciones que acarrea su propia afirmación de que las formas de subordinación y sus correspondientes prácticas culturales –a las que los estudios culturales otorgan prioridad analítica– se fundan en un modo de producción capitalista. Esto ha resultado en una preocupación desproporcionada por el estudio del consumo cultural, más que por la producción cultural, y por las prácticas culturales del esparcimiento, más que por las del trabajo. A su vez, políticamente esto ha jugado a favor de la derecha, cuya ofensiva ideológica se ha estructurado en boa medida como un esfuerzo de persuasión destinado a que los individuos se construyan a sí mismos como consumidores, y no como productores (Garnham, 1997, p. 37).

Entre estas dúas posicións diverxentes avaliamos hoxe as ambivalencias do culturalismo de Birmingham. Ante a cada vez máis extensa bibliografía e as numerosas compilacións (Curran, Morley e Walkerdine, 1981 e 1988; Barker e Beezer, 1994; Morley, 1996), o obxectivo prioritario, xa que logo, deste estudo será valorar as achegas, pero tamén as carencias, das contribucións de Birmingham aos debates contemporáneos verbo do rol da cultura nas dimensións económicas e sociopolíticas neocapitalistas. Porén, a rica produción intelectual da Escola require situar un campo de traballo desde o que facer unha aproximación teórica máis abaricable das súas contribucións. Abondosos son os ámbitos de investigación nos que se moveron os Estudos Culturais, desde aspectos sobre a formación da clase obreira, como foi a obra de Edward P. Thompson, ata a

reflexión verbo da literatura e do marxismo, que levou a cabo Raymond Williams, a arte popular, estudada por Stuart Hall, ou a evolución da cultura obreira, reexaminada por Richard Hoggart, todos eles compoñentes da primeira xeración; mais para unha comprensión global da Escola é prioritario definir unha problemática desde a que poder interrelacionar uns autores cos outros, e tamén á primeira xeración coa segunda e case terceira dos nosos días.

Ese acoutado campo de traballo harmonízase cando se observa que a gran novidade destes Estudos estivo na procura da explicación dos moi variados elementos que articulaban o cotián na primeira formación da sociedade industrial e o seu tránsito e evolución cara á sociedade postindustrial de masas³. O cotián convértese daquela no núcleo fundamental para caracterizar as outras dinámicas colectivas que consolidan un tipo de sociedade que para os sociólogos conservadores⁴ se define como postindustrial tecnolóxica, e para os últimos neoestruturalistas como da posmodernidade. Entre estas posicións, os culturalistas oriéntanse cara á determinación ideolóxica como estrutura fundamental da organización subxacente do social. O noso ánimo a este respecto, pois, fórmase nunha dobre dimensión. En primeiro lugar, discutir as diferentes perspectivas que sobre o cotián –como concepto unificador dos Estudos de Birmingham– levaron a cabo os seus representantes máis centrais e, en segundo lugar, establecer unha comparación con outras perspectivas teóricas que, tamén, tendo como pano de fondo as novas modalidades culturais e os efectos da comunicación de masas, reconstruíron o problema do cotián no contexto histórico do capitalismo tardío.

DA EXISTENCIA ABSTRACTA Á EXISTENCIA CONCRETA

O pensamento do século XX non se pode entender sen a continuada reflexión sobre o tema da existencia (Warnock, 1970, p. 80 e ss.). A existencia subxectiva

³ Unha revisión macroestrutural que enlaza economía e o cotián no esencial libro de Karl Polanyi (Polanyi, 1989, p. 175-187, capítulo IX, «Pauperismo e utopía»).

⁴ Desde o punto de vista da análise cultural conservadora, Daniel Bell resume as posicións máis características (Bell, 1982); aínda que en *Las Ciencias Sociales desde la Segunda Guerra Mundial* (Bell, 1984, p. 108-119), omite calquera alusión ao tema da cultura e a súa renovación sociolóxica.

imponse á teoría hegeliana da obxectivación da conciencia na reflexión teórica e filosófica de principios e mediados do século, e como unha consecuencia dos factores históricos que levarán ás dúas guerras mundiais. Esta postura subxectivista converte boa parte da reflexión filosófica e social nunha consideración intelectual sobre a vida cotiá dos suxeitos. A angustia en que a existencia se debate é presentada como un puro problema da realidade inmutable da esencia humana. Así, os procesos económicos, políticos, sociais e culturais cédenlle o paso á ideoloxía da intransformable natureza do home (Jones, 1980, p. 7-19).

A teoría herdeira da dialéctica marxiana combate precisamente, desde comezos do século, o ascenso filosófico e sociolóxico da interpretación abstracta da existencia. Por unha banda, a fenomenoloxía husserliana e tamén a aparición do existencialismo –na súa versión máis característica, a de Heidegger– significan unha concepción da existencia radicalmente afastada do cotián. Por outra banda, o *Dasein* é entendido, en razón do seu ser determinado pola existencia, en si mesmo como unha realidade ontolóxica, como expresa Heidegger en *El Ser y el Tiempo* (Heidegger, 1980)⁵. O *Ser-aí* aparece no existencialismo heideggeriano como o remedio de toda teoría. Deste modo, a explicación abstracta da existencia xira cun obxectivo declarado: constituír unha ontoloxía que, partindo dunha vaga comprensión do ser, permita e chegue a unha determinación completa e plena do ser. Pero o sentido do ser, así como o concepto de subxectividade, faise tan evanescente que falando do todo se rematará por falar da nada. En efecto, o ser e a subxectividade uníranse na existencia humana individualizada, existencia que se separa do seu contexto histórico e aparece como o resultado de potencialidades abstractas, máis que como produto de procesos obxectivos.

A separación radical do suxeito e do obxecto, que levarán a cabo tanto o existencialismo como a fenomenoloxía, tiña o seu entroncamento co vitalismo que un século antes desenvolveran Schopenhauer e Nietzsche⁶. A transmutación da vida e dos valores que a filosofía da vida nietszcheana propugnaba situaba, de novo, a existencia como o centro da reflexión intelectual. Pero baixo o ampu-

⁵ É o libro máis significativo no que se fan equivalentes ser e nada nunha conxunción ideolóxica acorde co nacionalsocialismo.

⁶ Un estudo posmoderno do pensamento de Nietzsche en G. Vattimo (Vattimo, 1987); é interesante a conexión que se fai entre «pensamento débil» e vitalismo.

loso concepto de vida estaban agachados o darwinismo cultural e o elitismo político e social. As alusións de Schopenhauer ou de Nietzsche á sociedade industrial faranse sempre en forma despectiva á existencia diaria do nacente proletariado e dos movementos revolucionarios, incluído o sufraxismo, que se identifican coa decadencia cultural de Occidente, como Oswald Spengler exporá no seu, desgraciadamente, influente libro. O certo é que o século XX se abre cun interese especial por aclarar o sentido do concepto de existencia, nun evidente intento de facerlle fronte á rotundidade da análise marxiana. Marx é o referente oculto en boa parte dos debates fenomenolóxicos e heideggerianos sobre o ser e os entes. Pero, tras a escura linguaxe —a xerga da autenticidade, como ironicamente o denominou Adorno—, non se pode esquecer a función ideolóxica que traerá consigo, para o nazismo e o fascismo, a enunciación do *Dasein*, do *Ser-aí*, para a morte. Dúas guerras mundiais farán tristemente realidade este concepto abstracto de existencia.

Fronte ao intelectualismo ideoloxizante, as diferentes correntes do marxismo recompoñen a análise das condicións obxectivas de existencia individual e social. A aparición dos *Manuscritos de Economía y Filosofía* (Marx, 1995, p. 133-209)⁷ imprímennlle un xiro novo á antropoloxía marxiana. O ser social determina a conciencia, tal e como se afirmaba en *A contribución á crítica da economía política*, pero a conciencia non se pode desvincular duns ideais de transformación. O concepto de emancipación entraba no marxismo heterodoxo, quer como esperanza e utopía, na obra de Ernst Bloch, quer como investigación sobre a cosificación, en Lukács, ou como crítica do autoritarismo administrado, como din os teóricos críticos no inicio do Instituto para a Investigación Social. Deste modo, a emancipación leva á existencia, desde a perspectiva neomarxista das primeiras décadas do século. Non obstante, os ideais revolucionarios chocarán de fronte, tras o final da Segunda Guerra e a derrota do nazismo, coa edificación dun tipo de sociedade en que o produtor se converte en receptor e consumidor. A sociedade de consumo de masas, paradoxalmente, resulta o anverso dos vitalismos e dos subxectivismos, e, presentándose como a sociedade do individuo, consolida uns estilos de vida que homoxeneizan a poboación, agora clasificada en forma de masas.

⁷ A actualidade do Terceiro Manuscrito segue a ser evidente.

Nestas condicións, resulta imprescindible a volta ao cotián. É aquí onde o marxismo se fraccionará en correntes, e fronte a unha poderosa socioloxía funcional-condutista dominante (Gerbner, 1973), os debates sobre o que é o cotián e cales son os seus procesos cobran maior relevancia. Para a teoría crítica, o cotián explicárase desde unha formulación macroestrutural na que non se perde de vista nunca a conformación do nazismo na sociedade de masas (Marcuse, 1968); para os estruturalistas, o consumo é o fundamento da existencia colectiva (Baudrillard, 1974 e 1982). E é aquí onde o marxismo inglés volverá á súa tradición literaria como alicerce desde o que reconstruír o universo da vida cotiá.

A PRIMEIRA XERACIÓN: IDEOLOXÍA E ESTRUTURAS DO COTIÁN

Da análise filosófica da existencia, a investigación sociolóxica sitúa no concepto do cotián un dos núcleos temáticos centrais para comprender a organización social. Pode afirmarse que a gran transformación da Ciencia Social será a mutación do significado filosófico de existencia na dirección dunha reformulación do cotián. O ser existencialista do período de entreguerras e das décadas dos anos cincuenta e sesenta queda superado ante o avance dos empirismos e neopositivismos, pero especialmente ante o avance dos paradigmas sociolóxicos que substitúen dunha forma paulatina as reflexións conceptuais propias da análise filosófica. A socioloxía funcionalista –considerada como a filosofía do postindustrialismo, igual que a teoloxía na sociedade medieval substituíu a filosofía clásica– desdeñará os procesos microsociolóxicos e rexeitará vehementemente as construcións intelectuais nas que o sentido de explicación desde a totalidade interrelacione acción e estrutura. Desde o final da Segunda Guerra Mundial, o modelo parsoniano e funcional-condutista de interpretación social constitúese no paradigma dominante, desprazando como metafísicas as restantes perspectivas e temáticas non coincidentes coa nova situación xeopolítica xurrida tras o conflito. Só as correntes de inspiración marxista teiman na defensa dunha converxencia entre estrutura e acción e continúan na indagación sobre a dialéctica entre obxecto e suxeito.

A teoría crítica, neste sentido, mantivo desde a súa fundación unha síntese entre Freud e Marx que expresará os novos fenómenos da sociedade de masas.

Fenómenos en que fetichismo e cosificación remiten a unha nova formulación das interaccións entre obxecto e suxeito. Desde a posición crítico-dialéctica, a alienación media entre estruturas obxectivas e accións individuais. A partir deste concepto mediador, o marxismo continental, fundamentalmente o alemán e o francés, reconstruírá o problema da ideoloxía como ideoloxización masiva efectuada desde estruturas comunicativas industrialmente planificadas. A inversión do modelo marxiano de infraestrutura-superestrutura explicará os fenómenos dun postindustrialismo en que a conciencia colectiva se insire e dá orixe á industria da conciencia estatisticamente cuantificada en forma de audiencias (Schiller, 1993, p. 183-211).

A alteración do modelo clásico marxiano de base e supraestrutura que se realiza é explicable na sociedade de masas desde o momento en que a superestrutura ideolóxica desenvolve unhas formas produtivas e industriais económicas que levan consigo unha nova división internacional do traballo e a formación dunhas moi poderosas empresas comunicativas de carácter monopolístico. Para Adorno, Horkheimer e Marcuse, máximos representantes da renovación do modelo supra-infra, a ideoloxía obxectívase, por primeira vez, en institucións difusoras de mensaxes e contidos fabricados con sistemas tayloristamente estandarizados. Esta transformación do esquema marxiano vai caracterizar as diferentes correntes do marxismo que desde a década dos anos vinte se van desenvolvendo.

Así como o marxismo crítico presenta un sentido fortemente entroncado en Hegel, o marxismo estruturalista francés vincula a Marx con Freud a través dun Saussure socioloxizado. A crítica da economía do signo remite a unha sociedade de consumo de masas na que a superestrutura actúa como xénese ideolóxica de necesidades colectivas. Para Baudrillard, a ideoloxía constrúe discursos, mentres que para Althusser edifica aparatos que conforman as estratexias de dominación do bloque hexemónico (Althusser, 1975).

Precisamente será Gramsci-Althusser (Hall, 1994, p. 27-63) a referencia subxacente do marxismo inglés. Na dicotomía entre acción-estrutura e superestrutura-infraestrutura, os teóricos británicos optarán por introducir a temática micro fronte á macroestrutural. Este cambio de perspectiva necesita unha análise pormenorizada, posto que este marxismo se constitúe desde tradicións intelectuais moi diferenciadas do francés e do alemán. A crítica estética e literaria

conformarán unha revisión en que a tensión entre o micro e o macro, e a acción e a estrutura van modificar o traballo historiográfico.

A continuación, farase unha revisión das dúas xeracións culturalistas na temática da existencia, categorizada como vida cotiá, co obxectivo de establecer unha comparación sobre a validez teórica do modelo dos Estudos Culturais e a súa influencia na socioloxía da cultura dos nosos días. Exporanse así, en primeiro lugar, as diversas concepcións que sobre a cultura e o cotián mantivo a primeira xeración de Birmingham, para pasar despois ás transformacións que desta temática levou a cabo a segunda xeración.

Edward P. Thompson: da crítica literaria á crítica social

Un dos trazos distintivos do marxismo inglés fronte ao resto de marxismos foi a procura dunha síntese reconstrutiva entre estruturas económicas e políticas e estruturas profundas da existencia. A conciencia de clase non se pode desvincular das tradicións populares e das lembranzas dunha memoria colectiva que lles achega transparencia interpretativa ás relacións sociais e económicas máis amplas. Desde os fabianos e a Sociedade Fabiana, fundada en 1884, ata a obra do novelista utópico William Morris⁸, o socialismo británico enmárcase nuns puntos de referencia que tratan de recolocar o cotián no social. O específico, pois, deste proxecto consistirá en romper co modelo dualista que diferencia entre unha sociedade do traballo e unha sociedade de vida diaria. A coexistencia dos dous ámbitos de existencia despraza a análise desde a fábrica á casa familiar e desde aquí ás esferas do lecer e da cultura popular.

Aínda que é certo que a reinterpretación historiográfica da historia aberta tivo a súa orixe nas investigacións da Escola de Chicago, a súa translación ao marxismo, porén, é obra de Frank Raymond Leavis e de Edward P. Thompson. Como xa dixera un autor tan relevante como Mattelart, Leavis incorpora a cultura popular como punto de partida desde o que refacer a creación innovadora da cultura profunda (Mattelart, 1977, p. 113-148). A súa propia traxectoria é un exemplo de reedificación do popular fronte ao elitismo cultural que desde os

⁸ Véxase Thompson (1977a, p. 30 e ss.). Tamén unha excelente antoloxía de escritos en *William Morris. Arte y sociedad industrial* (Thompson, 1977b, p. 37-81).

anos trinta se consolida en Europa. O grupo de Bloomsbory representa a visión que despreza o cotián. O esteticismo da alta sociedade inglesa de entreguerras oculta unha reorganización defensiva dos grupos de poder, igual que no continente fascismo e nazismo supoñen a súa organización económica e política. Pero no país en que Marx pasara boa parte da súa vida, non se podía concibir un elitismo que infravalorase a cultura colectiva. Isto pódese observar no desenvolvemento da propia obra de Leavis e do grupo creado arredor da revista *Scrutiny* (1932-1952). Desde a súa obra de recuperación da literatura de D. H. Lawrence fronte aos que a denigran por fatuo intelectualismo ou por indigna pornografía, Leavis introduce o social na crítica literaria. *A gran tradición* e *A procura común*, redactadas en 1948 e 1952, respectivamente, supoñen o retorno á análise da literatura como produción histórica que funde as súas raíces na historia do pobo. A recreación que Leavis fai da obra de Dickens no seu *Dickens the Novelist* non deixa dúbidas sobre a súa perspectiva de reivindicación da gran tradición do cotián na arte.

Aínda que Leavis aglutina arredor de *Scrutiny* un grupo de discípulos de grande influencia na reforma da educación e a docencia inglesa, non obstante, será Edward P. Thompson quen lle imprima o xiro de historia aberta á historia social. A investigación de Thompson formúlase como investigación alternativa non só da historia academicista oficial, senón así mesmo dunha historiografía marxista que vai quedando anquilosada, de maneira que a súa conversión en ideoloxía se percibe como o resultado máis evidente do seu monolitismo. Para Thompson, a experiencia humana resulta o punto de partida dunha exploración que amplíe o paradigma marxiano e posibilite a incorporación de tradicións teóricas como marco en que recoller as novas experiencias da cultura popular, é dicir, da clase obreira. Comenta Thompson:

Me propongo rescatar al humilde tejedor de medias y calcetines, al jornalero ludita, al obrero de los más anticuados telares, al artesano utopista y hasta al frustrado seguidor de Joanna Southcott, rescatarlos de una posteridad demasiado condescendiente. Acaso sus oficios y tradiciones estaban destinados a desaparecer irremediabilmente. También es posible que su hostilidad hacia el nuevo industrialismo fuese una actitud retrasada y retrógrada, sus ideales humanitarios puras fantasías y sus conspiraciones revolucionarias pretensiones infantiles. Pero ellos vivieron aquellos tiempos de agudo trastorno social, y

nosotros no. Sus aspiraciones fueron válidas a la luz de su propia experiencia. Realmente, cayeron víctimas de la historia, pero, ya condenados en vida, aún permanecen como víctimas. No deberíamos tener como único criterio de juicio el que las acciones de un hombre se justifican o no a la luz de lo que ha ocurrido después (Thompson, 1977c, p. 12).

Con *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832* ábrese un xigantesco cadro en que se debuxan as experiencias subxacentes da historia. E nesas experiencias, o cotián expresa os intereses, as experiencias sociais, tradicións e sistemas de valores que, como afirma Thompson, definen unha clase a partir da súa disposición a comportarse como unha clase que se define a si mesma nas súas accións e na súa conciencia en relación con outros grupos de persoas.

Logo o marxismo inglés vai optar polo individuo en lugar de decantarse pola estrutura, pola acción que se pode interpretar fronte ao realismo explicativo da institución. En consecuencia, o modelo histórico interpretativo substitúe paulatinamente o de carácter estrutural. Pero, a pregunta non pode deixar de ser: por que o cotián devén no eixe dunha nova historia social que culmina na Escola dos Estudos Culturais?

O cotián e a experiencia colectiva

Na primeira xeración da Escola de Birmingham, foco dos Estudos Culturais e das teorías posteriores de historia oral, o interese concéntrase no debate verbo da interrelación entre a realidade histórica e a realidade social. Demarcar os límites entre ambos os dous niveis require romper cos antagonismos que un materialismo histórico mecanicista establecera dunha maneira artificial. A solución ao antagonismo entre a lóxica da historia e a lóxica do social necesariamente tiña que ser situada nunha síntese entre historiografía e socioloxía. A socioloxización da Historia será a achega determinante de Edward P. Thompson. Pero para saltar as barreiras disciplinares e abrir os dualismos explicativos, o punto de inflexión non pode deixar de ser outro que a análise dos espazos do cotián (Thompson, 1979, p. 56 e ss.). Podemos afirmar, nunha primeira aproximación, que a renovación e a achega do marxismo inglés vai provir da introdución e volta á reali-

dade empírica e concreta. O social deixa de ser teorización e convértese en reconstrución. Así, *La formación histórica de la clase obrera* acentúa as vivencias en que se atopan inseridos os suxeitos.

O cotián, pois, pasa a ser a mediación entre o histórico e o sociolóxico. Agora ben, que entende Thompson polo cotián e como a súa formulación pasa despois á teoría dos Estudos Culturais?

No texto anteriormente citado a clase identifícase coa experiencia e esta equivale ao cotián. Para Thompson, a conciencia de clase é a maneira en que se traducen a termos culturais, encarnándose en tradicións, sistemas de valores, ideas e formas institucionais. Desde esta perspectiva, introduce a cultura como criterio de identidade do grupo. O cotián remite á armazón non só das relacións produtivas, tamén a unhas formas compartidas de entender a realidade. Os niveis de conciencia, xa que logo, sobrepóñense ás condicións de vida, destacándose dunha forma preferente o valorativo fronte ao produtivo. A viraxe cara ao cultural como alternativa a un estreito materialismo histórico significa diluír as relacións económicas e destacar os elementos familiares, educativos, urbanos, festivos..., impulsando en exceso o subxectivo. A conciencia popular e a conciencia de clase obreira fanse equivalentes. E, así mesmo, a memoria colectiva faise práctica cotiá. Porén, Thompson non esquece que o cotián popular está feito de resistencias e oposicións. A estrutura de *La formación de la clase obrera* non deixa dúbidas a este respecto. Na primeira parte explica a cultura política e as tradicións de loita fronte á industrialización. A segunda céntrase no cotián a través da multiplicidade de aspectos da vida, como son a vida en comunidade, o lecer ou a familia, e así mesmo nas novas formas de explotación. Na terceira parte, Thompson sitúa a nova cultura política e de loita que desenvolve a clase obreira. A obra, considerada desde un punto de vista global, agacha un humanista sentimento de solidariedade. Mais, as novas relacións de explotación e alienación que introduce o capitalismo quedan disolvidas nesas pormenorizadas descrições das accións interpersoais. A microhistoria, malia a súa innovación metodolóxica enriquecedora, sobreponse finalmente ao punto de vista dialéctico coas grandes estruturas.

En consecuencia, Thompson culmina o traballo da historiografía inglesa que, desde 1946, iniciaran Eric Hobsbawn, Rodney Hilton e Christopher Hill, e que coa revista *Past and Present* investigarán a vida cotiá a partir da conciencia

social⁹. A primacía dada aos valores será a súa grande achega. De aí que o cotián se comprenda como: o suxeito individual e as súas experiencias máis habituais e constantes; as mediacións simbólicas e imaxinarias que en forma de tradicións inflúen nas actitudes vivenciais; as formas de vida e as súas transformacións nun período temporal específico, non esquezamos, por exemplo, que o libro de Thompson sobre a clase obreira percorre corenta anos da formación desta; e as resistencias e disidencias que ante a dominación social defende a cultura popular e a súa autonomía.

Con Thompson queda constituído o punto de vista que privilexia o suxeito como eixe central desde o que transformar as estruturas. A súa obra posterior, sobre todo *Whigs e cazadores* (1975) e *Tradición, revolta e conciencia de clase* (1979), reformula as relacións entre clase social, conciencia de clase e movemento político social, pero regresado ao entroncamento da indagación do cotián coa teoría gramsciana e, en especial, o estudo do bloque hexemónico como saída do modelo mecanicista e a conseguinte recuperación da temática da dominación colectiva e os seus efectos na vida diaria.

Whigs e cazadores (Thompson, 1975) supón a investigación máis pormenorizada sobre a vida cotiá rural inglesa de principios do século XVIII. Neste traballo a dialéctica entre a experiencia do que domina e a dos que son dominados é descrita a partir do tema da caza furtiva. A vida cotiá dos cazadores furtivos necesita da caza como forma de supervivencia, mentres que para a aristocracia –os *whigs*– significa unha forma de diversión e de ocio na que os valores de caste se mesturan cos de conquista, seguindo un esquema valorativo case medieval. Resistencias e dominacións, así e todo, entran en tensión cando a propiedade se consolida como o dereito de dereitos da sociedade burguesa emerxente. Neste momento, o castigo á caza furtiva altera un tipo de vida cotiá tradicional e herdada do sentido comunal medieval. Para Thompson, dúas culturas entran en colisión e, especialmente, dous modos de entender a experiencia da vida rural. Para o campesiño e cazador, os animais son parte da súa economía, entendendo por esta unha economía moral que, en ningún modo, é a economía produtiva dunha clase aristocrática que se conforma xa como bur-

⁹ Eric J. Hobsbawm en *Primitive Rebels* (Hobsbawm, 1959) reformula temas dunha forma moi similar a Thompson. Un repaso interesante dos historiadores anteriores a Birmingham en *Los marxistas ingleses de los años treinta* (VV. AA., 1988, p. 21-36 e 75-82).

guesía. A conclusión do libro non pode deixar de considerar como a orde social apelará ao valor do prohibido como forma defensiva dun sistema articulado sobre a desigualdade económica. Os significados diverxentes de propiedade crean unhas interpretacións culturais radicalmente antagónicas, segundo o grupo constrúa a súa experiencia. E, no caso da caza furtiva, para o grupo dominado é parte esencial da súa supervivencia material fronte ao sentido lúdico e simbólico que establece o grupo dominante. Resistencia e dominación son os eixes en que Thompson enmarcará a súa percepción da existencia diaria.

O cotián é poliédrico. Foucault, desde un estruturalismo heterodoxo, destacará a íntima conexión entre poder, control e o cotián. Porén, Thompson non avanza nesta dirección nas súas obras posteriores. Tras a saída de Thompson do Partido Comunista, en 1956, a súa obra escora cara a un laborismo de esquerdas que o fai entrar nunha dura polémica cos estruturalismos en obras como *Miseria da teoría* e *Escritos á luz da candeia*. Nestes dous libros defende un tratamento subxectivista da historia. A acción contraponse cada vez máis á estrutura. O cotián gañará terreo nas súas últimas producións –*Protesta e sobrevive*, *Opción cero* e *A guerra das galaxias*–¹⁰, todas elas escritas na década dos oitenta e nas que Thompson tratará de temas de actualidade, como o pacifismo, o ecoloxismo ou as posibilidades de supervivencia da especie humana no planeta. O manifesto máis evidente sobre a defensa sen tregua do suxeito individual exprésase en *As nosas liberdades e as nosas vidas*, publicado en 1986. Aquí, Thompson reivindica o cotián a partir da incorporación dun humanismo socialmente comprometido. Desde *La formación de la clase obrera...* ata a súa morte en 1993, cómpre subliñar a evolución da súa concepción do diario, considerado como resistencia ao poder.

Nun dos seus últimos traballos, Thompson expoñía a antítese do que fora o seu traballo máis coñecido sobre a formación da clase obreira. Nun artigo sobre o libro de Linda Colley, *Britons: Forging the Nation 1707-1837*, publicado en 1992, Thompson titulaba a súa crítica «A formación dunha clase dominante» (Thompson, 1993, p. 119-123) e alí expresaba, tres décadas despois da súa obra

¹⁰ As últimas obras de Thompson centráronse na denuncia dos grandes temas da política internacional e da Guerra Fría; un exemplo paradigmático foi o seu artigo «A defensa da Gran Bretaña» (Thompson, 1982, p. 116-131), no que asumía unha posición favorable aos movementos pacifistas fronte á política nuclear. A valentía ética de Thompson levouno a esa participación directa nas cuestións de actualidade.

fundamental, o seu concepto histórico: «Porque allí y en todas partes, yo argumentaba que una parte importante de aquellos años fue la formación de estructuras, oposiciones y culturas contradictorias de *clase*». Deste modo, o conflito queda como o eixe do estudo do cotián na teoría de Thompson. A vida diaria das diferentes clases significaba experiencias diversas e distantes entre si. A experiencia tiña que devir nun concepto complexo de múltiples dimensións, segundo a formación das clases. A cuestión daquela do cotián traspasará as fronteiras da acción concreta e terá que se dirixir cara a procesos en que estrutura e acción conflúan, é dicir, cara á ideoloxía. Como consideraba Thompson, «acontecimientos repetidos dentro del “ser social” [...] que inevitablemente dan y deben dar origen a la experiencia vivida, la experiencia I, que no penetran instantáneamente como “reflejos” en la experiencia II, pero cuya presión sobre la totalidad del campo de la conciencia no puede ser desviado, aplazado, falsificado o suprimido indefinidamente por la ideología» (Thompson, 1984, p. 27)¹¹. A partir deste momento, a ideoloxía e o cotián pechan un círculo que a primeira Escola de Estudos Culturais examinará dunha maneira incansable. Coa achega historiográfica de Thompson, as grandes liñas de investigación de Birmingham quedan abertas. Só que agora xa non serán a cultura popular e a cultura das clases subordinadas, senón que a cultura industrializada de masas vai requirir unha transformación dos instrumentos conceptuais e das estratexias metodolóxicas do primeiro inicio da historiografía cultural.

Raymond Williams: da alta cultura á cultura de masas

Raymond Williams, Stuart Hall e Richard Hoggart tentarán corrixir os acertos e vacilacións do modelo de Thompson. Con eles, o paradigma culturalista consolídase e estrutúrase. E nesta articulación, a cuestión central será a investigación sobre a fase en que entrou a cuestión da cultura, as súas contradicións e relacións coas novas formas de organización das masas. As respostas que Williams, Hall e Hoggart adecúen a esta cuestión son, así mesmo, reformulacións sobre os marcos do cotián na actividade duns cidadáns aos que se lles recoñecen uns dereitos

¹¹ O rexeitamento da teoría abstracta foi unha constante da obra de Thompson; o máis característico foi *Miseria de la teoría* (Thompson, 1981). O ataque furibundo de Perry Anderson supuxo unha reactualización da relación entre historiografía e construción teórica (Anderson, 1985, p. 5-17 e 174-194).

políticos como elementos básicos da súa cidadanía, pero co paradoxo de que, ao mesmo tempo, se desenvolvan unhas industrias da ideoloxía que socializan despolitizadamente a poboación. O interrogante, xa que logo, que permite establecer un fío condutor entre uns autores e outros da Escola de Birmingham non pode ser outro que como se producen as novas experiencias que debilitan, se non eliminan, a pertenza e a identidade a unha clase social específica e, tamén, en que grao a existencia diaria está condicionada por un esvaecemento progresivo das experiencias profundas da vida, tal e como as denominaba Benjamin, para pasar a uns tipos de cidadáns cuxa realidade se limita ao reforzamento do banal.

Os termos de identidade e do cotián asímlanse, decote, na teoría birminghamniana, pero os marcos conceptuais que son propostos por cada autor posibilitan unha multiplicidade de dimensións de gran relevancia interpretativa. E do mesmo xeito que coa obra de Thompson, o concepto de experiencia servía para delimitar o significado de clase social e as súas interaccións diarias; así, para Raymond Williams, a construción dun materialismo cultural podía achegarlle novas variables ao estudo do sistema das actividades cotiás.

Mentres que *La formación de la clase obrera...* se interesou por romper cunha historiografía oficial que desbotaba as tradicións populares e a capacidade que a tradición oral tiña para reconstruír, desde diferentes ángulos de clase, os acontecementos, Williams achégase co seu primeiro libro, *Culture and Society. 1780-1950* (Williams, 1996), publicado en 1958, á produción cultural como reflexión sobre a ideoloxía e a súa acción sobre o individuo. Agora ben, o interese de Williams pola literatura imprímelle á súa achega á Escola un nesgo característico e de longa supervivencia na temática dos Estudos Culturais.

Con Williams, o esquema entre alta cultura clásica, cultura media ou mediada e cultura popular recibe un impulso renovador, xa que os seus estudos literarios, entre os que se atopan *Modern Tragedy. Drama from Ibsen a Brecht* e *The English Novel from Dickens to Lawrence*¹², reforzan a súa convicción da perda cultural que se está a impoñer na vida cotiá das poboacións postindustriais. O cotián, daquela, é concibido como a retórica do superficial. E nesa retórica, os *mass-*

¹² Nestas primeiras obras de crítica literaria, porén, pon os fundamentos do concepto ilustrado-marxiano de *cultura* co que Williams constrúe a súa obra posterior (Williams, 1996-1997).

-*media* transforman as estruturas da vida en estruturas de dispersión. A dispersión constitúese nun dos conceptos determinantes da penetración da comunicación mediada nas existencias concretas dos cidadáns.

Pero o estudo dos contextos da vida habitual require necesariamente unha aproximación crítica ao marxismo e, en concreto, aos marxismos mecanicistas. De novo, o modelo de infra e superestrutura vai adquirir connotacións diferentes. O xurdimento da sociedade burocrática de consumo planificado, e dunha integración a través dun ambiguo consenso sociopolítico, leva a Williams a retornar a unha teoría da praxe na que Gramsci ocupa o lugar máis relevante. Gramsci matizou como as contradicións históricas eran, así mesmo, contradicións culturais. Mais, para estudar a mutua interrelación entre ambos os dous modos de contradición, antes era previa a análise dunha das achegas máis esclarecedoras do autor italiano: o concepto de hexemonía. Williams en *Marxismo y literatura* afirma:

Gramsci planteó una distinción entre «dominio» (*dominio*) y «hegemonía». El «dominio» se expresa en formas directamente políticas y en tiempos de crisis por medio de una coerción directa o efectiva. Sin embargo, la situación más habitual es un complejo entrelazamiento de fuerzas políticas, sociales y culturales; y la «hegemonía», según las diferentes interpretaciones, es esto o las fuerzas activas sociales y culturales que constituyen sus elementos necesarios. Cualesquiera que sean las implicaciones del concepto para la teoría política marxista —que todavía debe reconocer muchos tipos de control político directo, de control de clase y de control económico, así como esta formación más general—, los efectos que produce sobre la teoría cultural son inmediatos, ya que «hegemonía» es un concepto que, a la vez, incluye —y va más allá de— los dos poderosos conceptos anteriores: el de «cultura» como «proceso social total» en que los hombres definen y configuran sus vidas, y el de «ideología», en cualquiera de sus sentidos marxistas, en la que un sistema de significados y valores constituye la expresión o proyección de un particular interés de clase (Williams, 1980, p. 129).

A renovación que fai Gramsci do tema da dominación social a través do sentido de hexemonía, como capacidade que posúe un grupo ou clase para exercer a dirección intelectual e moral sobre a totalidade da sociedade, sintetiza o difícil tema da dominación económica coa dominación política. Gramsci avanza no

esquema de infraestrutura económica e superestrutura ideolóxica, colocando as institucións da sociedade civil no centro dunha nova forma de dominación que obtén o consentimento mediante a creación unificadora de valores, símbolos ou mentalidades. A dominación ideolóxica posibilita a integración do cidadán no mundo cotián sen coacción. De aí que a sociedade capitalista se afiance na conciencia colectiva cun poder omnipresente. A hexemonía ideolóxica permite que as clases sociais diferenciadas acaben por perder a perspectiva dos seus distintos intereses. Para Gramsci, xa que logo, unha teoría da praxe (Gramsci, 1970 e 1971) debe aclarar como obxecto preferente de investigación as modalidades en que se independizan a política e a ideoloxía da súa determinación económica. É, non obstante, na conciencia onde actúa e repercute a acción da hexemonía. Fronte aos conceptos simplificados de conciencia e de cultura, o de hexemonía introduce o aspecto do poder e da dominación con maior amplitude analítica. Como subliña Williams: «El concepto de “hegemonía” tiene un alcance mayor que el concepto de “cultura”, tal como fue definido anteriormente, por su insistencia en relacionar el “proceso social total” con las distribuciones específicas del poder y la influencia» (Williams, 1980, p. 129).

Un libro aparentemente tan afastado do cotián como é *Marxismo y literatura*, porén, pon os piares da concepción de Williams sobre a existencia diaria na sociedade capitalista. O complexo repaso que se fai dos conceptos esenciais do pensamento marxiano non é máis que un intenso esforzo por recolocar o individuo no seu proceso cultural e o proceso cultural no proceso da dominación de clase. A este respecto, a cultura, para Williams, cómpre investigala desde tres niveis: como teoría cultural, como produción cultural e como consumo cultural. E nos tres niveis o problema da existencia diaria é o obxectivo último dunha praxe que saia da conciencia dominada e avance cara á conciencia emancipada da súa dualidade.

A conciencia dual –ou alienada– caracteriza, segundo Gramsci e os neogramscianos como Nicholas Abercrombie e Stephen Hill, a clase obreira e a súa cultura popular nas sociedades de economía de mercado. Aparece en escena unha das achegas que maior interese vai presentar para os estudos de Birmingham, aínda que quizais sen chegar ás conclusións que outras correntes marxistas tratarán con maior relevancia. Pero o certo é que o cotián na sociedade postindustrial de masas non se pode deixar de estudar sen acudir a unha conceptualización tan rica

e suxestiva como é a dunha conciencia dividida entre o sentido común obxectivo e os sistemas de valores provenientes dos medios de comunicación de masas. A dicotomía entre ambas as dúas cosmovisións explica numerosos aspectos de anomía e patoloxía social.

Williams, non obstante, non perde de vista en ningún momento a posibilidade de construír alternativas á conciencia dual e ao cotián edificado polos *mass-media*. Neste punto, a cultura de experiencias profundas aparece como o contrapunto aos valores difundidos nas mensaxes dos medios. Tendo como contraste as experiencias intelectuais, sensitivas e emocionais da creación clásica literaria, o autor de *The Long Revolution* (Williams, 1965) debaterá sobre as relacións prácticas que o modelo cultural dunha sociedade específica exerce non só sobre a psicoloxía dos individuos, senón tamén sobre o propio proceso económico. Rómpeuse con iso coa determinación do economicismo, posto que a cultura son prácticas, pero tamén expectativas de existencia. Expectativas canalizadas polo bloque hexemónico cara aos seus intereses que, así mesmo, supoñen as súas expectativas de supervivencia a través da dominación. A clase dominante estende, e entende, o cotián baixo os principios da dominación e a subordinación. O seu sistema de significados e valores, considerados como modos constitutivos de existencia, reflicten as percepcións, e non só as experiencias, dos membros participantes no bloque hexemónico. Por iso, para Williams, a cultura é actividade cultural. De aquí a súa reformulación dun materialismo cultural que sexa capaz de explicar a produción da ideoloxía desde a produción social, pero sen simplificar como reflexo as posibilidades creadoras e artísticas de cada formación histórica.

No seu libro *Culture* (Williams, 1981 e 1982), Williams esboza unha socioloxía da comunicación e da arte na que, precisamente, aplica o materialismo cultural no estudo da dialéctica entre institucións e reprodución cultural. As relacións entre produtores culturais e institucións sociais identificables conducen á formación cultural e ao seus modos de organización. Así, en toda cultura hai que definir non só as institucións dominantes, os medios de produción e as formacións organizativas –gremios, escolas artísticas, academias ou creadores independentes–, senón tamén o que supón a propia obra de arte –actuación, calidade, especialización estética–, é dicir, a especificidade histórica das formas artísticas. Inspirándose en certo modo en Lukács (Lukács, 1966), pero tamén en

Goldmann (Goldman, 1975), Williams revisa a organización social da cultura como resultado dunha totalidade comunicativa na que cada época articulou as súas modalidades. As institucións, daquela, xerarían prácticas culturais e estas mediacións comunicativas características de cada tempo histórico. Comenta Williams:

Así, pues, la organización social de la cultura es una gama amplia y compleja de muchos tipos de organización, desde los más directos a los más indirectos. Si esto lo aplicamos históricamente, tenemos la posibilidad de desarrollar métodos sociológicos en las áreas diferenciadas, pero conexas, de las instituciones culturales, de las formaciones culturales, de los medios de producción cultural, de las artes culturalmente desarrolladas y de las formas artísticas y culturales, dentro de nuestras definiciones generales de producción y reproducción cultural como sistemas significantes relacionados y realizados (Williams, 1982, p. 200).

Os sistemas significantes e os procesos de comunicación simbólica definen a dinámica ideolóxica do bloque hexemónico. Pero tamén son parte esencial nos cambios colectivos e as súas novas organizacións socioculturais. Williams, xa que logo, desenvolve a súa traxectoria teórica en función das modificacións obxectivas que experimentaron as condicións culturais na súa evolución desde a cultura popular ata a súa estruturación na cultura de masas. Neste sentido, o materialismo cultural achegárase ao cotián nunha síntese moi elaborada entre conceptos abstractos de gran tradición no marxismo clásico –mediación, tipificación, forzas produtivas, base e superestrutura– e investigación sociolóxica empírica. En *Los medios de comunicación social*, o autor de Birmingham tratará do cotián, integrándoo nunha dobre dimensión: nos procesos da cultura de masas e nas formacións e deformacións da opinión pública.

O interese de Williams pola cultura de masas como conformadora do cotián no século XX é un referente continuo na súa obra. Desde o seu inicial *Culture and Society. 1780-1950*, publicado en 1958, ata *Culture* de 1981, pasando pola etapa de Williams de análise literaria –*Modern Tragedy. Drama from Ibsen to Brecht* e *The English Novel from Dickens to Lawrence*–, pode observarse un fío condutor que conecta a alta cultura coa cultura popular, coa finalidade de aclarar e definir o novo nivel da cultura de masas como construtora do cotián

urbano estendido de maneira masiva. A cultura de masas, deste modo, é o clima en que se desenvolve o cotián nunha sociedade en que o bloque hexemónico coñece todos os resortes da ideoloxía. Para Williams:

En un nivel, la «cultura de masas», en estos últimos períodos, es una combinación muy compleja de elementos residuales, autofabricados y producidos externamente, con importantes conflictos entre ellos. En otro nivel, y de manera creciente, esta cultura de «masas» es el área principal de la producción cultural burguesa y de la clase dominante, y tiende hacia una prometida «universalidad» en las modernas instituciones de comunicación, con un sector «minoritario» crecientemente considerado como residual y que debe ser formalmente «preservado» en esos términos. Así, una «alta cultura» relativamente no cuestionada ha sido, de forma bastante general, desplazada hacia el pasado —con unas minorías sucesoras de tipo discreto que la sirven y compiten entre sí— mientras que la «minoría» activa y efectiva, dentro de una gama de producción cultural determinada por clase, ha pasado al área general de la «mayoría» (Williams, 1982, p. 213).

A cultura de masas desbordou o cotián. Williams describe a vida diaria como un composto do xornal habitualmente lido, dos hábitos televisivos, das frases manidas da publicidade, das películas premiadas cun Óscar de consumo e, en xeral, «estamos analizando —afirmará Williams— no tanto una *distribución* de intereses como su *integración*, básicamente en torno a la publicidad, y con una superestructura de los valores proyectados en un mundo de relaciones públicas». As mensaxes publicitarias conforman a normalización dos cidadáns. Pero esa normalización só pode provir da rutina. A cultura de masas fai da produción cultural unha rutina cara ao xa visto. As innovacións, que foran o patrimonio da creación libre, son sometidas a un proceso industrial que elimina os aspectos non acordes cos intereses da orde social. A deformación intelectual e sentimental caracteriza as producións da organización monopolística e industrial da cultura.

Fronte a outros autores de Birmingham, Williams propón alternativas para saír do cotián, establecido a partir de criterios comerciais. En *Los medios de comunicación social* propón unhas posibilidades diferentes ao uso publicitario e ideolóxico dos *mass-media*. O poder da educación e o papel dos intelectuais independentes aínda poden ser considerados como camiños que contrarresten a dominación cotiá dos medios (Williams, 1982, p. 194-212). É tal a convic-

ción de Williams no significado liberador da educación que o cambio das institucións só é garantido mediante o ensino da crítica. A comparación entre as diversas creacións da alta cultura coa de masas preséntase como o método capaz de situar unha transformación dos contidos comunicativos. Neste sentido, o apéndice titulado «Métodos empleados en los programas educativos de la televisión» (Williams, 1978, p. 181-197)¹³, contido en *Los medios de comunicación social*, defende unha transmutación dos valores difundidos na dirección dunha participación real das audiencias na creación comunicativa. Con esta fórmula, Williams vai ser un precursor en abrir un dos temas específicos dos Estudos Culturais: o papel do receptor na codificación e decodificación dos medios. Aspecto este que con Stuart Hall se converterá no núcleo temático esencial da Escola.

En consecuencia, se Thompson centrou a súa concepción cultural do cotián nas resistencias populares fronte á dominación; Williams, pola súa parte, manterá unha posición en que o simbólico remite a institucións colectivas organizadas por un bloque minoritario de poder que mantén a poboación nunha minoría de idade permanente. De aí que os intelectuais non vinculados a un grupo de presión ou de influencia sexan reivindicados por Williams como produtores culturais dunha visión diferente do cotián. Esta idea tan gramsciana, pero que o autor de Birmingham tamén atopa en Alfred Weber e Mannheim coa súa teoría dunha *intelligentsia* relativamente non comprometida (Mannheim, 1957)¹⁴, como afirma no seu libro *Culture*, remite, non obstante, á transformación institucional. O produtor cultural libre debe romper cun mercado asimétrico e desigual, e especialmente cun bloque hexemónico de institucións que anulan novas e diferentes concepcións da vida, valores e actitudes sociais. Williams, pola contra, non se engana verbo da complexidade da tarefa proposta de saír do cotián, mediático, monopolístico e postindustrial cando subliña: «Estas son las complejas realidades investigadas en los análisis de Gramsci sobre la “hegemonía” y los intelectuales “orgánicos”. En la práctica constituyen ahora los problemas más difíciles del trabajo cultural alternativo o de oposición» (Weber, 1985, p. 342-351). Williams abrialles campos novos de investigación

¹³ Os apéndice A e B manifestan o programa rexenerador duns medios de comunicación controlados democraticamente polos cidadáns.

¹⁴ Aquí atópase a súa concepción máis completa do papel do intelectual na sociedade.

aos *Cultural Studies*, pero tamén introduce un dos problemas centrais da Escola: a paulatina separación dos procesos culturais dos aspectos económicos e, en concreto, das estratexias globais da economía política. Esta separación irase agudizando na evolución da segunda xeración de Birmingham.

Stuart Hall: as dimensións ocultas do cotián

As orixes xamaicanas de Stuart Hall introducen dimensións novas na teoría cultural que tanto Thompson como Williams desenvolveran como análise da dominación colectiva. O desprazamento que Hall efectúa cara aos actores e aos aspectos sociolóxicos da recepción comunicativa afonda a división epistemolóxica entre acción e estrutura. Os problemas da identidade desprazarán a reflexión da produción cultural cara á área do consumo cultural. Desta forma, o receptor-consumidor convértese no centro da investigación dos efectos ideolóxicos dos medios, tal e como titulará un dos artigos fundamentais de Hall.

A traxectoria intelectual do autor de *The Popular Arts* (Hall, 1965) explica o desprazamento das estruturas cara aos actores. A atracción de Hall pola cultura popular provén non só das súas orixes xamaicanas, senón tamén do seu labor docente nunha escola de secundaria de Brixton. Será aquí onde asumirá o valor das formas populares culturais como niveis renovadores de estruturas anquilosadas. Para Hall, coa comunicación dos medios asistimos á aparición de novas posibilidades de renovación da creatividade colectiva. Neste punto, Hall estaría próximo, en boa medida, da teoría de Benjamin sobre a reproducibilidade técnica e da súa recente función de achegamento da colectividade á expresión estética. Pero para comprender as categorías coas que se articula a subxectividade social a través das novas experiencias comunicativas, o autor de Birmingham dirixirase dunha maneira previa ás escuras relacións da ideoloxía (Hall, 1988). Relacións que permiten evidenciar as estratexias e os mecanismos non explícitos das interconexións entre cultura popular e comunicación de masas.

Para Hall, o cotián contemporáneo articúlase sobre os efectos ideolóxicos dos medios de comunicación tecnolóxicos. No seu artigo «La cultura, los medios de comunicación y el “efecto ideológico”» (Hall, 1981), fai un repaso moi polo miúdo do concepto marxiano de ideoloxía como forma de reprodución psíquica

das condicións materiais de cada estadio histórico. A revisión da ideoloxía alemá que Hall efectúa ten como obxectivo delimitar o significado de cultura fronte aos efectos ideolóxicos que confunden o ideolóxico co cultural. Como observa Hall:

Diciéndolo metafóricamente, la «cultura» nos refiere a la disposición –*las formas*– asumida por la existencia social bajo determinadas condiciones históricas. Siempre que la metáfora se entienda sólo en su valor heurístico podríamos decir que si el término «social» se refiere sólo al *contenido* de las relaciones que entran involuntariamente los hombres de cualquier formación social entonces la «cultura» se refiere a las formas que asumen tales relaciones [...].

Cultura, en este significado del término, es el propósito objetivado ante la existencia humana cuando hombres concretos bajo condiciones concretas se apropian de las producciones de la naturaleza de un modo adaptado a sus propias necesidades e imprimen ese trabajo como exclusivamente humano (*Capital I*). Esto está muy próximo a lo que podríamos llamar la definición «antropológica» de la cultura. Dentro de sus diferencias pertenecen a esta tradición la obra teórica de Raymond Williams (1960), la modificación que de Williams hace Thompson (1960) y, en un contexto muy distinto suministrado por su funcionalismo básico, los estudios de la «cultura material y la estructura social» de los pueblos primitivos o coloniales realizados por los antropólogos sociales (Hall, 1981).

A reflexión antropolóxica, como afirma Hall, sobre a cultura pon de manifesto a oposición entre o meramente material e a acción simbólica das representacións colectivas. Así, mentres que a cultura non sería máis que o «crecemento acumulado do poder do hombre sobre la naturaleza, materializado en los instrumentos y práctica de trabajo y en el medio de los signos, el pensamiento, el conocimiento y el lenguaje, a través del cual pasa de una generación a otra, como la “segunda naturaleza” del hombre», a ideoloxía significa que se descen tre o libre desenvolvemento da cultura humana. A partir desta definición, restaura unha perspectiva sobre as dimensións do ideolóxico na que o tema da ideoloxía dominante está directamente vinculado coa negación do libre desenvolvemento do individuo. Hall aquí afronta o problema do cotián como ausencia de liberdade pero ausencia obxectiva no campo das prácticas creativas, sociais e cul-

turais, e iso, ineludiblemente, leva á análise do cotián na súa relación co ámbito das clases sociais.

Na súa totalidade, a obra de Hall articula o seu núcleo temático sobre o papel que a pertenza específica á clase social exerce sobre o individuo. Desde as súas obras de carácter máis político –*The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left* ou *Policing the Crisis, «Mugging», the State and Law and Other* (Hall, 1988; e Hall, Critcher e Jefferson, 1978)–, ata as dedicadas a estudo dos medios –especialmente o seu famoso artigo «Codage-décodage» (Hall, 1994, p. 27-39)–, podemos afirmar que a existencia social non se pode, de ningún modo, separar do lugar ocupado nas estruturas de distribución de poder e privilexio que conforman o sistema de estratificación en clases. Pero fronte ao concepto de Thompson que presentaba o cotián como experiencia ou o de Williams que o describía como unha integración nas rutinas da cultura de masas, para Hall o diario está marcado por uns discursos que lles dan sentido ás prácticas peculiares de cada clase social. Nestas condicións, os significados atribuídos ás relacións económicas, políticas, estéticas... constitúen as diferenzas ideolóxicas segundo se participe nun lugar ou noutro da pirámide social. O cotián, daquela, devén en múltiple e poliédrico, xa que a conciencia explicará o vivido cos instrumentos discursivos que lles dean coherencia aos valores da súa clase. Coa consolidación do capitalismo a nivel planetario, porén, os discursos unifícanse e o mercado irrompe na vida diaria como a mediación de todos os significados, de todos os valores e da suma das relacións reais da existencia. Comenta Hall:

El mercado representa un sistema que requiere producción e intercambio como si consistiese sólo de intercambio. Ésta fue, por supuesto, la premisa clave de gran parte de la política económica. Tiene, por tanto, la función simultánea de: a) transformar una relación en su opuesta (*cámara oscura*); b) hacer que la última, que es *parte* de las relaciones de producción e intercambio bajo el capitalismo, aparezca como, o *signifique*, la totalidad (ésta es la teoría del *fetichismo* desarrollada en el capítulo I del *Capital I*); c) hacer que la última –los cimientos reales de la sociedad capitalista, la producción– *desaparezcan de la vista* (el efecto de *ocultamiento*). Por tanto, sólo a través del mercado podemos «ver» que el trabajo y la producción son realizados; no podemos «ver», ya que es en la producción donde el trabajo es explotado y donde es extraído el sobrevalor. Estas

tres «funciones» hacen que las relaciones de mercado bajo el capitalismo sean, simultáneamente, reales e *ideológicas* (Hall, 1981, p. 366).

O descentramento da conciencia a través da acción do mercado determina a formación do cotián dominada polo poder ideolóxico. Pero, agora, a formación social da conciencia efectúase desde un tipo de mercado no que o latente se fai expreso e emerxe cara ao manifesto. «También es crucial –subliñará Hall– el hecho de que la ideología sea ahora entendida no como lo que está escondido y oculto, sino precisamente como lo que es más abierto, aparente y manifesto: lo que tiene lugar en la superficie y a la vista de todos» (Hall, 1981, p. 367). A función ideolóxica dos medios de comunicación aclara ese estar á vista de todos. Neste sentido a transición dun tipo de mercado, descrito por Marx, a unha modalidade en que, como afirmaba a Escola de Frankfurt, a conciencia entra como a mercancía de mercancías na sociedade postindustrial, posibilita obxectivar os procesos cos que se organiza o sentido común cotián cara ás finalidades mercantís do sistema. Xa que logo, o efecto ideolóxico dos medios permítelle a Hall desenvolver unha concepción antifuncionalista da comunicación a partir da ruptura do típico esquema de Lasswell e as súas adaptacións neofuncionalistas posteriores. Con isto, Hall constrúe unha teoría da ideoloxía como teoría explicativa do descentramento do sentido común da poboación e, así mesmo, como neutralización dese libre desenvolvemento co que Hall definía o sentido último da cultura.

As contradicións da vida cotiá, pois, son as contradicións dunha sociedade sometida aos vaivéns da lóxica da acumulación. Unha lóxica cuxo principio interno é a reificación dos suxeitos convertidos en cousas baixo as condicións capitalistas. E no centro mesmo de tal lóxica os *mass-media* fundamentan os sistemas de representacións, imaxes e símbolos dos cidadáns. Porén, Hall non considera simplifadamente as prácticas comunicativas, posto que, en último termo, os diferentes niveis a partir dos que se institucionalizan, están a edificar un modelo cultural cuxo obxectivo é a produción de ideoloxía, no seu sentido de enmascaramento. Retomando a formulación de Althusser sobre os aparatos ideolóxicos do Estado, o autor de *Encoding-Decoding* sitúa no modelo de públicos a ruptura coa teoría de efectos, é dicir, comprender dunha maneira adecuada a institucionalización da ideoloxía require reformular o tema da recepción das mensaxes dos medios a través da recepción por clase social.

A novidade, en consecuencia, dos argumentos de Hall consistirá en introducir a dialéctica entre clase social e recepción comunicativa, axilizando o proceso ao diferenciar entre produción, circulación, distribución e reprodución. O receptor, na súa vida cotiá, non pode ser analizado como un mero individuo pasivo, tal e como era valorado polos funcionalismos e neofuncionalismos. Ao contrario, como de mostraba Thompson, sempre que xorde dominación, aparecen resistencias. Desta forma, na comunicación mediática, a produción realízase desde os centros e industrias monopolísticos e non se lles deixa marxe ningunha ás audiencias na elaboración dos seus produtos. Así, por primeira vez na historia da produción industrial, criterios privados impoñen o gusto colectivo. E igual que a produción, a circulación e a distribución dos produtos das industrias da cultura e o audiovisual dependen das estimacións comerciais e ideolóxicas, imposibilitándose a participación doutros grupos que non sexan os de interese ou de influencia. Hall aquí subliñará o momento da reprodución como descodificación da audiencia (Hall, Hobson, Lowe, Willis, 1980). Esta audiencia está configurada por receptores activos, con gustos, actitudes e valores propios que van mediar na percepción dos produtos comunicativos estandarizados.

A categoría de clase social actúa como elemento esencial da descodificación. Para Hall, tres modalidades de descodificación indican a maior ou menor consciencia de clase: dominante, oposición e negociada. De novo, os teóricos de Birmingham apelan a Gramsci, pero tamén a Althusser. O bloque hexemónico impón un sentido común e unhas mentalidades integradas que descodifican en termos dos valores dominantes. A credulidade acrítica explica a clasificación da realidade a través da asimilación dos valores ideolóxicos. Mais, fronte á descodificación dominante, a de oposición correspóndese cunha perspectiva en que a opinión do suxeito presenta elementos de resistencia ante a dominación. A resistencia equivalería, na formulación de Hall, á conciencia de clase do marxismo clásico, mentres que a descodificación negociada mantería unha posición intermedia entre a asimilación de mensaxes mediáticas e experiencias vitais subxectivas que flutuarían entre o rexeitamento e a adaptación aos valores dominantes. Xa que logo, non só é activo o modelo de transmisión de contidos que dependería do poder institucionalizado, senón que, así mesmo, o modelo de públicos ten que ser considerado en relación coas súas categorías sociais e cos-

movisivas e ás súas tradicións culturais. Con isto, o cotián podería devir en resistencia, segundo o grao de valores defensivos ante o impacto dos *media*.

No seu estudo titulado «Significado, representación, ideoloxía: Althusser y los debates postestructuralistas»¹⁵ (Hall, 1988), Hall repasa as achegas sobre ideoloxía e o cotián e a identidade de Althusser, Poulantzas, Laclau-Mouffe e, en xeral, os continuadores «post» e neoestruturalistas. Para Hall, a interpretación da ideoloxía leva necesariamente á delimitación do campo ideolóxico e do conflito ideolóxico. Neste punto, o autor culturalista fai máis complexo o modelo ao introducir a identidade étnica na identidade de clase e de grupo. O poliedro do cotián asume múltiples formas discursivas vividas como conflito ideolóxico. Un texto de Hall aclara esta situación:

El concepto «negro» no es de propiedad exclusiva de algún grupo ideológico o de algún discurso único. Utilizando la terminología de Laclau (1977) y de Laclau y Mouffe (1985), este término, y a pesar de sus poderosas resonancias no necesariamente pertenece a una clase. Ha sido profundamente insertado, a lo largo del pasado, en los discursos de distinción racial y del abuso. Durante mucho tiempo estuvo aparentemente encadenado a los discursos y las costumbres de la explotación social y económica. En aquel período de la historia jamaicana, cuando la burguesía nacional quiso hacer causa común con las masas, en la lucha por la independencia política formal, contra el poder colonizador —una lucha en la cual la burguesía local, y no las masas, emergió como fuerza social dirigente—, «negro» era una especie de disfraz. En la revolución cultural, que barrió Jamaica a finales de los años sesenta y en los setenta, por primera vez las personas reconocieron y aceptaron su herencia negra-esclava-africana [...] El término «negro» se convirtió en el punto para la reconstrucción de la unidad, del reconocimiento positivo de la experiencia negra [...] Fue una de las vías a nivel de las cuales se *constituyeron* esos nuevos sujetos. Las personas —los individuos concretos— siempre habían estado allí. Pero aparecían por primera vez como sujetos-en-lucha por una nueva época de la historia. La ideología, a través de una categoría antigua, fue constitutiva de su formación contraria (Hall, 1981, p. 59).

¹⁵ Stuart Hall, neste estudo, fai a revisión máis completa das influencias althusserianas e neomarxistas na súa obra.

Hall comprende o conflito ideolóxico como o substrato do cotián postindustrial. A loita entre identidades diferentes –clase, étnica, xénero– remite ao problema permanente do suxeito e da construción da súa subxectividade. Con iso abre un marco que caracterizará os Estudos Culturais: a multiplicidade complexa da subxectividade e da identidade. O efecto positivo da escorregada da Escola cara aos temas da identidade do eu provirá da identificación das súas diferentes variables constitutivas. Pero o efecto negativo non deixará de ser o enfrontamento entre as experiencias diverxentes, entre étnia, xénero e clase, iso si, dos dominados. A experimentación do mundo polos dominados vai determinar que a análise de Birmingham se desprace cada vez en maior medida cara á estruturación do sentido común. Non obstante, ao concentrarse a discursividade do cotián especialmente neste ámbito iranse perdendo de vista as contradicións que non pertencen só ao campo da subxectividade. Así, a investigación sobre os procesos económicos e políticos globais vai cedendo ante unha microteoría que está máis preto da antropoloxía que da socioloxía ou a economía. En consecuencia, un autor tan activo politicamente como Hall –non esquezamos o seu papel fundador de revistas como *Sounding* ou *Marxism Today* e, sobre todo, a súa actividade na Nova Esquerda–, porén, vai iniciar e abrir os paradoxos teóricos que disolven o tema da ideoloxización do cotián, conducindo os Estudos Culturais cara a unha integración académica nos circuitos das microsocioloxías de moda (Wolf, 1982, p. 13-19).

Richard Hoggart: da cultura obreira aos Cultural Studies

Richard Hoggart pecha o círculo que con Thompson, Williams e Hall compoñen a primeira xeración da Escola de Birmingham. Igual que noutras escolas teóricas, a perspectiva temporal permite sinalar xa as obras que determinaron unha posición epistemolóxica, temática e metodolóxica nova. No caso de Birmingham, *The Long Revolution* de Williams, *La formación de la clase obrera* de Thompson, *The Popular Arts* de Hall e Whannel e *The Uses of Literacy* de Hoggart formarían un conxunto programático no que se compendian e sintetizan os intereses centrais desta liña de investigación. Pero non só a produción literaria citada definiría esta Escola, tamén a creación do Centre of Contemporary Cultural Studies en 1964 lle daría unidade e coherencia a un proxecto

intelectual cuxo interese se dirixe cara á elaboración dun novo paradigma cultural e comunicativo.

Hoggart representa o caso máis característico do paso dun interese desde a crítica literaria cara a unha especie de socioloxía histórica da cultura popular obreira. En *The Uses of Literacy*, busca dar conta da realidade dunha cultura obreira propia, caracterizada por códigos morais, relixiosos e ata de propiedade. Fronte aos tópicos que subliñaban a inexistencia de prácticas socioculturais radicalmente diferentes das clases do bloque hexemónico, Hoggart estuda os barrios obreiros industriais nos comezos dun capitalismo que sitúa no ámbito do privado a vida pequenoburguesa. A nacente cultura obreira –ao contrario do paulatino benestar da burguesía xurdida tras a estabilidade económica producida pola explotación inglesa das colonias (Polanyi, 1989, p. 103-121)–, víase en condicións laborais de precariedade que só parcheaban a beneficencia e as institucións caritativas, seguindo a tradición da lei de pobres típica do liberalismo británico. Malia os sentimentos de inseguridade e o empobrecemento da clase obreira, polo demais tan ben descritos por Dickens desde a súa visión liberal filantrópica, vanse impoñer as actitudes e hábitos da cultura obreira que manteñen un concepto de comunidade fronte ao control do seu medio físico e psicolóxico emprendido polas nacentes clases medias. E, así, fronte á Charity Organization Society e os intentos por evanxelizar mediante o exército de Salvación os barrios pobres (Dobb, 1972, p. 315), renace un sentido obreiro de fraternidade observable desde tabernas e clubs obreiros ata en espectáculos e *music halls* nos que cancións e músicas manifestaban unha mentalidade antagónica do aforro e a moderación pequenoburguesas. Non só a sociabilidade xera un modelo de cultura. Tamén a alfabetización posibilitará un cambio determinante na cosmovisión colectiva da clase obreira.

Para Hoggart, a vida cotiá explica mellor que ningún outro proceso as imposicións dunhas clases sobre outras. Pero tamén, e como afirmaba Thompson, as resistencias ante o avance dunha perspectiva de clase media que intenta modificar os costumes dos traballadores cara a unha integración na ideoloxía economicista dominante. Deste modo, a cultura obreira farase defensiva e impenetrable. Desde 1860 ata a primeira década do século XX, mutualidades, sindicatos e cooperativas comporán unha rede de apoio que se sintetiza cun ambiente festivo e lúdico de variedades e espectáculos. O laborismo e o socialis-

mo, anos despois, disputáronse, como afirma Thompson, a afiliación dunha poboación imprescindible nunhas eleccións políticas. Así e todo, a fragmentación da clase obreira –en obreiros especializados e semiespecializados– ía resultar a creba dos ideais de solidariedade.

O cotián, xa que logo, suporá unhas formas de vida onde a cervexa, os arenques e as cancións picantes dan cohesión de clase. A cultura obreira escríbese como un proceso comunitario fronte a unha estrutura societal que o capitalismo edifica burocraticamente. Neste esquema de Tönnies entre sociedade e comunidade (Tönnies, 1987), Hoggart reconstrúe un mundo habitual e diario ameazado, cada vez en maior medida, por unha debilitación dos seus valores mediante a inicial presenza dunhas novas formas de comunicación que minaban os intereses específicos dos grupos oprimidos.

Deste modo, os Estudos Culturais da primeira xeración seguirán a traxectoria das tendencias desintegradoras da cultura obreira, tanto nas formas de traballo como no tempo de lecer. A desorganización da clase traballadora, coa crise da Primeira Guerra Mundial e os comezos dunha cultura orientada ao consumo de masas, supón tamén a desorganización das súas formas culturais. O *music-hall* industrialízase e perde o seu significado crítico e satírico. A taberna é substituída polo *pub* e os clubs obreiros deixan de ser centros de discusión política e paulatinamente irán pechando as súas portas, institucionalizándose como bares do partido ou do sindicato. Nestas transformacións, a cultura obreira consciente perde o seu lugar, confundíndose coa mentalidade de clase media e as súas diferenzas entre unhas familias e outras. A proximidade cotiá e o concepto cooperativo da existencia dilúense e con isto tamén se disolven as loitas reivindicativas dunha nova orde económica, política e cultural. A cultura de masas triunfará definitivamente sobre a cultura obreira e popular.

O valor da obra de Hoggart, xa que logo, non pode deixar de ser a capacidade reconstrutiva dun mundo obreiro no que o autor de Birgmingham aínda pasou a súa infancia e xuventude –non esquezamos que naceu en 1918, época en que aínda están moi presentes as pegadas dunha cultura popular que se resiste a integrarse na hexemónica e de consumo. De aí que, tanto en *Speaking to Each Other* (Hoggart, 1957, 1972, 1973) como nos seus artigos sobre o sentido das culturas populares e en *Life and Time*, se defenda unha revisión historiográfica da cultura da vida cotiá como defensa ante o desarraigamento do capitalismo.

Pero fundamentalmente Hoggart refuta o estereotipo do instintivo da cultura cotiá. Pola contra, trátase de romper coa perspectiva folclorista que, desde o século XVIII, Herder lle aplicara ao espírito do pobo. E se no preindustrialismo a cultura popular fora transmitida de múltiples formas –cantares de cego, xograres, vendedores ambulantes, goliardos...–, no industrialismo capitalista as tradicións populares tamén se crean colectivamente e o seu medio de transmisión non só serán as feiras e mercados, senón tamén as estruturas que xiran sobre a formación da clase social subordinada. Como consideraría Gramsci, fronte á transmisión da ideoloxía dominante, o cotián reaccionaría con modos de modificación ante os valores do poder. A sátira e mais a burla son os discursos da vida cotiá que se resiste a ser dominada. O carnaval, como estudaron desde Batjin ata Peter Burke, mostraríase como a inversión das tensións que sempre caracterizaron o cotián (Batjin, 1990, p. 177-250; e Burke, 1991, p. 257-293). Así, para Hoggart, a capacidade defensiva do popular resume a súa forza histórica e a súa complexa tradición.

Con Thompson e Hoggart, a cultura popular cotiá pasará a ser un tema central de investigación durante a década dos anos sesenta. A loita de clases é tamén a loita entre culturas de clase. Nesta teoría hai un ideal ético-político por retornar a unhas prácticas populares que posibiliten a saída do atasco ideolóxico da cultura de masas, e para masas, dos *mass-media*. A discursividade do cotián e os seus códigos de articulación da realidade convértense nunha saída intelectual ante a ideoloxización global das industrias audiovisuais e os seus produtos. Pero aquí, neste esforzo cumpriría lembrar a distinción de Gramsci entre cultura popular e cultura creada para as clases populares (Gramsci, 1977, p. 488-491). A Escola de Birmingham, na súa primeira xeración, non establecerá un concepto de cultura homoxéneo e con obxectivos analíticos desde os que identificar unhas formas culturais das outras. Acotío, os Estudos Culturais limítanse a describir ambiguamente os sistemas de codificación e significación dos valores e símbolos populares, identificándoos cos de carácter obreiro. Deste modo, existe unha certa confusión entre restos culturais do pasado –gremios, artesáns– e prácticas sociais da clase obreira. Esta unificación leva a non delimitar adecuadamente o tema da clase, definindo como clases subalternas un complexo conxunto de subclases e fraccións de clase que mesmo poden ter actividades incompatibles entre si, como xa dixo Marx cando estudou a relación entre pro-

letariado e lumpemproletariado. Xa que logo, o cotián resulta o punto de inflexión dunha profunda revisión do marxismo e, especialmente, da temática da ideoloxía e das conexións entre base e superestrutura. Mais as dificultades epistemolóxicas e metodolóxicas coas que Williams, Hall, Thompson ou Hoggart se atopan proveñen de que conceptos como cotián, cultura, experiencia ou coñecemento tenden a facerse equivalentes. Iso vai propiciar, de novo, a subxectivización dos procesos históricos e da acción cultural fronte ás relacións estruturais e institucionais. Este problema gravitará como unha sombra permanente sobre a Escola de Birmingham e sobre a súa concepción dos actores dentro dunha clase-en-sí que debe devir en clase-para-sí. Como matiza Stuart Hall nunha autocrítica que ten ao propio Thompson como obxecto:

Si la conciencia de clase es en sí misma un proceso histórico, y no puede derivar simplemente de la posición económica de los agentes de clase —un marxismo realmente no-reductivo—, entonces todo el problema de la política marxista queda atrapada en las conexiones, relacionadas pero no necesariamente correspondientes, entre la clase-en-sí-misma y la clase-para-sí-misma. El fundir a ambas en la categoría global de experiencia equivale a implicar —no obstante todas las complejidades de cualquier análisis particular— que la clase está siempre *realmente* en su sitio, a la mano, y que puede ser convocada para el socialismo. Algo muy parecido a esto es lo que se encuentra, por ejemplo, en la noción de historia del pueblo del History Workshop; como si simplemente el relatar la historia de las opresiones y luchas pasadas fuese suficiente para hallar la promesa del socialismo ya presente, plenamente constituida, nada más aguardando a pronunciarse. A menudo, se implica también en las elocuentes invocaciones de Thompson a las tradiciones de los ingleses nacidos libres y del pueblo común, que viven en la tradición popular con sólo que puedan librarse de sus constituyentes burgueses. Pero todo el historial del socialismo, incluso y especialmente en el momento presente, va contra este populismo excesivamente simple. Una teoría marxista no reductiva debe significar el hacer frente a todo lo que se implica al decir que el socialismo tiene que ser construido mediante una práctica política real, no simplemente redescubierto en una reflexión histórica recuperativa (Hall, 1981, p. 384).

En definitiva, boa parte das transformacións que desenvolverá posteriormente a segunda xeración foran xa albiscadas nas derivacións que Richard Hoggart

fixera do modelo culturalista de Thompson; sen dúbida, este representou a ponte temática e metodolóxica cara á consolidación da segunda etapa da Escola.

A SEGUNDA XERACIÓN: O COTIÁN COMO CONSUMO E COMUNICACIÓN MASIVA

A expansión dos Estudos Culturais, nas décadas dos anos setenta e oitenta, ten que entenderse pola súa capacidade de ser un enfoque teórico sumamente útil para a investigación discursiva dos universos de sentido do cotián. Agora ben, durante estes anos, a microsocioloxía –etnometodoloxía e socioloxías da vida cotiá– desprazou o modelo teórico de explicación macroestrutural, e coas excepcións neofrankfurtianas e neoestruturalistas vaise impondo unha aproximación intersubxectiva aos feitos sociais. Nestas condicións, o papel asignado aos suxeitos sociais orienta unhas socioloxías interpretativas fronte ás socioloxías cuxo problema se centraba en institucións ou procesos organizativos de índole transnacional.

O desprazamento, pois, que as Ciencias Sociais experimentan cara ao cotián sinala a estabilización do modelo de análise da Escola de Birmingham. Só que agora a institución diversifica os seus traballos, centrándose nun modo especial en tres áreas básicas: vida cotiá, *mass-media* e formación de identidades, sobre todo, de xénero e de etnia. Stuart Hall xa alentou tales estudos cando dirixiu o Centro, desde 1968 ata 1979. Pero a primacía do tema do consumo cultural por grupos de audiencia imponse gradualmente na segunda xeración de Birmingham, formada especialmente por David Morley, Ioan Davies, Angela McRobbie, Dick Hebdige, Valerie Walkerdine, Paul Gilroy, Charlotte Brundson e Ana Kaplan, entre outros nomes que poderían ser xa considerados como unha nova terceira xeración dos anos noventa. O certo, non obstante, é que malia a gran variedade de autores, un fío condutor enlaza todo o conxunto de investigacións. E este fío común non deixa de ser o interese no papel activo dos receptores dos medios na súa rutina diaria.

Os medios de comunicación de masas constitúense no elemento permanente e habitual da existencia das diversas clases e subclases. Pero é bastante claro que, ao remarcarase o tema do receptor-consumidor, se subordina e condiciona a

pertenza a un sector de clase. Neste punto, o desenvolvemento do concepto de audiencia debilita esencialmente a identidade de clase, para remarcar variables vinculadas coa clase media característica e predominante da sociedade de consumo. A vida cotiá, daquela, á que fai referencia a segunda xeración culturalista, refírese de maneira preferente á clase media-baixa, media-media e, nalgúns casos, media-alta. E do mesmo xeito, cando se alude á etnia e ao xénero, tamén menciona os novos cidadáns ingleses, é dicir, os fillos dos pobos colonizados e do Imperio colonial que naceron na metrópole e que se consideran como cidadanía de pleno dereito. Desde estes actores sociais, o universo doméstico, tanto nas súas prácticas familiares mediáticas como no seu tempo de lecer no consumo, convértese no obxecto central da investigación. É, sen dúbida, o desprazamento da análise da teoría cultural cara á indagación da produción e do consumo da cultura industrializada.

En *Family Television, Cultural Power and Domestic Leisure*, Morley fundamenta a revisión do control invisible do cotián polos medios (Morley, 1986, p. 112 e ss.). A televisión é o horizonte doméstico. Sen ela, nas sociedades postindustriais, non existe o grupo familiar. O pai, a nai, os fillos e... a televisión conforman un novo modelo de familia que sitúa o tempo de lecer como o horario central da actividade diaria. Para Morley, as relacións de poder foron alteradas segundo quen controla os canais televisivos e a programación. E estas conclusións ás que chega Morley tamén son verificadas por Ien Ang en *Living Room Wars. Rethinking Media Audiences for a Postmodern Worl* (Ang, 1996), onde o cuarto de estar pasa a ser un campo de batalla familiar. As estruturas sociopolíticas quedan relegadas ante uns estudos en que os pequenos procesos da existencia substitúen os grandes conceptos –como os de ideoloxía e clase– dos fundadores da Escola. Pero non é só o grupo familiar-receptor o que se converte no protagonista dos Estudos Culturais, tamén as subculturas de todo tipo aparecen na análise comunicativa a partir do significado de identidade. Xa que logo, a transición das culturas ás subculturas enmárcase nunha reformulación das múltiples identidades que a sociedade neocapitalista postindustrial está a orixinar. Podemos afirmar, daquela, que os continuadores de Birmingham establecen un programa teórico co que repensar as conexións entre comunicación de masas e diversificación das audiencias nas súas diferentes construcións da realidade, como valora James Curran no seu artigo «El nuevo revisionismo en los estudios de comunicación»:

La herencia de Foucault es ambivalente. También ha promovido una descentralización de la investigación cultural y sobre comunicación. En algunos estudios, la función de los medios se reduce a una sucesión de encuentros lector-texto en el contexto de una sociedad que se desagrega analíticamente en una serie de instancias diferenciadas (por ej., Bondebjerg 1989) o en la que el poder externo al discurso se evacua por completo (por ej., Grodal, 1989). En realidad esto no es muy distinto de la tradición liberal norteamericana, en la que los medios de comunicación se suelen analizar aisladamente respecto a las relaciones de poder o se sitúan en un modelo de sociedad en el que se considera que el poder está ampliamente difundido. En efecto, en la influyente y prolífica obra de Jon Fiske (1987, 1989a, 1989b, 1989c), la convergencia es más o menos explícita. Su reciente celebración de la democracia semiótica, en la que la gente proviene de un amplio abanico de grupos y subculturas y construyen sus propios significados dentro de una economía cultural autónoma, abraza con entusiasmo los temas principales del pluralismo soberano de los consumidores (Curran, 1988, p. 383-417).

A vida cotiá constrúese e pasa polos produtos dos *mass-media*. Desde os programas televisivos ata as revistas femininas ilustradas, a segunda xeración interpreta o real como a competencia que a audiencia asimila da acción dos medios. Pero ao ser fragmentada a audiencia a partir de categorías como as de raza e xénero, cada produto da industria cultural-comunicativa é entendido desde formas de experiencia decote antagónicas entre si. Isto compróbase na multiplicidade de estudos sobre a muller e os medios. Neste sentido, os Estudos Culturais feministas lograron unha síntese teórica entre a produción e o consumo dos *mass-media* e a situación de subordinación do grupo feminino. Ángela McRobbie, Charlotte Brundson e Valerie Walkerdine representan un importante esforzo por valorar o significado dos xéneros populares –comedias, revistas rosas, seriais e telenovelas, *videoclips*...– na creación de modelos simbólicos cos que lle xerar identificación á audiencia feminina. Hai unha reconceptualización dos valores explícitos e implícitos nas versións de feminidade que se ofrece para o consumo de masas. O erotismo publicitario esvara cara ás revistas destinadas para o consumo das mulleres, tanto as do corazón como as posmodernas, tipo *Marie Claire*. Deste modo, o culturalismo feminista contribuíu á aclaración do cotián da muller na sociedade neocapitalista. Estudos como os de I. Ang, *Watching Dallas* (Ang, 1985); J. Winship, *Inside Women's Magazines* (Winship, 1987, p.

162 e ss.); ou os de A. McRobbie, *More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres* (McRobbie, 1988, p. 263-297), e V. Walkerdine, *La cultura popular y la erotización de las niñas* (Walkerdine, 1988, p. 481-497), entre un importante número de publicacións, demostran que boa parte das estratexias de mantemento da sociedade de consumo repousan sobre as modificacións do rol feminino en función dos obxectivos de acumulación do mercado e da ideoloxía dominante. Tal e como subliña Ángela McRobbie:

¿Cuál es el significado de esta nueva sexualidad? En primer lugar, un alto contenido sexual vende. Las cifras de ventas se disparan cuando las revistas anuncian artículos sobre el sexo oral en sus portadas. Actualmente, *More!* es, con diferencia, la revista quincenal de mayor éxito. En segundo lugar, este material sexual marca un nuevo momento en la construcción de las identidades sexuales de la mujer. Sugiere nuevas formas de conducta sexual y propone un comportamiento audaz (e incluso descarado) (McRobbie, 1988, p. 271).

Paralelamente aos estudos sobre a muller, a etnicidade e o multiculturalismo tiveron moita importancia para os continuadores da Escola, que desprazaron aspectos sociolóxicos relevantes como os procedentes da área da ideoloxía. A vida cotiá de subculturas como a xamaicana, a anglohindú, a dos *hooligans*, adictos ás drogas, e mesmo a subcultura do *gorrón*, é descrita a partir das súas interaccións subxectivas e os seus estilos de vida. En boa parte destes estudos as técnicas etnográficas e antropolóxicas concentran o interese do investigador. As historias de vida e as descrições pormenorizadas sobre costumes, actitudes e crenzas substitúen metodoloxías historiográficas e epistemoloxías sociolóxicas. Stuart Hall, neste sentido, puxo os fundamentos desta dirección que se consagraría como a principal a finais dos anos setenta e na década dos oitenta. Para James Curran:

La mayoría de estos estudios sostenían que las descripciones estereotipadas y engañosas de los grupos marginales o periféricos en los medios de comunicación contribuyeron a desviar un conflicto social más amplio y reforzaban las normas políticas y sociales dominantes. Esto se vio ilustrado por los estudios sobre la representación mediática de la protesta política (Halloran y otros 1970; Hall 1973a), las pandillas de jóvenes (Cohen

1980), los drogadictos (Young 1974), los atracadores (Hall y otros 1978), los sindicalistas (Beharrell y Philo 1977), los *hooligans* (Whannel 1979), los gorriones (Golding y Middleton 1982) y los homosexuales (Watney 1987), entre otros (Cohen y Young 1981) [...] Los medios de comunicación tenían, como Hall (1977) sostenía en un influyente ensayo, un *efecto ideológico* (Curran, 1988, p. 387).

Neste amplo conxunto de investigacións, o cotián revelábase baixo unha perspectiva magnificada nunha tradición que se pode entroncar con algúns estudos de Erving Goffman (Goffman, 1971) e da fenomenoloxía de Alfred Schütz (Schüz, Luckmann, 1977, p. 25-41). Un resumo global das características asignadas á existencia habitual compendiaríase en:

— O papel central dos medios de comunicación na formación das clasificacións da realidade nas diferentes subculturas, definindo por este concepto as valoracións e experiencias coas que se identifican e participan intersubxectivamente dentro da súa microcomunidade.

— A partir do anterior, articúlase un concepto de audiencia activa, segundo sexa a presunta posición do individuo na súa subcultura; así os analistas da segunda xeración utilizarán un conxunto de estratexias textuais para interpretar a discursividade coa que cada grupo e subgrupo establece os seus mecanismos de construción da realidade. Codificación e descodificación, segundo os tipos de audiencias, introducen unha fórmula pluralista cada vez máis distanciada do paradigma dialéctico-marxiano.

— As comunidades de conciencia (Urry, 1981) moldean os grupos sociais, o que debilita os vínculos de clase e a conciencia adherida a esta. A integración e adaptación sociocultural dos cidadáns desempeña un papel determinante, sen dúbida, para a asimilación das relacións económicas e políticas hexemónicas. Porén, os segundos culturalistas optan preferentemente por unha posición intelectual posmoderna, é dicir, polo modelo epistemolóxico da fragmentación e da racionalidade débil.

— Ao elixir o modelo parcial do cotián que reivindica a identidade fragmentada en múltiples grupos, os Estudos Culturais recompoñen a existencia concreta desde os seus aspectos máis banais. A cultura masiva despraza non só a alta cultura, senón tamén, e especialmente, a cultura popular. A disolución doutras formas culturais que non sexan as subculturas de grupos ou a *mass-*

-*media* modifica o primeiro proxecto da Escola para facer intelixible a evolución postindustrial dos procesos ideolóxicos.

En suma, algúns críticos da segunda xeración cualificárona como teoría prototípica do individualismo metodolóxico (Elster, 1982, p. 453-482; Hirschman, 1986)¹⁶, pero, sen chegar a este extremo, o certo é que tras poñer en cuestión a teoría de efectos neofuncionalista e a insistencia no papel activo do receptor-audiencia, os novos culturalistas non recean –como si o fixo a primeira xeración– da dinámica da sociedade de consumo e dos seus produtos. Ao contrario, atopamos en boa medida ambiguas descrições moi polo miúdo de estilos de vida subculturais, como por exemplo o libro de Paul Willis *Profane Culture* (Willis, 1987, p. 78 e ss.), no que non sabemos moi ben se estamos ante unha antropoloxía das sociedades postindustriais, ou ante un catálogo costumista e folclórico de actitudes e hábitos xuvenís. O xiro etnográfico, daquela, vai suavizando, se non suprimindo, as referencias ás contradicións do neocapitalismo. Un balance crítico, xa que logo, entre as dúas xeracións de Birmingham e, especificamente, no tema da existencia cotiá non se pode deixar de orientar en relación coas modificacións do concepto de cultura¹⁷. Aquí, e partindo de que tal concepto está cheo de sentidos contraditorios, non obstante, podemos facer unha distinción entre o concepto antropolóxico de cultura máis vinculado ao significado de costume e o concepto sociofilosófico e literario asociado ao termo ilustrado de civilización. Desde esta polisemia hai que clasificar as dúas xeracións culturalistas; é dicir, os fundadores da Escola –Williams, Thompson, Hall, Hoggart– pertencen a unha herdanza intelectual formada na cultura clásica, non se pode esquecer a influencia da literatura nas obras de Williams, Hall e Thompson. A alta cultura, denominada así dun modo ideolóxico polo funcionalismo norteamericano, foi unha das grandes aspiracións da poboación nas súas loitas históricas. O *continuum*, pois, entre cultura popular e cultura clásica é inherente aos procesos de emancipación social. En ambos os dous modelos culturais sobreviven os ideais ilustrados de civilización no seu portentoso sig-

¹⁶ O individualismo metodolóxico non está excesivamente afastado da epistemoloxía das socioloxías da vida cotiá.

¹⁷ Un repaso do concepto, aínda que con forte incidencia antropolóxica, en Rossi e O'Higgins (1981, p. 65-150). Un repaso do concepto de cultura desde o concepto de ideoloxía en Terry Eagleton (1993, p. 147-184).

nificado de perfeccionamento e ampliación das facultades humanas. Se queremos comprender adecuadamente os primeiros creadores da Escola, é imprescindible a lectura do estudo de Thompson sobre William Morris ou de Raymond Williams sobre o teatro desde Ibsen ata Brecht. Nestes traballos reclaman o valor liberador da cultura e enlazan coa cultura popular como núcleo de resistencia ante a dominación e as súas formas.

A idea central dos fundadores dos Estudos Culturais non se pode desligar do ideal gramsciano dunha transformación histórica a través dunha revolución dos valores. As biografías, mesmo dos autores da primeira xeración, reflicten a súa actividade docente e práctica nesta dirección. Thompson traballou na Workers Education Association, Hall na escola secundaria e na Open University e Williams e Hoggart desenvolveron unha ampla tarefa pedagóxica e docente. Desta forma, os estudos sobre a cultura obreira, a literatura e a súa difusión social ou o jazz como música de protesta expresan un proxecto coherente e compacto por renovar as teorías neomarxistas de volta aos textos do Marx máis novo. Isto xustifica a ruptura cun marxismo mecanicista, ortodoxo e anquilosado que levan a cabo os fundadores dos Estudos Culturais e supuxo unha posición renovadora das dimensións da ideoloxía na súa acción cotiá sobre a poboación. Desde un nivel fundamental de revisión da temática das superestruturas, no capitalismo postindustrial só o cambio cultural pode servir como a gran transición cara a outras formas de vida. E nese cambio cultural había unha volta ao significado de cultura como civilización. Williams matizaba neste aspecto:

Civilización y cultura —especialmente en la fase común, en que se denominaban cultivo— eran, en efecto, durante las postrimerías del siglo XVIII, términos intercambiables. Cada uno de ellos llevaba consigo el problemático doble sentido de un estado realizado y de un estado del desarrollo realizado. Su divergencia eventual tiene numerosas causas. En primer lugar, existía el ataque a la civilización acusada de superficial; un estado artificial distinto de un estado natural; el cultivo de las propiedades externas —la urbanidad y el lujo— en oposición a necesidades e impulsos más humanos. Este ataque, a partir de Rousseau y a través de todo un movimiento romántico, fue la base para un importante sentido alternativo de la cultura, considerada como un proceso de desarrollo interior o espiritual en oposición a un desarrollo exterior (Williams, 1980, p. 25).

A confianza na conciencia cultural das clases dominadas e a súa resistencia cotiá –ben a partir dun patrimonio de cancións industriais satíricas ou ben mediante espectáculos burlescos e variacións novas nas formas dominantes de vida– permitiulle á primeira xeración facer unha reconstrución teórica e historiográfica de relacións históricas que enmarcaron a existencia de clase como acontecer, polo que unha clase se descobre e se define a ela mesma. Deste modo, a referencia continuada ao cotián no marxismo interpretativo de Birmingham non se podía separar de maneira ningunha da temática da civilización como perfeccionamento dun permanente acontecer en que as clases dominadas creasen «una *formación social y cultural* –que a menudo consigue una expresión institucional– que no se puede definir abstractamente o aislada, sino sólo en términos de su relación con otras clases; y, por último, sólo se puede definir la clase a través del tiempo, es decir, a través de los procesos de acción y reacción, cambio y conflicto» (Thompson, 1977c, p. 561). Consecuentemente con isto, o antagonismo das condicións culturais do cotián alternativo coas formas do bloque hexemónico mostraba a necesidade de levar a cabo unha reflexión obxectiva sobre valores novos en correspondencia cun tempo en que a competencia se podía cambiar pola cooperación e a identidade danada pola alienación debería redefinirse en termos diferentes dos do beneficio e mais a explotación. Como afirmaba Thompson en *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, o significado da reflexión social e cultural debería ser saír «de una intensificación de la explotación económica, una creciente opresión política y una intolerable degradación de sus modos de vida cotidiana» (Thompson, 1979, p. 293). E tanto Williams como Hall ou Hoggart mantiveron nas súas análises culturais a orientación ética e política coa que Thompson reconstruíu os procesos obxectivos e subxectivos de formación da experiencia e conciencia da clase obreira e dominada.

Así e todo, a formación da segunda xeración de Estudos Culturais apunta a unha radical metamorfose de perspectivas. En principio, se xa resulta discutible enlazar e encadrar a uns pais fundadores e aos outros da primeira Escola, podemos atopar grandes dificultades temáticas á hora de establecer unha certa relación entre os autores da segunda. En efecto, o nexo entre unha e outra non deixa de ser a revisión do modelo de base e superestrutura, pero mentres que nos fundadores o modelo se fai máis complexo, nos continuadores simplifícase. Xa que logo, os intereses da loita cultural son desprazados como defensa ante o cotián, no

que prevalece a falsa conciencia, no seu sentido clásico, cara a uns estudos dispares que se dirixen a múltiples prácticas culturais, decote diverxentes entre si. Así, desde a actividade dunha mudanza de casa, como fai Dick Hedbigge no seu artigo «El objeto imposible: hacia una sociología de lo sublime» (Hebdige, 1985, p. 109-153), ata *Watching Dallas* de Ien Ang (Ang, 1985), o cotián superponse en termos de predominio do consumo e da comunicación. Pero estas relacións non se analizan como prácticas inseridas nunha sociedade neocapitalista e os seus modos de produción e distribución material e ideolóxica, senón como case xa formas institucionais, fixas e intransformables. E malia que é verdade que se fai gala dunha certa retórica antisistema, tamén esta se corresponde cun matiz libertario non exento do que algúns estudosos da política denominan como anarcocapitalismo (Van Parijs, 1993, p. 95-97). Acotío, a produción intelectual dos neoculturalistas lembra o cine de Ken Loach ou películas británicas de boas intencións como *Full Monty* ou *Segredos e mentiras*, é dicir, unhas chamadas á boa conciencia das clases medias ante o incremento dos conflitos de xénero e de raza. Neste punto, non estaría desorientada a crítica que se lle fai a esta xeración e que subliña a desproporción entre consumidores e produtores que se fai nos actuais Estudos Culturais, xa que o cotián se percibe baixo a óptica da esfera do consumidor fronte ao produtor desprazado das forzas en conflito da sociedade posfordista.

Resulta evidente, en consecuencia, que o desprazamento do individuo desde o modo de produción ao modo de consumo suprime o tema da alienación e a falsa conciencia en favor do da identidade. De aí que o emocional e afectivo substitúa gradualmente a pertenza a un grupo pola pertenza a unha clase. Esta identificación afectiva con prácticas comunicativas e de consumo permite reinterpretar, en numerosos estudos da Escola, con nostalxia, produtos da cultura de masas. A nostalxia dunhas épocas de benestar reflectidas en películas, cancións ou programas televisivos fai que non se distinga a cultura popular da cultura de masas. Un exemplo moi claro do anterior estaría no texto de Valerie Walkerdine «Sujeto a cambio sin previo aviso: la psicología, la posmodernidad y lo popular», onde, e malia a súa reivindicación de dereitos para a muller obreira, se observa esa nostalxia por un mundo de consumo comunicativo máis feliz:

Estas historias que se encuentran en *My Fair Lady*, en *Gigi* y en *La cenicienta* (Cinderella, 1950), de Walt Disney, y que están construidas sobre temas de antes de la guerra, tam-

bién tienen a chicas como protagonistas: las películas de Shirley Temple, las tiras de cómics de Annie la huerfanita, Judy Garland en *El mago de Oz* (*The Wizzard of Oz*, 1939). No voy a entrar en ellas –si bien analizamos ciertos aspectos más detalladamente en el capítulo 15–, salvo para señalar el lugar central que ocupan las chicas en las películas sobre la pobreza, el bienestar y la depresión económica. Las chicas siempre son pobres y, a menudo, huérfanas. Y como Judy Garland sueñan con un lugar donde los deseos se conviertan en realidad, a través de la intervención de hadas madrinas buenas. Mientras que las brujas malas intentan evitar que lleguen a un lugar donde los hombres puedan garantizar hasta el último de los deseos, que siempre suele ser el hecho de cambiar la pobreza por riqueza y la transformación de hombres pobres en ricos (Walkerdine, 1988, p. 170).

Non hai nada que obxectarlle á capacidade de ilusión que todos os seres humanos teñen e que Walkerdine atopa no cine, pero unha reinterpretación culturalista da acción da cultura de masas na vida cotiá implica tamén un exame dos efectos ideolóxicos e simbólicos –por exemplo, a estruturación capitalista dos roles feminino e masculino– destas producións, como fixeron, entre outros, Mattelart-Dorfman, Herbert Schiller ou o estruturalismo comunicativo¹⁸.

En definitiva, neste rápido repaso comparativo entre xeracións, a cuestión máis problemática á que conduce a teoría da cultura da segunda xeración da Escola de Birmingham resúmese na radical separación da vida cotiá das estruturas económicas, políticas e sociais. A independencia do cotián do resto de estruturas subxectiviza excesivamente as superestructuras da súa base infraestructural, levando ao paradoxo de que as súas críticas ao marxismo economicista se poden aplicar tamén a un culturalismo mecanicista do cotián que semella que non recibe os impactos nin das formas de poder e dominación nin das accións institucionais e as súas formas xurídicas e legais. Desgraciadamente, cando procesos globais económicos e políticos levan a situacións bélicas¹⁹, con pesar constatamos

¹⁸ A obra de A. Mattelart e A. Dorfman (1972, p. 151-161) segue a ser paradigmática aínda que os seus autores a consideren representativa dunha etapa histórica concreta; tamén Herbert Schiller (1987, p. 103-133). Desde o Estruturalismo comunicativo, *Análisis estructural del relato* (VV. AA., 1974, p. 45-87).

¹⁹ En momentos históricos prebélicos e bélicos –Vietnam, Iraq, Iugoslavia– por desgraza é cando se fai evidente que o cotián depende, en boa medida, do sistema de intereses transnacionalizados, das estruturas de relacións internacionais e de institucións supranacionais.

que o cotián non se pode converter, e menos nas sociedades postindustriais transnacionalizadas, no núcleo da análise das ciencias sociais. Esta ilusión da racionalidade etnolóxica posmoderna esquece as complexas e requintadas formas de dominación e a súa cambiante lóxica de subordinación internacional (Chomsky, Dieterich, 1997, p. 13-45; Schiller, 1986, p. 114-131). A identidade, en suma, non se pode desvincular de temas como a opresión, a explotación e a alienación, e as condicións económicas e políticas que fan compatible unha sociedade de consumo cunhas psicoloxías colectivas duns cidadáns que ven normais a supervivencia deses estados de exclusión para enormes zonas do planeta. Pero, lóxicamente, isto debería dirixir os Estudos Culturais non só cara a unhas análises infraestruturais, senón especialmente cara a unha formulación en que a socioloxía da cultura e a socioloxía do coñecemento puidesen ser compatibles cunha obxectiva concepción do que Williams denominaba como o paradigma metodolóxico e temático dunha nova teoría da cultura.

CONCLUSIÓN: CARA A UNHA REFORMULACIÓN DO COTIÁN RECONSTRUÍDO?

O tema do cotián é o problema central da sociedade de masas. O cotián entra na ciencia social como a gran categoría ordenadora. Así, desde a década dos anos setenta, o retorno ao intersubxectivo dos etnometodólogos norteamericanos, os fenomenólogos ou os neoculturalistas, coas súas análises microsociolóxicas, indica a renuncia intelectual ao modelo explicativo da gran teoría (Merton, 1980, p. 56-92). A descrición substitúe a explicación; a acción, a estrutura; e a antropoloxía, a historia. Nestas condicións, determinados conceptos tórnanse en tabús, e deles ningún tan representativo como o estudo do social desde o concepto de clase e os seus procesos de relación.

É lóxica a omisión da posición de clase en modelos teóricos funcionalistas, neofuncionalistas, etnometodolóxicos e, desde logo, nas exposicións ensaísticas da posmodernidade (Beyme, 1991, p. 143-181). Porén, resulta sumamente sorprendente este esquecemento en teorías que se sitúan na investigación histórico-social de paradigma dialéctico e, en concreto, na lóxica histórica herdada de Marx. Neste punto, os propios principios epistemolóxicos e metodolóxicos dos

que parte a Escola de Birmingham, e especificamente a segunda xeración, revelan múltiples paradoxos. De aí que unha reflexión adecuada sobre a teoría dos Estudos Culturais nos leve directamente a unha pregunta: baixo que categorías conceptuais ordena a realidade o culturalismo de Birmingham? Pregunta que se resumiría noutra máis evidente: segue a ser marxista a Escola dos Estudos Culturais?, ou como afirma James Curran:

No obstante, ha tenido lugar un cambio importante. El más destacado y globalmente significativo ha sido el continuo avance de los temas pluralistas dentro de la tradición radical, en particular el rechazo de los marcos explicativos totalizantes del marxismo, la reconceptualización de la audiencia como activa y creativa y el cambio de la estética política a una estética popular. Debido a que este revisionismo ha evolucionado como respuesta a un debate interno dentro de la tradición radical más que como respuesta directa a los textos pluralistas, el alcance del movimiento hacia la tradición pluralista se ha visto parcialmente oscurecido. Un cambio radical ha tenido lugar en la disciplina, y dicho cambio dará nueva forma –para bien o para mal– al desarrollo de los estudios culturales y de comunicación en Europa (Curran, 1988, p. 409).

Deste texto de Curran cumpriría comentar o matiz valorativo dese «para bien o para mal», co que se expresa a inestabilidade conceptual e a incerteza metodolóxica do culturalismo de Birmingham; pero, sobre todo, as dúbidas sobre a evolución futura dos estudos culturais e comunicativos. Xa que logo, ante estas vacilacións non queda máis solución que un sucinto repaso a outras posicións que se enmarcaron no enfoque histórico-dialéctico e que elaboraron unha investigación sobre os conceptos de ideoloxía, clase, o cotián e a cultura. Agora ben, no estudo sobre a conexión entre a ideoloxía e o cotián nada mellor que acudir ás teorías da Escola de Frankfurt e ao neoestruturalismo que retoma a distinción entre base e superestrutura.

As perspectivas teóricas marxistas sobre o cotián conducen, de novo, ás relacións entre ser social e conciencia. A esencial frase «o ser social determina a conciencia» resulta da distinción desde a que reconstruír todo o campo da conciencia postindustrial, desde os seus procesos históricos. Segundo esta concepción, a Escola de Frankfurt, desde a súa xénese, enmarca os actores sociais nas estruturas obxectivas (Adorno, 1986, p. 95-113). A reconstrución do cotián,

daquela, experimenta un proceso inverso na teoría crítica ao das formulacións dos Estudos Culturais.

En efecto, Adorno, Horkheimer e Marcuse sitúanse no poder de convencemento e adaptación que a sociedade tecnificada exerce sobre os cidadáns. A cultura-comunicativa, igual que a técnica ou a ciencia, entra a formar parte do complexo de institucións que manteñen un estado permanente de despersonalización cotiá. Neste punto, pois, centrará a Escola de Frankfurt unha das súas máis relevantes investigacións. Para Adorno, o home postindustrial está encerrado no universo da repetición (Adorno, 1966, p. 35-43). A repetición aparece como a clave do cotián. E así, a industria da conciencia —os monopolios comunicativos— aplicará con mestría a esixencia dunha existencia repetida nos seus esquemas mil e unha veces. A inmersión en tal devir dun non saber incomprendible volve ao individuo illado e en continua competencia irracional cos outros, como demostrou Adorno en *La personalidad autoritaria* (Adorno, 1965).

O desprazamento do neomarxismo —desde a primeira xeración de Frankfurt ata a primeira de Birmingham— cara ás dinámicas do cotián cómpre resitalo, pois, nunha teorización das novas características do control social colectivo (Abercrombie, Hill e Turner, 1987, p. 9-35). A industria da conciencia demostra a transformación das formas de dominio desde o modo de produción ao modo de comunicación. Este proceso sen precedentes obriga a repensar o paradigma marxiano en termos de como desde a existencia diaria se acatan os valores repetidos nunha dialéctica entre racionalidade e irracionalidade na que cada vez gaña máis terreo a última. Afrontar, daquela, a análise histórica da subxectividade foi a gran contribución dos fundadores dos Estudos Culturais, do mesmo xeito que o suxeito ideoloxizado pola razón instrumental significou unha categoría determinante para os iniciadores da teoría crítica. En ambos os dous casos, o poder infraestrutural remite ás novas formas de explotación psíquica e física da administración burocrática de monopolios. Pero mentres que nos de Frankfurt o cotián reflicte a esgazadura da sociedade capitalista e os seus fenómenos de racionalización, a razón cotiá dos autores de Birmingham desemboca nun simple esquema de acción especificamente centrado na traxectoria das culturas populares. A incidencia nos estilos de vida, as redes de sociabilidade e a construción da identidade que o Centre of Contemporary Cultural Studies desenvolve nas

súas investigacións explican acertadamente o universo de sentido das clases populares, pero non se deberían poñer tamén en correspondencia co universo de sentido das clases do bloque hexemónico? (Reinhard, 1997, p. 295-325).

Resulta evidente, nestas condicións, que o cotián no capitalismo postindustrial non se pode considerar como un asunto privado, nin sequera como mera responsabilidade do suxeito cando ata os seus tempos de lecer están planificados. Elevar a experiencia do actor social-popular á categoría central da realidade cultural, económica e política debilita os resultados sociolóxicos e teóricos non só da primeira xeración de Birmingham, senón, dunha forma especial, dos autores da segunda, que sobrevaloran a singularidade subxectiva de cada grupo estudado e as súas prácticas concretas. Deste modo, non se trata de contraponer a Frankfurt fronte a Birmingham, nin a Birmingham fronte a Frankfurt, senón de repensar unha concepción emancipadora do cotián. E, neste punto, a reconstrución do paradigma marxiano pasa por unha síntese de posicións, pero, tamén, por unha renovación e retorno da temática da existencia e da razón práctica.

Ao comezo deste estudo fixemos un repaso sobre como da reflexión verbo da existencia se pasou ao tema do cotián. As filosofías e socioloxías dialécticas de entre guerras mantiveron un significado de existencia no que as experiencias profundas (Benjamin, 1980) da vida non quedaban subsumidas no reduccionismo do cotián. A tensión entre o ser e o deber ser conformaba as necesidades compartidas da vontade racional. Razón teórica e razón práctica deberían converxer no ámbito da acción ética e política. Gramsci, por exemplo, evitou caer no idealismo do Lukács máis novo, precisamente ao darlle prioridade ao significado de cultura como praxe colectiva e non, simplemente, como interpretación subxectiva. É na carencia desta distinción práctica e crítica onde os Estudos Culturais quedan apresados nunha interesante socioloxía histórica que, porén, non avanza nunha fundamentación das mediacións da actividade histórica. Thompson, Williams, Hoggart e Hall reconstrúen case arqueolóxicamente o pasado cun certo realismo inxenuo, pero non pasan do ámbito da intencionalidade subxectiva. Hai, xa que logo, unha antropoloxía dos costumes, pero non atopamos unha reelaboración antropolóxica do ser social histórico. E na lóxica da construción culturalista das diferentes identidades detectamos unha perigosa estratexia da reconciliación ideolóxica das contradicións na sociedade do capitalismo tardío.

Por iso, unha reestruturación dialéctica do concepto do cotián require volver ao sentido forte de existencia, que se atopa na primeira teoría cultural da Escola de Frankfurt, e actualmente nalgúns neoestruturalismos, como é o caso de Bourdieu, que concibe as prácticas culturais en función do *habitus* e campo das diferentes formas de distinción das clases sociais (Bourdieu, 1988, p. 478-496). Así, a saída dos Estudos Culturais de caer en teorías superficiais semel-lantes ás da etnometodoloxía norteamericana ou nas análises transparentes da posmodernidade (Vattimo, 1990)²⁰ ten que provir da relación entre a existencia, o cotián e a lóxica da dominación colectiva. Para a teoría crítica clásica esta tripla conceptualización era inseparable, inda que tamén o era para os creadores do estruturalismo cultural-comunicativo. A síntese entre acción e estrutura pode quedar aclarada a partir da análise da lóxica da dominación que organiza a sintaxe do cotián, definida pola tendencia paulatina cara á desublimación da existencia. As dimensións irracionais desta intensifican, no postindustrialismo, a necesidade de dominar e de ser dominado. A estraña liberación que parece dar o consumo de mercancías e a súa ideoloxía comunicativa preserva as leis da orde social instaurada. O individuo perde así a súa individualidade, someténdose a unha integración en que se atopa aparentemente satisfeito. Aquí é onde hai que situar a destrución da existencia libre e autónoma. Baixo o imperio da tecnificación manipulada, a cosificación da vida diaria convértese no feito máis característico da sociedade de masas. Deste modo, a poboación recoñécese nos seus obxectos, nos produtos comerciais, na súa marca de automóbil ou de televisor. Chégase a unha ideoloxización antiideolóxica, é dicir, a ideoloxía faise patente a partir de estruturas comunicativas que funcionan xa como institucións de difusión de valores, símbolos e actitudes cada vez máis afastados da análise causal que foi o fundamento da conduta racional.

En suma, unha reconstrución dialéctica da teoría cultural que non queira ser pura abstracción nin tampouco descritivismo anecdótico deberá articular unha reconstrución das novas formas da racionalidade instrumental no proceso de suxectivación irracional do coñecemento colectivo. Os procesos cosificadores do coñecemento e da existencia –económicos, políticos, comunicativos– deben

²⁰ Este libro é un exemplo típico da simplificada análise posmoderna da conexión comunicación e sociedade.

considerarse como a temática central desde a que establecer unha crítica cultural que non perde de vista as súas responsabilidades históricas. O programa, daquela, dunha renovación do estudo da cultura non pode ser unha aséptica narración de experiencias, senón unha teorización sobre as causas do que Adorno definía como consciencia debilitada. Para Adorno, «la consciencia debilitada, más esclava cada vez de la realidad, pierde poco a poco la capacidad para rendir esa tensión de la reflexión exigida por un concepto de verdad que no está cósmica y abstractamente frente a la mera subjetividad, sino que se despliega por medio de crítica, por fuerza de la mediación recíproca de sujeto y objeto» (Adorno, 1972, p. 94). Esta concepción optimista do poder da reflexión crítica non pode reconciliar o ser e o deber ser, e, moito menos, a existencia e o cotián degradado. A tensión da análise cultural que non queira ser antropoloxía de costumes ou ideoloxía da explotación de clases e de grupos ten que recobrar o significado de resistencia fronte á dominación da primeira Escola de Birmingham e de dialéctica negativa da inicial Escola de Frankfurt. A reconstrución dunha existencia non baleirada por unha rutina planificada repetidamente é a única garantía de que, finalmente, as múltiples dimensións da realidade sexan creadas por individuos activos cunha conciencia non alterada polo interese de minorías²¹ que tratan de relegar o significado histórico permanente que a cultura ten de civilización obxectiva e xenérica da especie. Nesta mediación entre civilización, individuo e sociedade estaría a concepción orixinaria e contemporánea do materialismo cultural.

²¹ Un libro suxestivo nesta análise, na liña dun marxismo renovado, é o de Göran Therborn (1989, p. 151-297).

BIBLIOGRAFÍA

- ABERCROMBIE, N.; S. HILL e B. S. TURNER: *La tesis de la ideología dominante*, Madrid, Siglo XXI, 1987.
- ADORNO, T. W.: *La personalidad autoritaria*, Bos Aires, Proyección, 1965.
- ADORNO, T. W.: *Televisión y Cultura de Masas*, Córdoba, Eudecor, 1966.
- ADORNO, T. W.: *Filosofía y superstición*, Madrid, Alianza, 1972.
- ADORNO, T. W.: *Bajo el signo de los astros*, Barcelona, Laia, 1986.
- ALTHUSSER, L.: *Escritos (1968-1970)*, Barcelona, Laia, 1975.
- ANDERSON, P.: *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Madrid, Siglo XXI, 1985.
- ANG, I.: *Watching Dallas*, Londres, Methuen, 1985.
- ANG, I.: *Living Room Wars. Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*, Londres, Routledge, 1996.
- BATJIN, M.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.
- BARKER, M. e A. BEEZER (ed.): *Introducción a los estudios culturales*, Barcelona, Bosch, 1994.
- BAUDRILLARD, J.: *La sociedad de consumo*, México, Siglo XXI, 1974.
- BAUDRILLARD, J.: *Crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 1982.
- BELL, D.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza Universidad, 1982.
- BELL, D.: *Las Ciencias Sociales desde la Segunda Guerra Mundial*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- BENJAMIN, W.: «Imaginación y sociedad» en *Iluminaciones I*, Madrid, Taurus, 1980.
- BOURDIEU, P.: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988.
- BURKE, P.: *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- CHOMSKY, N. e H. DIETERICH: *La aldea global*, Navarra, Txalaparta, 1997.
- CURRAN, J.; M. GUREVITCH e J. WOOLLACOT: *Sociedad y Comunicación de Masas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- CURRAN, J.; D. MORLEY e V. WALKERDINE: *Estudios culturales y comunicación*, Barcelona, Paidós, 1988.
- DAVIES, I.: *Cultural Studies and Beyond*, Londres, Routledge, 1995.
- DOBB, M.: *Estudios sobre el desarrollo del capitalismo*, Bos Aires, Siglo XXI, 1972.
- ELSTER, J.: «Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism», *Theory and Society*, n.º 11 (1982), p. 453-482.
- GARNHAM, N.: «Economía política y estudios culturales: reconciliación o divorcio?», *Causas y Azares*, Bos Aires, n.º 6 (1997).
- GERBNER, G.: *Communication, technology and social policy*, Nova York, John Wiley, 1973.
- GOFFMAN, E.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Bos Aires, Amorrortu, 1971.
- GOLDMANN, L.: *Para una sociología de la novela*, Madrid, Ayuso, 1975.
- GRAMSCI, A.: *Introducción a la Filosofía de la Praxis*, Barcelona, Península, 1970.
- GRAMSCI, A.: *Cultura y literatura*, Barcelona, Península, 1971.
- GRAMSCI, A.: *Antología*, México, Siglo XXI, 1977.
- GROSSBERG, L.; C. NELSON e P. TREICHLER (ed.): *Cultural Studies*, Nova York, Routledge, 1992.
- HALL, S.: *The Popular Arts*, Londres, Hutchinson, 1965.
- HALL, S.: «In defense of theory», en R. SAMUEL (ed.): *People's history and socialist theory*, Londres, Macmillan, 1981.
- HALL, S.: «La cultura, los medios de comunicación y el "efecto ideológico"», en J. CURRAN, M. GUREVITCH e J. WOOLLACOT: *Sociedad...*, op. cit, p. 357-393.

- HALL, S.: «Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas», en J. CURRAN, D. MORLEY e V. WALKERDINE: *Estudios...*, *op. cit.*, p. 27-63.
- HALL, S.: *The Hard Road Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*, Londres, Verso, 1988.
- HALL, S.: «La cultura, los medios y el efecto ideológico», en J. CURRAN, M. GUREVITCH e J. WOOLLACOT: *Sociedad...*, *op. cit.*
- HALL, S.: «Codage-décodage», *Réseaux*, n.º 68 (1994), p. 27-39.
- HALL, S.; S. CRITCHER e T. JEFFERSON: *Policing the Crisis, «Mugging», the State and Law and Order*, Londres, Mcmillan, 1978.
- HALL, S.; D. HOBSON, A. LOWE e P. WILLIS (ed.): *Culture, Media, Language*, Londres, Hutchinson, 1980.
- HEDBIGE, D.: «El objeto imposible: hacia una sociología de lo sublime», en J. CURRAN, I. ANG: *Watching Dallas*, Londres, Methuen, 1985.
- HEIDEGGER, M.: *El Ser y el Tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- HIRSCHMAN, A.: *Interés privado y acción pública*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HOBBSBAWN, E. J.: *Primitive Rebels*, Manchester, Manchester University Press, 1959.
- HOGGART, R.: *The Uses of Literacy*, Nova York, Chatto and Windus, 1957.
- HOGGART, R.: *La Culture du pauvre*, París, Minuit, 1972.
- HOGGART, R.: *Speaking to Each Other*, Londres, Pelican Books, 1973.
- JONES, G.: *Social Darwinism and English Thought*, Sussex, Harvester, 1980.
- LUKÁCS, G.: *Estética*, Barcelona, Grijalbo, 1966.
- LUKÁCS, G.: *Obras completas*, Barcelona, Grijalbo, 1970.
- MANNHEIM, K.: *Ensayos de Sociología de la Cultura*, Madrid, Aguilar, 1957.
- MARCUSE, H.: *El hombre Unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1968.
- MARX, K.: *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, 1995.
- MATTELART, A.: «La institucionalización de los estudios de la comunicación», *Telos*, Madrid, n.º 49 (1997).
- MATTELART, A. e A. DORFMAN: *Para leer el pato Donald*, México, Siglo XXI, 1972.
- MCRORBIE, A.: «More!: nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres», en J. CURRAN, D. MORLEY e V. WALKERDINE: *Estudios...*, *op. cit.*, p. 263-297.
- MERTON, R. K.: *Teoría y estructura sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- MORLEY, D.: *Family Television, Cultural Power and Domestic Leisure*, Londres, Comedia ed., 1986.
- MORLEY, D. e V. WALKERDINE: *Estudios...*, *op. cit.*, p. 109-153.
- MORLEY, D.: *Televisión, audiencias y estudios culturales*, Bos Aires, Amorrortu, 1996.
- POLANYI, K.: *La gran transformación*, Madrid, La Piqueta, 1989.
- POULANTZAS, N.: *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1986.
- REINHARD, W.: *Las élites del poder y la construcción del Estado*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- ROSSI, I. e E. O'HIGGINS: *Teorías de la Cultura y métodos antropológicos*, Barcelona, Anagrama, 1981.
- SCHILLER, H.: *Información y economía en tiempos de crisis*, Madrid, Tecnos / Fundesco, 1986.
- SCHILLER, H.: *Los manipuladores de cerebros*, Barcelona, Gedisa, 1987.
- SCHILLER, H.: *Cultura. S.A. La apropiación corporativa de la expresión pública*, México, Universidad de Guadalajara, 1993.
- SCHUTZ, A. e T. LUCKMANN: *Las estructuras del mundo de la vida*, Bos Aires, Amorrortu, 1977.
- TERRY EAGLETON: *Ideologie*, Stuttgart, J. B. Metzler, 1993.

- THERBORN, G.: *¿Cómo domina la clase dominante?*, México, Siglo XXI, 1989.
- THOMPSON, E. P.: *Whigs and Hubbers*, Harmondsworth, Penguin, 1975.
- THOMPSON, E. P.: *William Morris: From Romantic to Revolutionary*, Londres, Merlín, 1977a.
- THOMPSON, E. P.: *William Morris. Arte y sociedad industrial*, Valencia, Fernando Torres, 1977b.
- THOMPSON, E. P.: *La formación de la clase obrera. Inglaterra: 1780-1832*, t. I, Barcelona, Laia, 1977c.
- THOMPSON, E. P.: *Tradición, revuelta y consciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979.
- THOMPSON, E. P.: *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica, 1981.
- THOMPSON, E. P.: «La defensa de la Gran Bretaña», *Debats*, Valencia, n.º 4 (1982).
- THOMPSON, E. P.: *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Grijalbo, 1984.
- THOMPSON, E. P.: «La formación de una clase dominante», *Debats*, n.º 45 (1993), p. 119-123.
- TÖNNIES, F.: *Comunidad y Sociedad*, Barcelona, Península, 1987.
- URRY, J.: *The Anatomy of Capitalist Societies*, Londres, Macmillan, 1981.
- VAN PARIJS, P.: *¿Qué es una sociedad justa?*, Barcelona, Ariel, 1993.
- VATTIMO, G.: *Introducción a Nietzsche*, Barcelona, Península, 1987.
- VATTIMO, G.: *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1990.
- VON BEYME, K.: *Teoría Política del Siglo XX. De la Modernidad a la Post-modernidad*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- VV. AA.: *Análisis estructural del relato*, Bos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1974.
- VV. AA.: *Los marxistas ingleses de los años treinta*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1988.
- WALKERDINE, V.: «La cultura popular y la erotización de las niñas», en J. CURRAN, D. MORLEY e V. WALKERDINE: *Estudios...*, *op. cit.*, p. 481-497.
- WALKERDINE, V.: «Sujeto a cambio sin previo aviso: la psicología, la posmodernidad y lo popular», en J. CURRAN, D. MORLEY e V. WALKERDINE: *Estudios...*, *op. cit.*, p. 170.
- WARNOCK, M.: *Existentialism*, Oxford, Oxford University Press, 1970.
- WEBER, A.: *Historia de la Cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- WILLIAMS, R.: *The Long Revolution*, Harmondsworth, Penguin, 1965.
- WILLIAMS, R.: *Los medios de comunicación social*, Barcelona, Península, 1978.
- WILLIAMS, R.: *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.
- WILLIAMS, R.: *Cultura. Sociología de la Comunicación y del Arte*, Barcelona, Paidós, 1982.
- WILLIAMS, R.: *Culture and Society*, Nova York, Harper and Row, 1996.
- WILLIAMS, R.: «Notes on Marxism in Britain since 1945», *New Left Review*, n.º 100 (1996-1997).
- WILLIS, P.: *Profane Culture*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- WINSHIP, J.: *Inside Women's Magazines*, Londres, Pandora, 1987.
- WOLF, M.: *Sociologías de la vida cotidiana*, Madrid, Paidós, 1982.

A CULTURA, DA GALAXIA GUTENBERG Á GALAXIA INTERNET

Darío Villanueva

Universidade de Santiago de Compostela

Nas seguintes páxinas pretendo expoñer e someter a contraste certas ideas que me veñen preocupando, pero tamén poñer en común determinadas experiencias persoais, sempre referidas a un tema que non é menor: as posibilidades e límites da cultura nos momentos que nos toca vivir, no contexto da sociedade do coñecemento, da información e do que algúns, como José Terceiro e Gustavo Matias (Terceiro, Matías, 2001, p. 101), deron en chamar «dixitalismo», polo cal se entende «una nueva forma de cultura, enraizada en la tecnología y en la economía, que impregna los distintos ámbitos sociales de la actividad humana. Digitalismo o cultura digital, entendida como cultura instrumental [...] que ha venido a sustituir a la cultura general requerida a principios del siglo XX».

En 2003 repúxose, despois de sete lustros da súa última representación, a peza teatral de Antonio Buero Vallejo *Historia de una escalera*, estreada nunha data tan afastada como 1949. Baixo a dirección de Juan Carlos Pérez de la Fuente, o Centro Dramático Nacional levou á escena, no teatro María Guerrero de Madrid, este texto xa clásico no que a crítica valorou desde un principio o seu carácter de fondo drama que representa e denuncia o desespero existencial dunhas vidas marcadas polo lastre insuperable dunha esmagadora posguerra.

Asistín a unha desas funcións madrileñas nun serán primaveral no que o teatro se encheu dun público para min especialmente prometedor. Eran ducias de mozos e mozas adolescentes que, acompañados polos profesores dos seus centros educativos, acudían ao María Guerrero como quen vai de festa, o que me resultou doadamente comprensible: aquilo significaba tanto como substituír a rutina das aulas pola novidade fascinante dunha experiencia teatral que, dito sexa de paso, sempre formou parte do repertorio dos recursos educativos audiovisuais *avant la lettre*. É ben coñecido o intenso emprego do teatro polos centros de ensino de tradición anglosaxoa, sen esquecer, máis preto da nosa cultura, a mesma utilización da arte de Talía nos colexios xesuíticos.

O balbordo preliminar non remitiu, porén, unha vez levantado o pano. Para o meu desconcerto, aquel público de xente moi nova reaccionou expresivamente sempre do mesmo xeito, de forma invariable, ás distintas escenas que conformaban os tres actos de *Historia de una escalera*: riron sen excepción, moitas veces ás gargalladas, sempre que remataba unha situación dramática ou un parlamento, e así escena a escena ata o propio final.

O que aquilo representaba era nin máis nin menos que a comprensión dun drama como se fose unha comedia, e isto sen a máis mínima marxe de dúbida. Antonio Buero Vallejo quixo representar, ao longo dun «percurso» temporal de trinta anos, como o drama da vida transmitía de pais a fillos as mesmas frustracións, os mesmos fracasos, un mesmo destino inmisericorde. Maniféstase todo isto a través de situacións repetitivas desenvolvidas no escenario desolador dunha escaleira que se nos figura como unha trampa ou cepo no que fican atrapadas as vidas tanto de Carmina e Urbano, de Fernando e Elvira, como da filla dos primeiros e do primoxénito dos segundos. Todos recordamos, no acto primeiro, o clímax que se produce cando Fernando, soñador abúlico, lle promete á súa noiva unha cadea de logros que os irá levando paulatinamente ao triunfo persoal e á felicidade amorosa, e todo remata cando o mozo, embebido nas súas fantasías, fai que se verta o leite que Carmina vén de mercar ao empurralo co seu pé. Esta recreación do amargo «conto da leiteira», que probablemente xa non lles di nada aos máis novos, foi rematada cun risoño aplauso do auditorio, encantado, ao parecer, polo cómico da situación e pola torpeza do protagonista.

Para min aquela resposta, a recepción unánime da peza de Buero Vallejo polo público máis novo en clave cómica, representou nin máis nin menos que a morte do drama, a lectura dunha peza destas características como comedia, xéneros antitéticos entendidos como tales desde que o propio Aristóteles formulase a súa teoría poética.

George Steiner, hai case que cincuenta anos, estudou o gran tema da morte da traxedia. Todas as persoas temos conciencia do sino trágico que se ceba nalgunhas vidas, pero a traxedia como xénero teatral tivo o seu momento e hai séculos que desapareceu. As forzas trágicas son irracionais e insuperables. Cando as causas da catástrofe trágica son afrontables con posibilidade de reducilas ou erradicalas, daquela entramos xa na esfera do drama, como acontece en *Historia de una escalera*. Unha sociedade mellor conformada, máis aberta, con máis

incentivos e posibilidades e un temperamento máis decidido, menos apático e acomodaticio dos protagonistas, cambiaría por completo a súa sorte e levaría á realización positiva das súas vidas.

Buero Vallejo non quixo, non obstante, representar esa posibilidade na súa peza; o seu intento era sacudir dramaticamente o público, xerando nel a catarse de conxurar as súas propias eivas, as que tiñan os espectadores de 1949 e temos tamén os de hoxe, mediante a representación do sufrimento de quen, sobre o escenario, nos mimetiza. Mais un grupo homoxéneo, por idade e por formación, de espectadores de 2003 non se sentiu concernido por semellante proposta teatral, e de feito transformou o drama de Buero nunha comedia, fonte de ledicia, de riso, de festa. Certamente, o teatro, desde as súas orixes, é festa nun senso litúrxico, ritual, en certo modo mítico. É a festa en que a sociedade, colectiva, de forma tribal, se reconece a si mesma na pantomima que se representa sobre a escena, pero unhas veces o froito da festa, a catarse, é risoña, mentres que noutras é aceda. Se aquel público mozo ría un drama como comedia, de feito reducía a esta última posibilidade toda manifestación teatral. E como así?

Reflexionando sobre o acontecido naquel serán no María Guerrero, fíxoseme moi presente unha poderosa mediación que podería ter influído no fenómeno: a mediación televisiva. Aqueles mozos poida que participasen por primeira vez nunha representación teatral, como acreditaba quizais o estado de euforia con que se achegaron ao coliseo. Pero, cantas horas de televisión terían xa asimiladas na súa curta vida?

Por outra parte, en moitas desas horas, por caso nas ficcións televisivas que se lles ofreceran, o rexistro non soamente tería sido cómico senón que estaría acompañado do reforzo dunhas risas enlatadas que desde a propia banda sonora da emisión inducirían unha resposta unanimemente unívoca. En certo modo, a televisión é fundamentalmente comedia, ata o extremo de que poida chegar a suxerirlles ás novas xeracións unha identidade funcional entre a comedia e o espectáculo televisivo.

O paso seguinte na miña argumentación levoume ao terreo do que será o motivo central destas páxinas. A pregunta é doada: estaría asistindo a unha manifestación nidia dun cambio radical de sensibilidade entre os máis novos? Despois de que durante vinte e cinco séculos as persoas reaccionasen diante da traxedia como traxedia e diante da comedia como comedia, a poderosa media-

ción televisiva da que falamos sería quen de cambiar tan profundamente os alcances da condición humana e a nosa capacidade de comprensión ata o extremo de abrir unha fenda insuperable entre Antonio Buero Vallejo, ou mesmo a miña xeración, nacida cando *Historia de una escalera* estaba xa escrita, e os espectadores potenciais de hoxe, acubillados ademais por un contorno de ensino ao que lle interesaba manter a ligazón entre proceso educativo e representación audiovisual a través do teatro?

Nos anos sesenta do século pasado, unha rapaza que se acabada de licenciar, Janet Murray, mentres non lograba unha bolsa para doutorarse en Literatura inglesa, entrou a traballar como programadora na compañía IBM. Acadado finalmente ese título académico, abandonou a actividade docente e investigadora para incorporarse ao «Laboratorio para a tecnoloxía avanzada en Humanidades» do MIT, onde actuaba xa como director Nicholas Negroponte (1999), o autor de *Being Digital*. Anos máis tarde, Janet publicaba un libro sobre o futuro da narrativa no ciberespazo, onde recollía a mesma sensación que eu experimentara no transcurso da representación antes comentada: «El nacimiento de un nuevo medio de comunicación es al mismo tiempo fuente de entusiasmo y temor. Cualquier tecnología industrial que extienda espectacularmente nuestras capacidades nos pone también nerviosos al cuestionar nuestro concepto de humanidad» (Murray, 1999, p. 13).

Máis radical se manifestara con anterioridade un coñecido crítico literario norteamericano, Sven Birkerts, que, en 1994, non dubidara en publicar *The Gutenberg Elegies*, libro, como o seu título dá a entender, moi pesimista verbo do futuro da lectura na era electrónica. Birkerts enfía unha mancha de interrogantes a propósito de como as novas tecnoloxías poden estar a deformar a nosa condición humana, fragmentando a nosa identidade, erosionando a profundidade da nosa conciencia. E conclúe cunhas palabras que inciden directamente no problema que constitúe o miolo do noso futuro cultural: a educación: «Estamos renunciando a la sabiduría, cuya consecución ha definido durante milenios el núcleo mismo de la idea de cultura; a cambio nos estamos adhiriendo a la fe en la red» (Birkerts, 1999, p. 293).

En ambas as dúas voces citadas, Janet Murray e Stephen Birkerts, resoa o pensamento dunha das figuras intelectuais máis salientables da segunda metade do século XX, o crítico literario canadense Marshall McLuhan, que fundamen-

taba en 1962 o seu revelador libro *The Gutenberg Galaxy* na afirmación de que toda tecnoloxía tende a crear un novo contorno para os seres humanos. McLuhan entendía os avances tecnolóxicos como extensións dos nosos propios corpos, dos nosos sentidos, o que implica en todo caso un ronsel de consecuencias psíquicas e sociais. A tecnoloxía do alfabeto fonético, que data de tres mil ou tres mil cincocentos anos antes de Cristo, trasladou os seres humanos desde o mundo máxico do oído e da tribo, onde a comunicación se baseaba exclusivamente na oralidade, ao mundo neutro do visual. Semellante cambio representa, inicialmente, un empobrecemento notable na vida imaxinativa, sensitiva e emocional. O descubrimento da imprenta de tipos móbiles potencia extraordinariamente a cultura do alfabeto, ao multiplicar mecanicamente os escritos e posibilitar o seu espallamento polo mundo adiante. McLuhan atribúelle á imprenta non só o reforzamento do individualismo senón tamén a aparición das nacionalidades modernas. E no seu percorrido, logo de salientar o que representou, contra o ano 1844, o descubrimento do telégrafo, chegamos ao que nalgún momento da súa obra o canadense denomina «a constelación de Marconi», chamada a eclipsar a Galaxia Gutenberg. McLuhan adoita falar, xa que logo, dos «medios eléctricos» para se referir tamén á radio, ao cine, ao teléfono e á televisión ou «iconoscopio», que, nas súas propias palabras, «ha acrecentado y exteriorizado todo nuestro sistema nervioso central, transformando así todos los aspectos de nuestra existencia social y psíquica» (McLuhan, Zingrone, 1998: p. 293). Contraído para nós o globo por mor dos medios eléctricos mencionados, o universo redúcese a unha aldea, rexorde o tribalismo primitivo, prealfabético, e así se poden comprender fenómenos de gregarismo como o daquela lectura cómica dun drama por parte dos rapaces madrileños, por poñer un exemplo concreto.

En 1966, cando Marshall McLuhan había pouco que rematara as achegas formuladas inicialmente en *A Galaxia Gutenberg* (1962) e desenvolvidas axiña por un segundo libro, *Understanding Media* (1964), en Europa, Umberto Eco (1968), daquela un mozo investigador do Medievalismo e a Semioloxía, daba ao prelo o seu famoso libro *Apocalípticos e integrados ante a cultura de masas*, no que expresa a inqueda dos humanistas pola evidente democratización dos bens culturais promovida pola proliferación de mensaxes transmitidas a través de novas canles. A súa observación de partida era incontestable: desde unha con-

cepción elitista, «la mera idea de una cultura compartida por todos, producida de modo que se adapte a todos, y elaborada a medida de todos, es un contrasentido monstruoso. La cultura de masas es la anticultura» (Eco, 1968, p. 12). Fronte a esta postura apocalíptica, Eco rexistra tamén a reacción optimista do integrado, que era a súa propia: a nova era representaba unha oportunidade única de ampliación do campo cultural contra a que, sobre todo, non cabía a indiferenza. A conclusión de Eco resultaba moi clara a este respecto: «El universo de las comunicaciones de masa —reconozcámoslo o no— es nuestro universo; y si queremos hablar de valores, las condiciones objetivas de las comunicaciones son aquéllas aportadas por la existencia de los periódicos, de la radio, de la televisión, de la música grabada y reproducible, de las nuevas formas de comunicación visual y auditiva» (1968, p. 15).

Hai un momento rexistrabamos a inquedaanza apocalíptica de Janet Murray e Stephen Birkerts xa non ante a cultura de masas de que trata Eco, senón fronte ao ciberespazo e ao universo dixital. Pero esa mesma reacción é rexistrable case desde o comezo dos tempos. A revolución tecnolóxica da escritura é relativamente recente. O *homo sapiens* data de hai uns cincuenta mil anos e soamente contra o 3000 ou o 3500 antes de Cristo os sumerios descubriron en Mesopotamia o alfabeto fonético. Cincuenta séculos despois, aproximadamente, xorde a revolución de Gutenberg: cando Camões, Shakespeare e Cervantes escriben trátase aínda dunha conmovión apenas asimilada.

En certo modo, esta segunda revolución potenciou extraordinariamente a precedente porque foi a impresión e non a escrita o que de feito rectificou a palabra e con ela a actividade intelectual. A cultura do manuscrito seguía a ser marxinalmente oral. O auditivo continuou, xa que logo, dominando por algún tempo despois de Gutenberg. Finalmente, porén, a imprenta mudou o predominio do oído no mundo do pensamento e da comunicación polo da vista. A imprenta sitúa as palabras no espazo dun xeito moito máis rotundo do que nunca antes o fixera o alfabeto por si mesmo, e isto determinou unha verdadeira transformación da conciencia humana.

Xustamente, este feito xa o denunciara con tinta apocalíptica, como ben se lembrará, o propio Platón, que no seu diálogo *Fedro ou do amor* pon en boca de Sócrates o relatorio de como o deus Theuth inventou a escritura. Cando lle expuxo o seu descubrimento ao rei Thamus, gabándose dos seus beneficios, o

imperante mostrouse por completo contrario á innovación, por considerala sumamente prexudicial para a memoria e, sobre todo, para a verdadeira sabedoría, que só se debería aprender oralmente dos mestres.

Da mesma opinión participa Sócrates, como non podería ser doutro xeito no caso do inventor da maiéutica. O discurso escrito está morto, non é máis que un van simulacro do auténtico, do discurso vivo, «escrito cos caracteres da ciencia na alma do que estuda», que xustamente por iso pode «defenderse por si mesmo», «falar e calar a tempo». Os outros, os discursos dos libros, «cando os oes ou os les, coidas que pensan; mais, pedídelles algunha explicación sobre o obxecto que conteñen e responderanvos sempre o mesmo» (Platón, 1984, p. 658-659).

Comentando estas páxinas platónicas sobre a orixe da escritura, Ignacio Gómez de Liaño argumenta que, fronte á escrita superficial do sofista, o auténtico diálogo filosófico é «la operación característica de ese amor superior, en el que el maestro desempeña las funciones de amante y mayeuta» (1982, p. 151-159). Recentemente, George Steiner (2004) ten reparado tamén nesa compoñente erótica, de sedución, que acompaña o contacto persoal entre mestre e discípulo desde Sócrates e Alcibíades, que non pode, loxicamente, darse mediante a relación mediatizada, en certo modo dislocada, como a que existe entre autor e lector dun libro.

Convén lembrar aquí, para que estas ideas aparezan amparadas polo seu contexto xenuíno, que a escritura era unha innovación relativamente recente en Grecia. Cando Platón redacta os seus diálogos non había máis de dous séculos que os helenos a coñecían, e de ningún xeito se pode dicir que fose xa unha práctica habitual entre os intelectuais, pois aínda estaba relegada fundamentalmente a certas aplicacións burocráticas e comerciais. De todas as formas, non é ilexítimo considerar, nos termos de Umberto Eco, que Platón e, sobre todo, o seu mestre Sócrates foron os primeiros apocalípticos diante da revolución tecnolóxica, comunicativa e humanística que deu lugar á Galaxia do alfabeto.

Porque cando Marshall McLuhan cuña ese termo que tanto éxito acadaría, consistente en identificar como Galaxia Gutenberg o ciclo da modernidade inaugurado pola invención da imprenta de tipos móbiles, deixa así mesmo implicitamente instaurada a definición das dúas Galaxias precedentes, a da oralidade e a do alfabeto. E posibilita tamén que o seu propio nome sexa utilizado

para identificar a nosa época contemporánea no que se refire ás tecnoloxías «eléctricas» da comunicación, inaugurada a mediados do XIX coa invención pioneira do telégrafo, ao que virían a secundar despois o teléfono de Graham Bell, o cinematógrafo dos Lumière, a radio de De Forest e Marconi, e finalmente a televisión, que xa está lista no decenio dos trinta pero que deberá agardar ao final da Segunda Guerra Mundial para o seu universal espallamento ata o punto de converterse, segundo McLuhan, no «medio eléctrico más significativo porque impregna casi todo hogar en el país, extendiendo el sistema nervioso central de cada espectador, a medida que trabaja y moldea el *sensorium* completo con el último mensaje» (McLuhan, Zingrone, 1998, p. 294).

Esta nova Galaxia que segue á de Gutenberg, a cuarta se temos en conta previamente as da oralidade e do alfabeto, é, xa que logo, recoñecida polos filósofos da chamada Transmodernidade, entre eles Rosa María Rodríguez Magda (2003 e 2004), como a «Galaxia McLuhan». Nela, loxicamente, a irrupción da nova tecnoloxía representa a posibilidade certa dunha muda da condición humana como o propio MacLuhan advertía xa en 1962: «la imprenta comporta el poder individualizador del alfabeto fonético mucho más allá que la cultura del manuscrito pudo hacerlo jamás. La imprenta es la tecnología del individualismo. Si los hombres decidieran modificar esta tecnología visual con la tecnología eléctrica, el individualismo quedaría también modificado. Promover una lamentación moral acerca de ello es como soltar tacos contra una sierra mecánica porque nos ha cortado los dedos» (1969, p. 224).

O investigador canadense morreu en 1980, e no cuarto de século que nos separa do seu pasamento ocorreron acontecementos transcendentais para a historia da humanidade vista desde a perspectiva que McLuhan fixera súa. Nos seus escritos xa se menciona o ordenador como un instrumento máis de fixación electrónica da información, pero o máis interesante para nós resulta, sen dúbida, a pegada profética que nalgúns momentos McLuhan manifesta a este respecto. Así, cando no seu libro de 1962 trata de como a nova interdependencia electrónica recrea o mundo a imaxe e semellanza dunha aldea global, escribe: «En lugar de evolucionar hacia una enorme biblioteca de Alejandría, el mundo se ha convertido en un ordenador, un cerebro electrónico, exactamente como en un relato de ciencia ficción para niños. Y a medida que nuestros sentidos han salido de nosotros, el GRAN HERMANO ha entrado en nuestro interior» (1969, p. 55).

Uns poucos anos máis tarde, na extensa entrevista que unha coñecida e moi popular revista norteamericana lle fixera, McLuhan expresa unha premonición referida aos ordenadores que fala do que naquel momento non era máis ca un soño e, polo contrario, hoxe é a realidade máis determinante do que, con Manuel Castells (2001), imos denominar a Galaxia Internet. Decía McLuhan: «el ordenador mantiene la promesa de engendrar tecnológicamente un estado de entendimiento y unidad universales, un estado de absorción en el logos que pueda unir a la humanidad en una familia y crear una perpetuidad de armonía colectiva y paz. Éste es el uso *real* del ordenador, no como acelerador del marketing o de la resolución de problemas técnicos, sino como acelerador del proceso de descubrimiento y orquestación de ambientes y energías terrestres –y eventualmente galácticos. La integración comunal psíquica, lograda al fin por los medios electrónicos, podría crear la universalidad de conciencia prevista por Dante cuando predijo que los hombres continuarían siendo poco más que fragmentos rotos hasta que se unificaran en una conciencia inclusiva. En un sentido cristiano es meramente una nueva interpretación del cuerpo místico de Cristo; y Cristo, después de todo, es la última extensión del hombre» (McLuhan, Zingrone, 1998, p. 314).

Nas últimas palabras transcritas asoma unha das peculiaridades do autor, a súa condición confesa e militante de católico que tanto lles sorprende a algúns dos seus lectores, como tamén a expresión aforística do seu pensar e o desenvolvemento fragmentario, a cachón, das súas ideas. Todo isto únese a unha certa pose de adiviño que McLuhan cultiva, pois pensa que mesmo os analistas máis certos da realidade cultural e social van sempre un paso por detrás dela no tocante á súa visión do mundo, de xeito que perciben como un todo orgánico e comprensible soamente o contexto que precedera ao que na actualidade están a vivir. Isto é o que el denominaba «visión de espejo retrovisor» (McLuhan, Zingrone, 1998, p. 284), contra a que combateu, precisamente, cos seus pulos proféticos.

Ás veces, por exemplo, cando acreditaba a data exacta da desaparición do libro, errou clamorosamente, pero cómpre recoñecerlle perspicacia máxima no vaticinio de cal chegaría a ser a verdadeira revolución da Galaxia Internet. Sobre todo, se temos en conta a cronoloxía, pois estamos a falar dun proceso moi curto no tempo para o que foi a transcendencia das profundas modificacións xa intro-

ducidas non só en termos de tecnoloxía senón tamén no que atinxe á propia condición humana.

O primeiro ordenador capaz de ser programado, o famoso ENIAC (Electronic Numerical Integrator and Calculador), é froito inmediato da Segunda Guerra Mundial. O UNIVAC, a primeira computadora de uso comercial é de 1951, e a serie 360 de IBM, pioneira entre os ordenadores de empresa, é un pouco posterior á aparición do libro *A Galaxia Gutenberg*. Nos anos setenta, desenvólvense os microprocesadores. Informáticos mozos como Jobs ou Wozniak constrúen o Appel II, mentres que Bill Gates e Paul Allen evolucionan a linguaxe de programación BASIC. Pero é despois da morte de McLuhan, xa no ano 1981, cando se venden un millón de microordenadores VIC-20 de Commodore, o que impulsa a IBM a entrar neste mercado. En 1983, chega á feira SIMO de Madrid o primeiro PC de IBM en España, cun prezo de 400 000 pesetas, que vén acompañada do DYNA TAC, o primeiro terminal móbil de Motorola, coñecido popularmente como «o ladrillo». A finais do decenio dos oitenta, o CD-Rom posibilita a eclosión dos portátiles.

Aquela pegada vaticinadora de Marshall McLuhan cobra todo o seu mérito se reparamos nesta outra secuencia cronolóxica. De 1972 data a primeira demostración de ARPANET, unha rede de ordenadores creada en 1969 desde a Universidade de California en Los Ángeles pola Advanced Research Projects Agency (ARPA) do Departamento de Defensa dos Estados Unidos. En 1983, créase a rede MILNET, exclusivamente para fins militares, e aparece ARPA-INTERNET, dedicada á investigación baixo control da NSF, a National Science Foundation. A súa privatización xa nos anos noventa coincide coa achega, xusto en 1990, do sistema de hipertexto coñecido como World Wide Web por parte do programador inglés Tims Berners-Lee, empregado no CERN —o centro europeo de investigación en física das altas enerxías. Logo virán a comercialización, en decembro de 1994, do Netscape Navigator e a difusión que desde un ano máis tarde Microsoft fai do Internet Explorer como parte do seu Windows 95, de xeito que a suma de semellantes achegas permitiu finalmente o nacemento da Galaxia Internet. Manuel Castells (2001, p. 31) ratifícao con toda rotundidade: «A pesar de que Internet estaba ya en la mente de los informáticos desde principios de los sesenta, que en 1969 se había establecido una red de comunicación entre ordenadores y que, desde finales de los años sesenta, se habían formado

varias comunidades interactivas de científicos y hackers, para la gente, para las empresas y para la sociedad en general, Internet nació en 1995».

Quere isto dicir que, cando cumprimos a primeira ducia de anos mergullados na nova Galaxia, aínda non podemos dar por superado o que ben poderíamos chamar o «período incunable» da nova cultura xerada pola Internet. Mais abonda o tempo pasado para preguntármonos se se poden detectar xa ou non os seus efectos, máis ou menos evidentes, na propia condición humana. Aqueles moi noviños espectadores da representación madrileña de *Historia de una escalera* terían, cando o comezo da Internet, os mesmos anos ca min cando a televisión comezou a súa andaina en España. Á miña casa aínda tardaría un lustro en chegar a pequena pantalla, pero eles sen dúbida accederon máis axiña á rede, ben na escola, ben no seu domicilio: os tempos van agora moito máis prestos. De todos os xeitos, supoño que comparto con eles un mesmo acomodo na Galaxia Internet, aínda que para min non é este o balbordo en que nacín, crecín e aprendín a ler. Probablemente, no caso de que a súa lectura cómica do drama de Buero Vallejo, tan allea á miña propia sensibilidade, fose froito dunha mediación externa, moi poderosa, eu pensaría antes na influencia da Galaxia McLuhan, e dentro dela da omnipresente televisión, que da responsabilidade da Internet.

Igual que acontecera coa arribada da escritura —lembremos a actitude de Sócrates— ou co invento da imprenta —á que o propio McLuhan, certamente moi de paso, chega a atribuír o espallamento da esquizofrenia e a alienación como «consecuencias inevitables» da alfabetización fonética (McLuhan, Zingrone, 1998, p. 291)—, é lexítimo facérmonos a mesma pregunta que fai o apocalíptico Sven Birkerts: «¿por qué tan poca gente se pregunta hasta qué punto no estaremos cambiando nosotros mismos ni si estos cambios son para bien?» (Birkerts, 1999, p. 285). As respostas que el mesmo atopa son todas elas negativas e ameazantes. Os medios tecnolóxicos afástannos cada vez máis do natural, alléannos do noso ser fundamental. Unha poderosa cortina electrónica interponse entre cada un de nós, os demais, a natureza e, en definitiva, a realidade. Se cada individuo posúe unha «aura» propia —o termo vén tomado de Walter Benjamín e a súa definición da obra de arte—, unha presenza única, estamos a sufrir unha erosión gradual pero constante da devandita presenza humana, tanto no plano individual como no do conxunto da nosa especie. O resultado final será, inexo-

rablemente, a superficialidade total –Marcuse falaba tamén de «unidimensionalidade». Fuxindo da profundidade inherente ao ser humano ata hoxe, estamos a afacernos «a la seguridad prometida de una vasta conectividad lateral» (Birkerts, 1999, p. 293).

Non é doado, quizais por falta de abonda perspectiva temporal, identificar os síntomas máis salientables da resposta humana ás condicións subxectivas e obxectivas que as novas tecnoloxías impoñen. Temos, porén, algunhas aproximacións, popperianamente válidas en canto falsables, que contraponen conceptos identificados, por caso, coa tríade *tese/antítese/síntese* que a filósofa Rosa María Rodríguez Magda (2003) vencella, respectivamente, coa modernidade, a posmodernidade e o que ela denomina transmodernidade. Modernidade é tanto como Galaxia Gutenberg, a posmodernidade corresponde á Galaxia McLuhan e, finalmente, a transmodernidade xurdiría do que ela denomina Galaxia Microsoft e nós preferiremos chamar Galaxia Internet.

Xogando cun cadro de atributos, contrapostos en tríades, de cada unha destas Galaxias, na primeira das columnas destacan trazos ben definidos, que propician a cohesión, a afirmación, o pensamento forte, racionalista. A segunda columna, a posmoderna, é antitética: disgregación, multiplicidade, negación, pensamento feble. E, por último, a terceira mantén o xesto definidor da primeira, pero orfo de todo fundamento nunha sorte de «clausura especular».

Bástenos con mencionar algunhas das posibles tríades consonte o xogo proposto, comezando pola oposición entre *realidade* moderna, *simulacro* posmoderno e *virtualidade* transmoderna. Todo isto equivale correlativamente a *presenza/ausencia/telepresenza*. Corresponde, respectivamente, a *centramento/dispersión/rede*.

A *razón* contraponse á *reconstrución* e ao *pensamento único*. Ao *coñecemento*, o *antifundamentalismo escéptico* e a *información*. Se a modernidade posuía un pulo *global*, a posmodernidade opta polo *local* e a transmodernidade ábrelle a porta a unha síntese: o *glocal*, termo cuñado por R. Robertson. Ao *imperialismo* sucédelle o *poscolonialismo* e logo vén o *cosmopolitismo transétnico*; á *xerarquía* séguelle a *anarquía* e o *caos integrado*. Outra tríade significativa é a que contrapón *átomo*, *cuanto* e *bit*.

Se unha *economía industrial* foi substituída pola *economía postindustrial*, agora prima unha *nova economía*. O *público* deulle paso ao *privado* posmoderno

e hoxe vivimos xa mergullados na *obscenidade da intimidade*. A *alta cultura* da modernidade foi suplida pola *cultura de masas* da que tratara Umberto Eco, e esta pola *cultura de masas personalizada* na transmodernidade. E xa no propio núcleo das tres Galaxias sucesivas, Gutenberg, McLuhan e Internet, a *escritura*, a *obra*, o *narrativo*, a *prensa* da primeira contrastan co *texto*, o *visual*, a *televisión* e en xeral os *mass-media* da segunda, e o *hipertexto*, os *multimedia*, o *ordenador* e a *rede* da transmodernidade.

Entre o apocaliptismo puro e a integración entusiasta hai matices intermedios, por suposto. Lembro, por caso, a posición de James O'Donnell (2000), un cincuentón norteamericano de orixe irlandesa, profesor de estudos clásicos e especialista en Agustín de Hipona, que desempeña as funcións de vicerreitor de sistemas de información e informática na Universidade de Pennsylvania. No seu libro sobre os avatares da palabra desde o papiro ao ciberespazo móstrásenos coma un integrado que escribe, así e todo, desde unha intensa conciencia apocalíptica. O'Donnell dubida sobre o futuro do libro, dos autores, da lectura, das bibliotecas, das Humanidades académicas e das propias universidades. Recea tamén que os novos tempos acaben por marxinar a libeiros, escritores, lectores, bibliófilos, humanistas e profesores. A esta Espada de Damocles tenta responderlle cun talante elegante e positivo, non exento de voluntarismo, porque, como el mesmo di, «estudio el pasado, pero proyecto vivir en el futuro» (2002, p. 23). Precisamente por iso, toma a Casiodoro, autor sobre o que versou a súa tese de doutoramento, como símbolo do que debería ser a actitude dos mestres humanistas no novo teatro universal do ciberespazo. Así como o autor das *Institutiones*, desde o seu retiro monástico da costa italiana, dedicoulle todas as súas enerxías a preservar dos bárbaros a civilización clásica decadente, habilitando os monxes como copistas eficaces da erudición grecolatina, O'Donnell entende que non moi diferente resulta a súa traxectoria persoal de filólogo que dera o salto desde as súas habelencias mecanográficas xuvenís ata o manexo de procesadores de textos rudimentarios como o Kaypro II, ata a visita asidua, vía módem, de bases de datos en liña ou a edición electrónica dunha revista de estudos clásicos. E engade a seguinte confidencia: «en algún momento del proceso comencé a darme cuenta de una ironía. Yo había llegado a ser como Casiodoro. No porque fuese cristiano o erudito, sino porque, más o menos conscientemente, ayudaba en la tarea de crear, para la gente y las ideas que yo

valoraba, un espacio útil en el nuevo ambiente tecnológico» (O'Donnell, 2000, p. 185).

Resulta ocioso engadir que eu, persoalmente, síntome moi identificado, biográfica pero tamén ideoloxicamente, con esta postura. Que xa fora, por certo, proposta por Marshall McLuhan, quen en 1969 denunciaba que se os occidentais alfabetizados estivesen realmente interesados en preservar os aspectos máis creativos da súa civilización, deixarían de estar de mans cruzadas lamentando os cambios para mergullarse no vértice da nova tecnoloxía co obxecto de controlar a nova Galaxia.

Hai unha expresión súa que é digna de ser repetida hoxe e aquí: McLuhan pide que se cambie a «torre de marfil» por unha «torre de control» (McLuhan e Zingrone, 1998, p. 317). E neste importante texto seu, xa citado, que non pertence a un dos seus grandes libros senón a unha entrevista xornalística, vén a confluír no que a nós máis no interesa, no terreo da educación en xeral e da educación audiovisual en particular. Para isto, é necesaria a racionalización de novas estratexias docentes, porque —son as súas palabras— «esperar que un niño crecido en la era eléctrica responda a las formas de educación antigua, es como esperar que un águila nade. Esto simplemente no está dentro de su ambiente, por lo tanto es incomprendible» (McLuhan e Zingrone, 1998, 299).

O autor canadense falaba na citada entrevista dos «nenos televisivos» como actores da Galaxia Gutenberg, pero nós xa estamos na Galaxia Internet e por iso Nicolás Negroponte emprega, pola súa banda, a expresión «nenos dixitais» (1999, p. 272). Por certo, non sei se os meus coespectadores de *Historia de una escalera* responderían mellor a unha ou a outra desas denominacións: probablemente a ambas as dúas. Malia que un daqueles nenos de McLuhan, segundo algúns cálculos, ingresaba na gardería con 4000 horas de televisións ás súas costas, o pensador coidaba que con eles seguía a ser enteiramente posible unha «mestura creativa» das dúas culturas, a alfabético-gutenbergiana e a «eléctrica».

Porque a secuencia de Galaxias, a sucesión deses cinco ciclos que irían da oralidade á Internet, non representa compartimentos estancos e tránsitos irreversibles. O propio McLuhan lembraba como os sistemas de comunicación eléctrica —pensemos na radio e na televisión— representaron un claro retorno da oralidade á esfera da comunicación humana e á transmisión cultural. Certamente, a pegada da voz e a función determinante do sentido da audición marcan de novo o sécu-

lo XX, onde, se reparamos ben no asunto, a televisión doméstica se constrúe sobre os alicerces xenéricos e temáticos da radio, ata o punto de que algúns teóricos da comunicación falan a este respecto de *audiovisión*. Pois ben, unha regresión semellante está claro que se produce entre a Galaxia Internet e a Galaxia Gutenberg. Umberto Eco (Nunberg, 1998, p. 305) clausuraba en 1994 un simposio sobre o futuro do libro advertindo que «la característica principal de una pantalla de ordenador es que alberga y muestra más letras que imágenes. La nueva generación se acercará al alfabeto más que a las imágenes. Volvemos de nuevo a la Galaxia Gutenberg, y estoy seguro de que si McLuhan hubiera sobrevivido hasta la carrera de Apple hacia el Silicon Valley, se hubiera maravillado ante este acontecimiento portentoso». Non é de estrañar, xa que logo, que T. Nelson, un dos *gurus* do hipertexto, lles chame aos ordenadores «máquinas literarias».

Para que a Galaxia Internet propicie un reforzamento da lectoescritura como alicerce da educación humana é necesario que se leven a cabo estratexias docentes ben construídas e plenamente conscientes dos obxectivos que se perseguen, o que era un dos cabalos de batalla do último McLuhan, convencido un tanto hiperbolicamente, como ás veces lle gustaba manifestarse, de que as escolas dos anos sesenta/setenta eran «institucións penais intelectuais» (McLuhan e Zingrone, 1998, p. 300).

Comecei estas páxinas co relato dunha experiencia persoal desacougante: a abraiante e risoña representación de *Historia de una escalera*. Cómpre que agora, abusando unha vez máis da paciencia dos meus lectores, bote man doutra vivencia que foi, polo contrario, plenamente engaiolante para min.

Alá polo outono de 2002 fun convidado a visitar en Arteixo o Centro de Desenvolvemento e Tecnoloxía vinculado pola Fundación Amancio Ortega ao proxecto Ponte dos Brozos. O devandito proxecto pretendía a mellora dos procesos de ensino e aprendizaxe no contexto da Galaxia Internet a partir do traballo en tres centros do Concello de Arteixo que abranguían o segundo ciclo de infantil, primaria, ensino secundario obrigatorio, bacharelato e ciclos formativos de FP.

Nas aulas piloto que visitei, os lapiseiros, mapas, libros e a plastilina de cores convivían con ordenadores de sobremesa e portátiles, con pantallas dixitais, escáneres e impresoras. A conectividade estaba garantida e formaba parte do conxunto de recursos para o ensino e a aprendizaxe que os alumnos dispuñan con absoluta facilidade.

Nunca esqueceré, tampouco, que na gran pantalla da aula, así como nas pequenas dos ordenadores, aparecía un texto, un fragmento da noveliña picaresca *Lazarillo de Tormes*. E que a fonte da que procedía eran os fondos dixitalizados da Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, que fora fundada na Universidade de Alacant pouco antes daquela visita, concretamente en 1999.

Desde aquela, a Biblioteca Virtual (<http://www.cervantesvirtual.com>) serviu trescentos cincuenta millóns de páxinas: o mes de novembro de 2006 foron once millóns e medio, das que menos do corenta por cento foron solicitadas desde Europa. O catálogo da biblioteca oferta 23 000 rexistros bibliográficos, que están a ser incrementados día a día. A cifra, aínda que modesta se a comparamos cos fondos das mellores bibliotecas físicas, é meritória no eido virtual se temos en conta que o Gutenberg Project, fundado nos primeiros anos setenta como un banco de textos informatizados, dispón de 19 000 títulos e recibe mensualmente dous millóns de descargas.

A Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes posúe unha tripla condición. É, por unha banda, unha colección de materiais dixitalizados, tanto a partir de documentos xa existentes, impresos ou audiovisuais, como producidos orixinalmente de forma dixital polos talleres da propia biblioteca. Pero, por outra, estamos tamén diante dun Centro de Investigación sobre a aplicación das ferramentas que lles proporcionan as novas tecnoloxías á investigación humanística, á edición dixital e ao desenvolvemento das bibliotecas virtuais. Finalmente, preténdese tamén contar cun vehículo axeitado para propiciar o espallamento das culturas hispánicas, entendendo por tales as fundadas sobre as linguas orixinais da Península Ibérica.

Xa que logo, a literatura desas linguas, producida no ámbito iberoamericano, a hemeroteca e a enciclopedia interpretativa das obras literarias e as súas referencias críticas conforman os tres alicerces da Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Entre os seus fondos conta con máis de vinte portais temáticos, como os dedicados ao exilio, a países americanos como Venezuela, á Literatura gauchesca, á infantil e xuvenil, á historia e crítica do cinema español, etc., portais institucionais como o Joan Lluís Vives, os das Bibliotecas Nacionais de Arxentina e Chile, o Colexio de México, etc., e trinta e nove bibliotecas de autores clásicos e contemporáneos entre os que se atopan desde Martín Codax, Cervantes ou

Calderón ata Leopoldo Alas, Nicolás Guillén, Emilia Pardo Bazán ou Mario Benedetti.

Unha Biblioteca de Historia, outra de Signos, especialmente concibida para persoas con dificultades auditivas, unha Fonoteca con máis de mil arquivos e unha Videoteca con preto de mil vídeos de produción propia e materiais doutras procedencias son as seccións que completan esta outra faciana do seu catálogo, que inclúe máis de oito mil títulos.

En 2004, Google anunciou o seu proxecto de envorcar na rede, en aberto, quince millóns de libros procedentes de entidades públicas como bibliotecas, universidades ou outras institucións culturais. A iniciativa do líder mundial entre os buscadores da Internet atopou axiña serias dificultades, relacionadas sobre todo co complexo asunto dos dereitos de autor e de copia, pero xa é accesible un programa para buscar libros de Google (<http://www.books.google.es>) que permite acadar información básica sobre obras das que non hai vista previa dispoñible, acceder á vista dalgúns fragmentos do texto solicitado ou, mesmo, un número limitado das súas páxinas.

Diante da aparente modestia dos díxitos que a Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes manexa, en comparación coas magnitudes millonarias que Google promete, hai que facer unha distinción determinante. Non é o mesmo elaborar un gran banco de textos bibliográficos posto na rede mediante a mera dixitalización facsimilar dos libros orixinais que construír unha auténtica biblioteca virtual, concibida para prestarlles aos seus usuarios deslocalizados os mesmos servizos que unha biblioteca tradicional. Non se trata, soamente, da información e a orientación necesarias para transitar con garantías de éxito pola frondosa selva da produción escrita que a humanidade acumula ao longo de máis de dous milenios. Hai que proporcionar tamén todo un amplo abano de ferramentas lingüísticas e hipertextuais que lle achegarán valor engadido á mera existencia dunha determinada obra na Internet. Unha biblioteca virtual pode ser en si mesma unha construción intelectual enriquecedora e non un simple almacén dixital de textos, o que esixe un lapso razoable de tempo e os investimentos axeitados.

Un dos problemas da Internet é unha certa confusión entre información e coñecemento, así como o perigo de provocar unha especie de infocaos. Bibliotecas virtuais como a Miguel de Cervantes están pensadas precisamente para evitalo, ofrecendo o canón das literaturas rigorosamente reproducido e arroupado

coas achegas da investigación filolóxica e literaria. Pero xunto ao dito, o que se pretende é achegarlles a aqueles «nenos televisivos» ou «nenos dixitais», a través da pantalla, a lectura dos textos.

José A. Antonio Millán (2001, p. 21), un dos nosos máis acreditados expertos na Galaxia Internet, sostén a tese, que eu comparto sen reservas, de que a lectura é a chave do coñecemento na sociedade da información. A rede proporciona esta última a mancheas, en termos nunca antes logrados, pero non abonda con iso. O único instrumento para a absorción individual da información e a súa transformación en coñecemento é a lectura, que é unha actividade individual, creativa, pero susceptible de ser inducida e titorizada polo profesor.

George Steiner (2006, p. 96), unha das máximas figuras do humanismo contemporáneo, quería ser lembrado como un «bo mestre de lectura». E o prematuramente desaparecido comparatista e intelectual palestino, Edward Said, afirmaba pouco antes do seu pasamento que o seu traballo como humanista era precisamente a lectura de textos fundamentais, procedesen de onde procedesen.

Procedesen de onde procedesen: por exemplo, engado pola miña parte, dos fondos dunha biblioteca virtual. «Lo que yo ensino —concluía Said (2003, p. 82) e eu tamén remato coas súas palabras— es cómo leer».

BIBLIOGRAFÍA

- BIRKERTS, S.: *Elegía a Gutenberg. El futuro de la lectura en la era electrónica*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- BOURDIEU, P.: *Sur la télévision*, París, Liber-Raison d'agir, 1996.
- BUSTAMANTE, E. (comp.): *Hacia un nuevo sistema mundial de comunicación. Las industrias culturales en la era digital*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- CASTELLS, M.: *La era de la información. La sociedad red*, vol. I, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- CASTELLS, M.: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. II, Madrid, Alianza Editorial, 1998a.
- CASTELLS, M.: *La era de la información. Fin de milenio*, vol. III, Madrid, Alianza Editorial, 1998b.
- CASTELLS, M.: *La Galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*, Barcelona, Plaza & Janés, 2001.
- CAVALLI SFORZA, L. L.: *La evolución de la cultura*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- ECO, U.: *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*, Barcelona, Lumen, 1968.
- FERNÁNDEZ, C. (comp.): *Culturas, civilizaciones e sociedade global*, Vigo, Galaxia / Fundación Carlos Casares, 2005.
- GÓMEZ DE LIAÑO, I.: *El idioma de la imaginación*, Madrid, Taurus, 1982.
- GONZÁLEZ QUIRÓS, J. e K. GHERAB MARTÍN: *El templo del saber. Hacia la biblioteca digital universal*, Barcelona, Ediciones Deusto, 2006.
- LLEDÓ, E.: *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*, Barcelona, Crítica, 1992.
- MCLUHAN, E. e F. ZINGRONE (comp.): *McLuhan. Escritos esenciales*, Barcelona, Paidós, 1998.
- MCLUHAN, M.: *La Galaxia Gutenberg. Génesis del Homo Typographicus*, Madrid, Aguilar, 1969.
- MCLUHAN, M.: *Understanding Media. The Extensions of Man*, Cambridge/London, The MIT Press, 1994.
- MILLÁN, J. A.: *La lectura y la sociedad del conocimiento*, Madrid, Federación de Gremios de Editores de España, 2001.
- MURRAY, J.: *Hamlet en la holocubierta. El futuro de la narrativa en el ciberespacio*, Barcelona, Paidós, 1999.
- NEGROPONTE, N.: *El mundo digital. Un futuro que ya ha llegado*, Barcelona, Ediciones B. S. A., 1999.
- NUNBERG, G. (comp.): *El futuro del libro. ¿Esto matará eso?*, Barcelona, Paidós, 1998.
- O'DONNELL, J.: *Avatares de la palabra. Del papiro al ciberespacio*, Barcelona, Paidós, 2000.
- PLATÓN: *Diálogos*, México, Porrúa, 1984.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R. M.: *La sonrisa de Saturno. Hacia una teoría transmoderna*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R. M.: «La globalización como totalidad transmoderna», *Claves de Razón Práctica*, 134 (2003), p. 22-30.
- RODRÍGUEZ MAGDA, R. M.: *Transmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 2004.
- SAID, E.: *The Art of Reading/El arte de leer*, Universidad de Oviedo, 2003.
- SASSOON, D.: *Cultura. El patrimonio común de los europeos*, Barcelona, Crítica, 2006.
- SENNETT, R.: *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2006.
- STEINER, G.: *La muerte de la tragedia*, Barcelona, Azul Editorial, 2001 (primeira edición de 1961).
- STEINER, G.: *Lecciones de los maestros*, Madrid, Siruela, 2004.
- TERCEIRO, J. B.: *Socied@d digit@l. Del homo sapiens al homo digitalis*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- TERCEIRO, J. B. e G. MATÍAS: *Digitalismo. El nuevo horizonte sociocultural*, Madrid, Taurus, 2001.

A INTERDISCIPLINARIEDADE Á LUZ DA HISTORIA DA CIENCIA: ALGÚNS EXEMPLOS TOMADOS DA FÍSICA, A MATEMÁTICA, A MEDICINA E AS CIENCIAS DA TERRA

José Manuel Sánchez Ron

Universidad Autónoma de Madrid

INTERDISCIPLINARIEDADE

A historia da ciencia mostra canto avanzamos no coñecemento da natureza dividíndoa en compartimentos máis ou menos estancos, é dicir, en disciplinas como a Matemática, a Física, a Química, a Bioloxía ou a Xeoloxía. Entusiasmados por semellantes purezas disciplinares, tendemos a esquecer que a natureza é unha, que non coñece divisións tales. E non só isto tan obvio, senón que esa historia da ciencia contén no seu seo episodios que revelan o frutíferas que son as análises interdisciplinares, é dicir, os coñecementos e técnicas que transcenden unha disciplina científica e reúnen varias. É o meu propósito nesta conferencia mostrar algúns exemplos en tal sentido, dos que se poden extraer valiosas conclusións, especialmente se temos en conta que, ao meu ver, o camiño que está a seguir a ciencia nas últimas décadas é, cada vez máis, o da interdisciplinariedade, algo natural por outra parte, xa que as disciplinas tradicionais están, en máis dun sentido, chegando ao seu límite; necesitan penetrar e ser penetradas por outras para así cumprir o obxectivo último da ciencia, que non é outro que o de describir, explicar –ser capaces de predicir– os fenómenos que se producen na natureza.

O PRINCIPIO DE CONSERVACIÓN DA ENERXÍA: FISIOLOXÍA E FÍSICA

Calquera que teña algunhas nocións de Física sabe moi ben que un dos seus útiles máis prezados é o principio de conservación da enerxía. Se non se sabe nada da historia da Física pode pensarse que a formulación de tal principio é debida unicamente aos físicos. Pois ben, non é así.

Nas primeiras décadas do século XIX aínda persistía entre médicos e moitos científicos a crenza de que a vida non se podía explicar tan só en termos das

forzas que utilizaban físicos e químicos e que cumpría acudir a un principio vital.

Pero houbo quen non pensaba isto, quen combatía os principios vitalistas na procura de darlle á Medicina unha base científica. Convencidos de que os procesos vitais obedecían a leis deterministas da natureza, argumentaban que a Medicina, a verdadeira, é dicir, a Medicina científica, debería ter como obxectivo determinar como se comportaban os corpos, suxeitos a tales leis, baixo condicións alteradas. Así, nas súas declaracións programáticas, estes individuos facían fincapé na utilización de experimentos fisiolóxicos, Anatomía Patolóxica, Microscopia, Química, Física e, por suposto, observacións clínicas, como as ferramentas básicas para analizar as funcións corporais e a aparición de enfermidades, e para iso precisaban instrumentos refinados. É ilustrativo o caso de Emil du Bois-Reymond (1818-1896), quen destacou polos seus traballos en Electrofisioloxía, unha disciplina cuxas orixes se poden asociar coa publicación das investigacións de Luigi Galvani (1737-1798), en 1791, con ras decapitadas e o subseguinte debate que mantivo con Alessandro Volta (1747-1827) sobre a natureza da electricidade animal, que levou a este a inventar a súa célebre pila eléctrica. Durante a súa carreira, Du Bois-Reymond concentrou as súas investigacións no desenvolvemento de dous tipos de instrumentos: eléctrodos para a condución de correntes bioeléctricas débiles sen distorsión, e aparatos para detectar e amplificar estas correntes. Esta liña de investigación, na que Medicina, Fisioloxía, Química e Física se fecundaban e enriquecían mutuamente, rematou por conducir á enunciación dun dos instrumentos máis fecundos para a ciencia dos séculos XIX e XX, o principio de conservación da enerxía, formulado na súa forma máis xeral por Hermann von Helmholtz (1821-1894), en 1847.

O exemplo de Hermann von Helmholtz é especialmente significativo. Nado en Postdam, en 1838, Helmholtz trasladou a súa residencia a Berlín para iniciar os seus estudos médicos no Instituto Real Federico Guillermo Médico-Cirúrxico, unha escola de Medicina destinada a formar médicos militares. O feito de elixir esta escola foi debido a que a súa familia non tiña os medios suficientes, e no Friedrich-Wilhelm Institut os estudantes non tiñan que pagar—recibían, ao contrario, un estipendio—, a cambio de comprometerse a dedicar os oito anos posteriores á súa graduación ao servizo do exército prusiano.

Logo de rematar os seus estudos, en outubro de 1843, Helmholtz foi nomeado oficial médico e destinado ao hospital militar de Potsdam, onde permaneceu cinco anos. Como as súas obrigas médicas non eran excesivas, puido compatibilizalas coa investigación e estableceu un pequeno laboratorio nun barracón, no que se dedicou a estudar a produción de calor durante a contracción muscular; decatouse de que a explicación da produción de calor animal en función de transformacións químicas nos seus músculos encaixaba perfectamente cos propósitos dunha física que non fose allea aos fenómenos orgánicos. Demostrou, daquela, que a calor non era transportada aos músculos a través dos nervios ou do sangue, senón que era producida polos propios tecidos. Cuantificando estes feitos fisiolóxicos deduciu un equivalente mecánico da calor que incorporou na súa gran memoria de 1847, *Über die Erhaltung der Kraft* (*Sobre a conservación da forza* –enerxía para nós–).

Vexamos como se referiu Helmholtz ao seu descubrimento na súa autobiografía:

Naquela época a meirande parte dos fisiólogos adoptaran a solución de G. E. Stahl, é dicir, que malia seren as forzas físicas e químicas dos órganos e substancias do corpo vivo as que actúan sobre el, existe tamén dentro del unha alma ou forza vital que controla as actividades destas forzas. Despois da morte, a libre acción destas forzas físicas e químicas produce a descomposición, pero durante a vida a súa acción está constantemente regulada pola alma vital. Eu tiña a sensación de que nesta explicación existía algo contrario á natureza; custoume moito esforzo, así e todo, expresar as miñas dúbidas en forma dunha pregunta definida. Finalmente, durante o último ano da miña carreira como estudante, decateime de que a teoría de Stahl trataba a todo corpo vivente como se fose un *perpetuum mobile*. Eu estaba bastante ben informado das controversias relativas ao tema do movemento perpetuo e escoitara discutir sobre iso ao meu pai e aos nosos mestres de Matemáticas durante os meus días escolares. Ademais, como estudante no Instituto Friedrich-Wilhelm axudara na biblioteca, e no meu tempo de lecer examinara os traballos de Daniel Bernoulli, D'Alembert e outros matemáticos do pasado século. Desta maneira cheguei a preguntarme: que relacións deben existir entre as diversas forzas naturais para que sexa posible o movemento perpetuo?, e existen realmente tales relacións? Na miña memoria *A conservación da forza* a miña intención era simplemente subministrar un exame crítico destas cuestións e presentar os feitos para beneficio dos fisiólogos.

A historia do principio de conservación da enerxía está, como vemos, asociada a diversas disciplinas; case poderíamos dicir del que constitúe un paradigma da mestizaxe. O feito de que fose un médico (Helmholtz) o que, realizando investigacións fisiolóxicas e beneficiándose dos coñecementos acumulados na Física, formulase en toda a súa xeneralidade o principio de conservación da enerxía ten lecturas evidentes e moi instrutivas. Como xa indiquei, este principio foi un dos instrumentos máis fecundos para a Física do dezanove, unha rama da ciencia que naquela centuria experimentou un desenvolvemento que nos fai lembrar, cando o contemplamos retrospectivamente, os producidos nos tempos de Newton. E non só daquela época, xa que segue a ser hoxe un dos piares da Física. Pois ben, ese piar recibiu a súa forma definitiva dentro dunha disciplina que non era a Física, un detalle que nos mostra que non é posible entender a historia da Física do século XIX sen tomar en conta, así mesmo, a da Medicina e a Fisioloxía. Precisamente debido a isto, podemos comprender a carreira académica de Helmholtz a partir de 1847.

En 1848, Helmholtz puido abandonar o exército e aceptar a oferta de ensinar Anatomía na Academia de Belas Artes de Berlín, onde só estivo un ano; de alí marchou a Königsberg como profesor asociado –catedrático desde 1851– de Fisioloxía e permaneceu seis anos, durante os que continuou as súas investigacións en Fisioloxía dos Nervios –mediu, por exemplo, a velocidade dos impulsos nerviosos– e entrou tamén na Óptica e Acústica Fisiolóxica, áreas nas que seguiu interesado nos seguintes vinte anos. Mentres preparaba unha das súas clases, decatouse de que as sinxelas leis da Óptica Xeométrica lle permitían construír un instrumento de grande importancia potencial para a comunidade médica: o oftalmoscopio.

O que en realidade Helmholtz quería era describir o fenómeno –observado por William Cummings, un médico inglés, e por Ernst Brücke– mediante o que o ollo humano brilla nun cuarto escuro cando é iluminado e un observador permanece preto da fonte luminosa. Nin Cummings nin Brücke puideran ver a estrutura interna do ollo; sempre que se aproximaban o suficiente ao ollo para escudriñar dentro del, o escintileo procedente da fonte luminosa difundíase sobre toda a pupila. Helmholtz preguntouse, mentres preparaba a súa clase, como producían unha imaxe os raios de luz reflectidos; isto conduciuno a estudar as traxectorias dos raios, e descubriu que estes seguían camiños idénticos,

tanto ao entrar como ao saír do ollo, o que lle permitiu explicar a incapacidade de Brücke para ver a estrutura interna. Para observala tería que situarse directamente na traxectoria dos raios e bloquearía así a fonte luminosa.

Unha vez interesado no problema, Helmholtz tardou unicamente oito días en resolvelo e en inventar un instrumento que lle permitise ver a retina dun ollo vivo.

En decembro de 1850, Helmholtz escribiulle ao seu pai para expresarlle a súa sorpresa porque ninguén antes ca el dera coa idea do oftalmoscopio, que –engadía– só precisaba unhas sinxelas leis de Óptica Xeométrica. Así e todo, subestimaba o coñecemento matemático que se necesitaba para comprender a Óptica Xeométrica en que se baseaba o oftalmoscopio, así como o valor da súa formación pluridisciplinar, algo que queda patente no que escribiu na súa autobiografía:

Coñecía ben, polos meus estudos médicos, as dificultades que tiñan os oftalmólogos cos problemas agrupados daquela baixo o nome de amaurose, e inmediatamente comecei a construír o instrumento, utilizando lentes de anteollos e láminas de vidro das empregadas nos mostrarios para os traballos con microscopio. As primeiras veces era difícil de usar, e de non ter a firme convicción teórica de que tiña que funcionar, non perseveraría. Ao cabo dunha semana, porén, tiven o gran pracer de ser o primeiro home en contemplar claramente unha retina humana nun ser vivo.

A construción do oftalmoscopio foi decisiva na miña consideración aos ollos do mundo. Desde aquel momento contei co recoñecemento inmediato das autoridades e dos meus colegas, así como cun forte afán por satisfacer os meus desexos. Fun quen, desta maneira, de seguir moito máis libremente os impulsos das miñas ansias de coñecemento. Debo dicir, non obstante, que eu atribuí o meu éxito en boa medida ao feito de que, aínda que posuía algún entendemento xeométrico e coñecía tamén a Física, tiven a boa fortuna de ser lanzado á Medicina, onde atopei na Fisioloxía un territorio virxe de gran fertilidade. Ademais, o meu coñecemento dos procesos vitais levoume a preguntas e puntos de vista que habitualmente son estraños aos matemáticos puros e aos físicos. Ata daquela só puidera comparar a miña habilidade matemática coa dos meus compañeiros de estudos e colegas médicos; o feito de que, en xeral, eu tivese un maior dominio ca eles neste aspecto quizais non sería dicir moito. Ademais, as Matemáticas foron consideradas sempre na escola como unha materia de importancia secundaria.

O éxito chegoulle, efectivamente. En 1855 aceptou unha cátedra de Anatomía e Fisioloxía na Universidade de Bonn e en 1858 unha de Fisioloxía en Heidelberg. En 1871 recoñecíanse publicamente as contribucións que realizara no eido da Física cunha cátedra de Física na Universidade de Berlín. Finalmente, en 1888 foi nomeado presidente do Physikalisch-Technische Reichsanstalt (Instituto Imperial de Física Técnica), acabado de crear, o primeiro laboratorio nacional da historia destinado a ocuparse de problemas relacionados coa investigación física que puidesen favorecer o desenvolvemento industrial.

O caso de Helmholtz e, en xeral, a relación entre Fisioloxía, Medicina, Química e Física durante o século XIX mostran que aínda que nos empeñemos en introducir divisións, existe unha unidade intrínseca na historia sen a que dificilmente poderemos comprender os seus aspectos máis interesantes. Así, o feito de que durante o século XIX se producise un avance espectacular nos saberes médicos é debido a que foi daquela cando as ciencias físico-químicas puxeron ao seu dispor os instrumentos imprescindibles ou, mellor, foron creando simultaneamente, cando menos nalgúns casos.

LOUIS PASTEUR, EXEMPLO DE CIENTÍFICO INTERDISCIPLINAR

Louis Pasteur (1822-1895) é un dos grandes nomes da Historia, non xa da ciencia unicamente, mesmo da humanidade, pero eu vou utilizalo aquí como un exemplo de enfoques interdisciplinares.

Natural de Dole, no denominado Franco Condado, e fillo dun curtidor, tras estudar no Collège Royal de Besançon, onde obtivo o título de bacharelato en Letras (1840) e en Ciencias (1842), Pasteur foi admitido (1843) na sección científica da École Normale Supérieure e completou os seus estudos en 1845. Dous anos máis tarde logrou o grao de doutor pola Universidade de París cunha tese dividida en dúas partes, unha de Química e outra de Física; a primeira titulada *Recherches sur la capacité de saturation de l'acide arsénieux. Étude des arsénites de potasse, de soude et d'ammoniaque* (Investigacións sobre a capacidade de saturación do ácido de arsénico. Estudo dos arseniuros de potasio, a soda e o amoníaco) e a segunda, 1. *Étude des phénomènes relatifs à la polarisation rotatoire des liquides*. 2. *Application de la polarisation rotatoire des liquides à la solution de diverses questions de Chimie*

(1. *Estudo de fenómenos relativos á polarización rotatoria dos líquidos*. 2. *Aplicación da polarización rotatoria á solución de diversas cuestións de Química*). Lonxe de ser un traballo correcto pero máis ou menos intrascendente, os contidos da súa tese, sobre todo os da segunda parte, pertencentes ao campo da Cristalografía e a Simetría Molecular, resultaron tan importantes que deron orixe a unha nova rama da ciencia: a Estereoquímica, que estuda as formas tridimensionais alternativas das moléculas. Con anterioridade á tese de Pasteur, era coñecida a existencia de dúas formas de ácido tartárico, unha que facía xirar o plano da luz polarizada cara á dereita, e outra que non o facía xirar en absoluto. Pasteur foi quen de illar un ácido tartárico, descoñecido daquela, que facía xirar a luz polarizada cara á esquerda e non cara á dereita, e de demostrar que o ácido tartárico que non facía xirar o plano de polarización da luz estaba composto de dous cristais diferentes, un o que producía xiros cara á dereita, e outro cara á esquerda; ao coexistir cristais que xiraban en sentidos opostos, o resultado era que se neutralizaban entre eles.

Comezou así un período da súa vida (1847-1857) dominado por este tipo de investigacións, no que se foi establecendo profesionalmente. En setembro de 1848 foi designado profesor de Física no Liceo de Dijon, pero permaneceu pouco tempo alí, xa que en decembro do mesmo ano foi nomeado profesor suplente de Química da Facultade de Ciencias da Universidade de Estrasburgo, na que ascendeu a catedrático titular en 1852. En 1854 marchou á Universidade de Lille, a cidade de maior actividade industrial do norte de Francia, como decano e profesor de Química da nova Facultade de Ciencias. En 1856, a Royal Society de Londres outorgoulle a prestixiosa medalla Rumford polos seus estudos de Cristalografía, un recoñecemento que seguramente lle serviu de axuda para acceder, o ano seguinte, a París, como administrador e director da rama de Ciencias da súa antiga *alma mater*, a École Normale Supérieure.

Coa instalación na capital, o centro neuráxico da vida francesa —incluída a científica—, os intereses profesionais de Pasteur pasaron ao dominio da Fermentación e Xeración Espontánea, ao que estivo dedicado plenamente ata 1865. Despois virían outras etapas da súa vida científica, centradas en investigacións sobre as enfermidades do verme de seda (1865-1870), estudos sobre a cervexa (1871-1876) e doenzas infecciosas (1876-1895).

Non é o noso obxectivo sequera bosquejar as motivacións e resultados do conxunto da obra de Pasteur, pero de entrada hai dous feitos salientables: por

un lado, que foi un químico e físico que se ocupou de problemas médicos, e, por outro lado, que non eludiu as investigacións aplicadas. En realidade, ambos os aspectos da súa carreira están intimamente relacionados, nunha mestura case indisoluble na que se atopa unha parte importante da explicación dos seus éxitos. Por unha banda, estaban os seus coñecementos químicos e físicos, pola outra, non era alleo ao mundo que o rodeaba, ao mundo, por exemplo, da industria da seda ou da cervexa, o agrícola ou o das enfermidades. Estas dúas circunstancias levárono, nunha secuencia que ás veces un está tentado en considerar inevitable, dun tema de investigación a outro.

Así, os seus estudos sobre Disimetría molecular fixeron que se ocupase do alcohol amílico, activo tamén opticamente. Agora ben, resulta que o alcohol amílico desempeña un papel importante na fermentación láctica. Abríase desta maneira a porta ás investigacións de Pasteur sobre a fermentación, un feito que el mesmo recoñeceu e explicou na sección inicial do seu primeiro artigo neste campo, *Memoria sobre a fermentación chamada láctica* (1857), que habitualmente se considera que marca o inicio da Bacterioloxía como ciencia: «Penso que é o meu deber indicar con algunhas palabras como me vin conducido a ocuparme en investigacións sobre as fermentacións. Xa que aplicara ata o presente todos os meus esforzos en tratar de descubrir os vínculos que existen entre as propiedades químicas, ópticas e cristalográficas de certos corpos co obxectivo de aclarar a súa constitución molecular, talvez poida asombrar que aborde un tema de Química Fisiolóxica, moi afastado en aparencia dos meus primeiros traballos. Porén, están relacionados de forma moi directa».

Nas súas investigacións sobre a fermentación, Pasteur demostrou que esta era o resultado da acción de organismos vivos microscópicos; que non se producía cando se excluían ou aniquilaban –someténdoo, por exemplo, á acción da calor, a forma máis primitiva dun proceso que, tras ser perfeccionado, recibiu na súa honra o nome de pasteurización. Pasteur introducírase, quixese ou non, ao chegar a tales conclusións, nunha cuestión tan básica como de longa historia: a de saber se era posible a xeración espontánea, é dicir, se os seres vivos poden xurdir de substancias inanimadas. Durante as súas investigacións sobre a fermentación Pasteur deu por concluída de maneira definitiva esta cuestión. O lugar en que con máis rotundidade e claridade expresou os seus puntos de vista foi nun artigo publicado en 1862 titulado *Memoria sobre os corpúsculos organizados que exis-*

ten na atmosfera. Exame da doutrina das xeracións espontáneas. En primeiro lugar, demostrou que hai microorganismos que viven no aire que nos rodea e que poden contaminar mesmo o cultivo máis estéril. En segundo lugar, mostrou que cando un caldo de cultivo estéril era introducido nun recipiente selado no que non podía penetrar o aire, non xurdía alí microorganismo ningún. «Non, non hai circunstancia ningunha hoxe coñecida –manifestaba orgullosamente nunha conferencia que pronunciou na Sorbona en 1864, *A xeración espontánea*– na que se poida afirmar que seres microscópicos viñeran ao mundo sen xermes, sen pais semellantes a eles. Os que o pretenden foron xoguetes de ilusións, de experiencias mal feitas, cheas de erros que non souberon percibir ou evitar».

Establecido este punto, era razoable pensar en aplicar a nova teoría á orixe das doenzas. Tal convicción foi a que levou finalmente a Pasteur á investigación médica, que iniciou co estudo do ántrax ou carbuncho en 1877, cuxa causa asociou tamén cun microorganismo, a bacteridia. Nunha conferencia que leu ante a Academia de Medicina de París en 1878 –e en cuxa preparación foi axudado por dous dos seus colaboradores, Jules-François Joubert e Charles Chamberland–, titulada *A teoría dos xermes e as súas aplicacións á Medicina e á Cirurxía*, Pasteur explicou con claridade a orixe e natureza dos seus intereses médicos e algúns dos problemas cos que se atopaba:

Todas as ciencias gañan cando se prestan un apoio mutuo. Cando despois das miñas primeiras comunicacións sobre as fermentacións en 1857-1858 se pode admitir que os fermentos son seres vivos, que na superficie de todos os obxectos, na atmosfera e nas augas hai moitos xermes de organismos microscópicos, que a hipótese dunha xeración espontánea é unha quimera, que o viño, a cervexa, o vinagre, o sangue, os ouriños e todos os líquidos do organismo non sofren ningunha das súas alteracións comúns en contacto co aire puro, a Medicina e a Cirurxía dirixiron os seus ollos a estas novidades tan evidentes. Un médico francés, o doutor [Casimir Joseph] Davaine, fixo a primeira aplicación con éxito destes principios á Medicina en 1863.

As nosas investigacións durante o último ano avanzaron moito menos na Etioloxía da enfermidade pútrida ou septicemia que na do carbuncho. Criamos que a septicemia dependía da presenza e multiplicación dun organismo microscópico, pero non se puido demostrar con certeza esta importante conclusión. Para afirmar de modo experimental que un organismo microscópico é, en realidade, o axente da enfermidade e o contaxio,

non vexo outro medio, no estado actual da ciencia, que o de someter o microbio –nova e feliz expresión proposta por Sédillot [1878]– ao método dos cultivos fóra do organismo.

FÍSICA E MATEMÁTICAS: NEWTON E EINSTEIN

A relación entre Matemáticas e Física é doutro tipo ao que tratei nos exemplos precedentes. É antiga e está ben establecida, polo que ben podería prescindir de aclarala aquí. Non obstante, a súa importancia merece que lle dedique algúns comentarios. Para comezar, temos o caso de Isaac Newton (1642-1727) a propósito da invención do cálculo diferencial.

Sería erróneo considerar que Newton chegou ao cálculo diferencial e integral unicamente porque desexaba un instrumento adecuado para construír unha teoría do movemento, unha dinámica. Por suposto que tal apartado se atopaba entre os seus obxectivos científicos, pero tamén o estaban problemas de Matemáticas como calcular a tanxente dunha curva en calquera dos seus puntos, algo que require da derivación, o mesmo ente matemático que describe a velocidade coa que se move un corpo. En todo caso –e este é o punto que me interesa resaltar agora–, do que non hai dúbida é de que o feito de que en Newton se reunisen as habilidades matemáticas e físicas foi esencial para que puidese producir esa xoia inmortal do pensamento científico que é *Principios matemáticos da Filosofía Natural* (1687), os *Principia*.

Un caso diferente, pero tamén ilustrativo, é o de Albert Einstein (1879-1955) e o papel que a Matemática desempeñou na construción da súa teoría da relatividade xeral.

Contra 1912, Einstein chegou á conclusión de que a teoría relativista da gravitación que buscaba debía basearse nun espazo-tempo cuxa xeometría dependese do seu contido enerxético-material, ou, noutras palabras, que a gravitación curva o espazo-tempo. Sería este, en consecuencia, non só unha variedade métrica senón tamén de Xeometría Variable, non prefixada e inmutable que acontecía con todas as teorías físicas coñecidas ata daquela. Máis aínda, o obxecto matemático que describía esa Xeometría debía ser igual que o que describíse a forza gravitacional. Neste sentido, a gravitación xeometrízabase, é dicir, incluía, subsumía a gravitación na Xeometría. Einstein necesitaba, xa que logo, unha

Xeometría máis complexa e xeral que a clásica establecida nos *Elementos* de Euclides, a Xeometría dos espazos bi ou tridimensionais planos, a que contén un postulado –o quinto– que afirma que por un punto exterior a unha recta só pode pasar unha paralela a esta; a Xeometría en que se cumpren propiedades tan familiares como a de que os ángulos interiores dun triángulo suman 180 graos. Afortunadamente, a base desa Xeometría n -dimensional curva establecérase durante o século XIX. En efecto, os repetidos esforzos encamiñados para demostrar que o quinto postulado dos *Elementos* de Euclides era unha peza superflua na estrutura da obra, que se podía deducir doutros axiomas, levaron, durante o primeiro terzo do século XIX, á sorprendente conclusión de que non só era realmente independente, senón que da súa negación non se deducían contradicións, é dicir, que se pode substituír por outros postulados alternativos que conducen a Xeometrías diferentes da euclídea, pero lxicamente correctas. Estoume a referir ás Xeometrías asociadas primordialmente aos nomes de Carl Friedrich Gauss (1777-1855), Nicolai Ivanovich Lobachevskii (1792-1856) e Janos Bolyai (1802-1860). Inicialmente, o descubrimento das Xeometrías non euclídeas non produciu un excesivo interese, pero unha combinación de sucesos relanzou o seu estudo. En primeiro lugar, está a publicación, entre 1860 e 1865, da correspondencia de Gauss co seu amigo, o astrónomo Heinrich C. Schumacher (1780-1850), coa súa referencia favorable ao traballo de Lobachevskii. En segundo lugar, a demostración de Eugenio Beltrami (1835-1899), en 1868, de que a Xeometría de Lobachevskii se podía interpretar como a Xeometría dunha superficie de curvatura constante e negativa. Finalmente, está a lección de habilitación que Bernhard Riemann (1826-1866) pronunciou en 1854: *Sobre as hipóteses que lle serven de fundamento á Xeometría*; de aí que sexa común falar de «espazos riemannianos».

O problema para Einstein é que recoñecía a necesidade de acudir a unha Xeometría curva non estática, pero non dispoñía dos coñecementos precisos. A axuda chegoulle dun amigo e compañeiro de estudos no Politécnico de Zúric, Marcel Grossmann (1878-1936), que xa interviñera decisivamente na súa vida anos antes, en 1902, cando o pai de Grossmann logrou que a Oficina de Patentes de Berna lle dese un emprego ao daquela desvalido Albert. Cando en febreiro de 1912 Einstein foi nomeado catedrático na súa antiga *alma mater*, o Instituto Politécnico de Zúric, atopou alí a Grossmann, que ocupaba unha cátedra

de Matemáticas. Foi unha coincidencia afortunada, xa que Grossmann se especializara precisamente en Xeometría Diferencial. Xuntos escribiron un artigo que representa un momento decisivo na carreira de Einstein, así como na historia da Física. Na carreira de Einstein porque o estilo einsteniano cambiaría dunha maneira radical desde aquela. Na historia da Física porque ata ese momento non fixera ninguén o que os seus autores levaron a cabo naquel traballo: reducir, xeometrizar, a gravitación; utilizar un marco xeométrico curvo que dependía do seu contido enerxético-material.

O artigo en cuestión, que a editorial Teubner decidiu publicar a fins de 1913 como un folleto de vinte e oito páxinas, titulábase *Bosquexo dunha teoría xeral da relatividade e dunha teoría da gravitación*. A súa estrutura non deixaba dúbidas no tocante ás diferentes responsabilidades dos seus autores: comezaba cunha «Parte física», asinada por Einstein, e continuaba cunha «Parte matemática», debida a Grossmann.

As ecuacións do campo gravitacional que se propoñían neste *Bosquexo* non eran correctas e Einstein acabaría abandonándoas. Comezou daquela un longo, complexo e acotío escuro, conceptualmente, período —que só finalizaría en novembro de 1915— durante o que Einstein teimou por determinar os principios básicos da teoría relativista da gravitación que buscaba, incluíndo, claro, as ecuacións do campo gravitacional. Pero, para os meus propósitos aquí, o realmente importante é sinalar que, aínda que os argumentos físicos non desapareceron dos razoamentos de Einstein, cada vez ían cobrando máis forza os puramente matemáticos, co cálculo tensorial ocupando unha posición central. A fascinación que Einstein ía sentindo polo poder das Matemáticas queda demostrada na pasaxe inicial do artigo que leu na sesión plenaria da Academia Prusiana de Ciencias, o catro de novembro de 1915, na que quedou a un paso de formular a versión final da teoría da relatividade xeral: «Ninguén que a entendera realmente [a teoría métrica que presentaba alí] pode escapar da súa fermosura, porque significa o verdadeiro triunfo do cálculo diferencial absoluto tal e como fora fundado por Gauss, Riemann, Christoffel, Ricci e Levi-Civita».

Vinte e un días despois, o vinte e cinco de novembro de 1915, Einstein presentaba na Academia Prusiana a formulación definitiva da teoría xeral da relatividade, é dicir, a formulación que incluía as ecuacións correctas do campo gravitacional, expresadas, por suposto, en forma tensorial.

A partir dese momento, Einstein, o vello seguidor da Filosofía de Ernst Mach (1838-1916), sucumbiu ao poder da Matemática como guía heurística para a Física Teórica, aínda que, é verdade, non esqueceu nunca que o xuíz definitivo dunha teoría física é sempre a experiencia. De feito, podemos dicir que no tocante á súa relación de madurez coas Matemáticas, Einstein recuperou sensacións que xa experimentara cando tiña doce anos, cando, como lembrou nas súas *Notas autobiográficas*, lle caeu nas súas mans un librito sobre Xeometría euclídea. «Había alí asertos –recordaba daquela– como a intersección das tres alturas dun triángulo nun punto, por exemplo, que –aínda que en modo ningún evidentes– se podían probar con tanta seguridade que semellaban estar a salvo de toda dúbida. Esta claridade, esta certeza, exertivo sobre min unha impresión indescribible [...]. Aínda que parecía que a través do pensamento puro era posible lograr un coñecemento seguro sobre os obxectos da experiencia, o “milagro” descansaba nun erro. Mais, para quen o vive por primeira vez, non deixa de ser bastante marabilloso que o home sexa quen de lograr, sequera no pensamento puro, un grao de certeza e pureza como o que os gregos mostraron por primeira vez na Xeometría».

Da man da teoría da relatividade xeral, redescubriu, poderíamos dicir, o poder da Matemática; así, a partir dun determinado momento, contra 1920, non atopou máis guía heurística para proseguir a súa procura dunha teoría do campo unificado –unha teoría que reunise as forzas electromagnética e gravitacional–, que a Matemática. Moi ilustrativo é o que dixo na conferencia *Herbert Spencer* que pronunciou en Oxford o dez de xuño de 1933:

Se é verdade [...] que a base axiomática da Física Teórica non pode ser extraída da experiencia e debe ser inventada con liberdade, podemos agardar que algunha vez atopemos o camiño correcto? [...]. Sen vacilación ningunha responderei que, ao meu ver, existe un camiño correcto e que nós somos quen de o atopar.

Ata o momento presente, a nosa experiencia autorízanos a crer que a natureza é a realización das ideas matemáticas máis simples que se poida concibir. Estou convencido de que, por medio de construcións matemáticas, podemos descubrir os conceptos e as leis que os conectan entre eles, que son os elementos que proporcionan a clave para a comprensión dos fenómenos naturais. A experiencia pode suxerir os conceptos matemáticos apropiados, pero estes, sen dúbida ningunha, non poden ser deducidos dela.

Por suposto que a experiencia retén a súa calidade de criterio último da utilidade física dunha construción matemática. Pero o principio creativo reside na Matemática. Xa que logo, en certo sentido, considero que o pensamento puro pode captar a realidade, como os antigos soñaran.

MATEMÁTICAS E ECONOMÍA: *THE THEORY OF GAMES AND ECONOMIC BEHAVIOR*, DE JOHN VON NEUMANN E OSKAR MORGENSTERN

A relación entre Física e Matemáticas constitúe un bo exemplo do papel beneficioso que para ambas as dúas disciplinas significa a súa relación, pero resulta moi coñecido e oculta o papel que a Matemática desempeña noutras materias, como a Economía. Para comentar esta relación, vou utilizar algunhas pasaxes do capítulo I dun libro clásico na Economía Matemática: *Theory of Games and Economic Behavior*, do matemático John von Neumann e o economista Oskar Morgenstern, publicado en 1944 por Princeton University Press.

No apartado 1.2, titulado «Dificultades na aplicación do método matemático», e tras sinalar algunhas das características da Economía que dificultaban a posibilidade de que xa se dispuxese dunha teoría económica satisfactoria, Von Neumann e Morgenstern escribían: «A Matemática utilizouse na teoría económica, talvez mesmo de forma esaxerada. Pero este uso non obtivo demasiado éxito. Isto é contrario ao que vemos noutras ciencias: nelas, a Matemática foi aplicada con grande éxito, e a maioría das ciencias dificilmente poden sobrevivir sen ela». O motivo que xustifica este feito residía, ao seu ver, en que «os problemas matemáticos non se formularon con claridade e decote son presentados en termos tan vagos que fan que un tratamento matemático pareza *a priori* imposible». Ademais, «o substrato empírico da ciencia económica é definitivamente inadecuado». Malia todo isto, eles pensaban na «posibilidade dun tratamento matemático destes fenómenos». Agora ben, e isto é o que me importa destacar, crían que seguramente sería preciso desenvolver novas ideas e técnicas matemáticas:

A importancia dos fenómenos sociais, a riqueza e multiplicidade das súas manifestacións e a complexidade das súas estruturas son, como mínimo, iguais que as da Física. Xa que

logo, cómpre agardar –ou temer– que se precisarán descubrimentos matemáticos dunha estatura comparable á do cálculo para producir avances decisivos neste eido [...]. *A fortiori* é improbable que unha mera repetición dos trucos que serviron tan ben na Física sexan tamén válidos para os fenómenos sociais.

Noutras palabras, Von Neumann e Morgenstern estaban a reclamar un tipo de esforzo interdisciplinar; que se intentase ir alén do método científico tradicional no que o uso da Matemática estaba determinado segundo o modelo e o exemplo da Física, e en particular da Física newtoniana. Isto requiriría de novas ideas matemáticas, algo que sería beneficioso para a teoría económica, si, pero tamén para a propia Matemática. De feito, *Theory of Games and Economic Behavior* avanzaba en tal dirección, ao utilizar profusamente a teoría de xogos, da que o propio Von Neumann é considerado o pai (Von Neumann, 1928, p. 295-300).

Agora ben, a teoría de xogos que se utilizaba en *Theory of Games and Economic Behavior* era a de xogos cooperativos, e, na realidade, tanto social como económica, non sempre se coopera. Un avance notable na dirección de aproximarse á realidade económica viría –igual que aconteceu no caso do artigo de Von Neumann de 1928– da man do matemático John Nash; máis concretamente, da tese de doutoramento que este completou en Princeton en 1950: *Non-Cooperative Games*. Podemos considerar unha homenaxe á interdisciplinarietà o feito de que en 1994 Nash recibise, xunto con John Harsanyi e Reinhard Selten, o Premio Nobel de Economía.

INTERDISCIPLINARIEDADE NAS CIENCIAS DA TERRA

As Ciencias da Terra ofrecen outro bo exemplo do frutífera que é a interdisciplinarietà, a reunión de diferentes ciencias na procura dun obxectivo común, o de comprender mellor a natureza.

Quero referirme, en particular, aos problemas que atopou a teoría da evolución das especies de Darwin, que necesitaba un pasado moi dilatado, na Física do dezanove. É ben coñecida, en concreto, a oposición que Kelvin presentou ao argumentar que, segundo a Física coñecida daquela –que se consideraba moi

próxima á definitiva—, a Terra tiña un pasado que non bastaba para admitir as lentas evolucións que Darwin supoñía que nela aconteceran.

O problema residía non só en que a Física clásica distaba de ser correcta —e pronto se vería que así o era co descubrimento dos raios X e da radioactividade—, senón tamén no moito que se descoñecía da estrutura da Terra. De feito, e malia o descubrimento, en 1896, da radioactividade, ata mediados da década de 1920 moitos —a maioría, probablemente— sismólogos aceptaban a teoría de Kelvin de que o interior da Terra era sólido. As diferenzas nas velocidades das ondas podían ser debidas non a cambios no estado físico —sólido ou líquido—, senón na densidade dos materiais, e producidas por modificacións na composición química. Ademais, o feito de que a temperatura do interior da Terra fose aumentando coa profundidade non implicaba necesariamente que o interior se fundise, converténdose en líquido; era sabido que o punto de fusión dunha substancia aumenta coa presión e esta, obviamente, crece coa profundidade.

Agora ben, despois de que Henri Becquerel descubriuse en 1896 a radioactividade e de que dous anos despois Marie e Pierre Curie ampliasen a lista de elementos radioactivos —inicialmente formada só polo uranio— co polonio e o radio, resultou que non era necesario que a temperatura do interior da Terra aumentase para explicar a xeración de calor, que tanto preocupara a Kelvin: os elementos radioactivos producíronse de forma natural durante períodos de tempo extremadamente longos.

A introdución da radioactividade nas Ciencias da Terra constituíu un feito decisivo. Vexamos como exemplo os traballos do xeofísico irlandés John Joly (1857-1933). Educado como físico, Joly demostrou que os aneis escuros que se observan na mica se debían á radiación producida por pequenas inclusións de materiais, como a apatita, que conteñen uranio e torio. A conclusión inevitable era que estes elementos radioactivos abundan nas rochas e, xa que logo, na natureza, constituíndo así unha fonte ubicua de calor. E se acontecía isto, había unha forza de transformacións xeolóxicas. Joly propuxo —por exemplo, nun libro publicado en 1925, *The Surface-History of the Earth*— que cando se ía acumulando esta calor radioactiva, o substrato terrestre comezaba a fundirse. Produciríanse episodios de fundición, durante os que os continentes se moverían baixo a influencia de forzas pequenas, tales como pequenos efectos gravitacionais que noutras condicións non producirían efecto ningún. Para Joly, estas funcións

periódicas poderían asociarse a ciclos magmáticos durante os cales se formarían montañas.

Un ano antes da publicación do devandito libro de Joly aparecera outro que resultou moi influente, *The Earth*; definiu, de feito, durante anos o campo da Física do interior da Terra. O seu autor, o matemático, astrónomo e xeofísico británico Harold Jeffreys (1891-1989), argumentaba nel que cando menos unha boa parte do núcleo da Terra debe ser fluído. Entre as técnicas que utilizaba destacaban as análises físico-matemáticas de propagación de ondas. Tales técnicas, desenvolvidas basicamente durante o século XIX, permiten distinguir entre ondas lonxitudinais, producidas por un medio que se comprime e expande sucesivamente, e transversais, debidas a un medio que se curva, que en Sismoloxía se denominan, respectivamente, ondas P e S. As ondas lonxitudinais (P) poden propagarse en calquera substancia que resista á compresión e tenda a recuperar o seu volume inicial cando se elimina a presión, algo que acontece tanto en sólidos como en líquidos ou gases. Pola contra, as ondas S unicamente se poden producir en sólidos.

Como vemos, as técnicas e teorías físicas foron imprescindibles para avanzar no coñecemento da Terra; de aí o nome de Xeofísica.

FÍSICA E XEOFÍSICA

Neste punto, non obstante, teño que facer un alto e unha precisión: a de que a alianza, a colaboración entre Física e Xeoloxía non foi fácil, institucionalmente, no comezo.

Vexamos, neste sentido, o que, lembrando os seus estudos na Universidade de Toronto, manifestou Lawrence Morley, quen realizou importantes contribucións ao Paleomagnetismo.

Morley comezou a estudar Matemáticas e Física en 1938, pero axiña –no seu segundo ano– pasou a cursar Física e Xeoloxía. «Decateime pronto de que este curso pretendía ser un experimento interdisciplinar e de que só estabamos matriculados dous estudantes, e ademais unicamente existía un estudante graduado nos últimos seis anos, J. Tuzo Wilson, que despois foi o meu supervisor de tese e un dos membros do grupo que produciu a teoría e o nome de tectónica de placas».

Morley tamén se decatou enseguida do «gran golfo que existía daquela entre a mente dun xeólogo e a dos físicos. Estes consideraban inferior a Xeoloxía e víana como un campo descritivo e cualitativo que non era realmente unha ciencia; e os xeólogos pensaban que os físicos eran “cabezas de ovo” que non vivían no mundo real. Non é preciso dicir que os dous grupos tiñan dificultades para comunicarse profesionalmente entre eles. O curso de Física e Xeoloxía foi establecido de maneira que a metade das miñas clases eran impartidas no Departamento de Xeoloxía e a outra metade no de Física. Pasarían algúns anos ata descubrir a forma de unir ambos os campos».

A DERIVA DOS CONTINENTES

Cando se fala das Ciencias da Terra e do século XX, resulta inevitable mencionar o meteorólogo e xeofísico alemán Alfred Wegener (1880-1930). Aínda que outros antes que el mencionaron a idea pola que é lembrado, foi Wegener o que con máis argumentos e insistencia propuxo, primeiro en 1912 e despois nun libro que publicou en 1915, *Die Entstehung der Kontinente und Ozeane (A orixe dos continentes e océanos)*, a idea de que os continentes se atopan en movemento; que no Pérmico, é dicir, hai máis de douscentos cincuenta millóns de anos, e durante o Triásico, hai entre douscentos corenta e cinco e douscentos oito millóns de anos, os bloques continentais que coñecemos estaban agrupados nun gran supercontinente, Panxea. Máis tarde, no Xurásico, hai entre douscentos oito e cento corenta e catro millóns de anos, apareceu a primeira fisura entre Europa e África e iniciouse un proceso que conduciu á Xeografía Continental actual.

Afortunadamente, a ciencia non progresa sempre sen incoherencias, e é que a idea de Wegener non casaba particularmente ben coa teoría de Kelvin de que o interior da Terra era sólido. Todo o contrario, dificultábaa enormemente. Como se ían producir estes movementos nun substrato sólido?

Wegener, un personaxe extraordinariamente interesante –combinou os seus intereses académicos coa exploración polar, que aplicaba a investigacións meteorolóxicas e xeolóxicas; morreu cando cruzaba o casquete ártico de Groenlandia, durante a súa cuarta expedición polar–, referiuse no seu libro á orixe das súas ideas nos seguintes termos:

Tiven a primeira intuición da mobilidade continental xa en 1910, cando, ao contemplar un mapamundi, me impresionou a coincidencia das costas de ambos os lados do Atlántico; pero naquel momento non fixen caso desta idea, que me pareceu inverosímil. No outono de 1911 souben, a través dun traballo de síntese que caeu nas miñas mans por casualidade, dos resultados paleontolóxicos, para min descoñecidos ata daquela, referentes ás primitivas conexións continentais entre Brasil e África. Isto levoume a un exame atento, aínda que polo momento fugaz, dos resultados das investigacións xeolóxicas e paleontolóxicas referidas a esta cuestión, investigacións que produciron enseguida confirmacións tan importantes que fixeron arraigar en min o convencemento de que eran basicamente correctas.

Agora ben, a simple observación da similitude entre os perfís orientais e occidentais de, respectivamente, Suramérica e África non era suficiente para concluír que no pasado formaran parte dun mesmo continente —en 1620, Francis Bacon, por exemplo, xa se decatara de tal coincidencia, pero non pasou de aí. Tampouco era nova a observación do parentesco animal e vexetal entre ambos os lugares, deducido dalgúns restos fósiles atopados a ambos os dous lados do Atlántico.

Wegener descubriu que a distribución xeográfica das miñocas da terra proporcionaba bos argumentos en favor da teoría da deriva dos continentes. Tamén se preguntou por que se produciran glaciacións en certas épocas pasadas en continentes que agora son tropicais. Foi, en suma, un extenso conxunto de observacións e argumentacións paleontolóxicas e biolóxicas, paleoclimáticas, xeolóxicas e xeodésicas, entrelazadas todas polo fío común da súa interpretación, o que dotou de forza a súa idea. Porén, durante case medio século non foron demasiados os que aceptaron estes puntos de vista. Existía un problema fundamental: mediante que mecanismo se desprazan os continentes? Unha situación que fai lembrar a Galileo, que carecía dunha mecánica que puidese soste a observación de que non sentimos que a Terra se mova, ou a Charles Darwin, que non dispoñía dunha teoría da herdanza que puidese sustentar a súa teoría da evolución e selección natural.

A determinación e a comprobación das translacións continentais relativas realizouse —escribía Wegener no antepenúltimo capítulo do seu libro— dunha forma puramente

empírica, a partir da totalidade dos datos xeodésicos, xeofísicos, biolóxicos e paleoclimáticos, pero sen facer consideración ningunha sobre a orixe destes procesos. Este é o método indutivo, método que as Ciencias Naturais se ven forzadas a empregar na maior parte dos casos. As fórmulas das leis da gravidade e das órbitas planetarias determináronse nun principio dunha forma puramente indutiva, por observación; só despois apareceu Newton e mostrou como derivar estas leis dedutivamente a partir da fórmula única da gravitación universal [...]. Aínda non apareceu o Newton da teoría dos desprazamentos.

O feito de que Wegener se decatase de que aínda non aparecera o «Newton da teoría dos desprazamentos» non quere dicir, porén, que se abstivese de propoñer algún mecanismo que explicase, cando menos *grosso modo*, o movemento continental. Utilizando diversos datos e teorías xeofísicas, argumentaba que os continentes, que consideraba formados por sial –*silicio* e *aluminio*, que corresponden a rochas de granito– flotaban, como *icebergs*, sobre os máis densos fondos mariños e continentais, formados por sima –*silicio* e *magnesio*– ou rochas de basalto, e que o seu movemento se debía a forzas de marea producidas pola Lúa, xunto a unha forza centrífuga debida á rotación da Terra.

Pero este mecanismo non convenceu aos xeólogos contemporáneos de Wegener, nin tampouco aos das décadas seguintes: habería que esperar a despois da Segunda Guerra Mundial e ao avance experimentado pola investigación oceanográfica, impulsada polo desexo das grandes potencias de coñecer a Xeografía e a Xeoloxía dos fondos mariños. Non hai que esquecer a importancia política e militar que posuían os submarinos nucleares ou convencionais, que fixeron dos océanos unha potencial fronte bélica durante a Guerra Fría.

En particular, os estudos realizados sobre fondos mariños durante o Ano Xeofísico Internacional de 1957 marcaron o punto de partida efectivo dunha serie de resultados importantes, entre os que cómpre mencionar: os estudos de Paleomagnetismo –o magnetismo que queda nas rochas cando se forman por solidificación a partir do magma– levados a cabo polos físicos británicos Patrick Blackett (1897-1974) e Keit Runcorn; a análise dos fluxos caloríficos nas fallas e dorsais oceánicas a cargo do xeofísico británico Edward Bullard (1907-1980); os traballos relativos á actividade sismolóxica de fondos mariños realizados polos norteamericanos Maurice Ewing e Bruce Essen; anomalías gravitacionais

detectadas polo xeofísico holandés Felix Andries e o norteamericano Harry Hess (1906-1969). Foi este último, Hess, o que reuniu estes resultados e propuxo en 1960 a hipótese coñecida despois como «expansión dos fondos mariños», que foi confirmada a mediados daquela década polos xeofísicos británicos Frederick Vine (1939-1988) e Drummond Matthews (1931-1997), ao analizar os patróns que seguían as anomalías magnéticas a ambos os lados das dorsais oceánicas.

O estudo das anomalías magnéticas en certas liñas dos fondos oceánicos foi particularmente importante e paga a pena que me deteña nel, entre outras razóns porque é un dos lugares en que a Física se mostrou máis relevante para as Ciencias da Terra.

É ben sabido que a Terra posúe un campo magnético similar ao que ten un imán en forma de barra, cos polos magnéticos sur e norte coincidindo aproximadamente cos dous extremos do eixe arredor do que xira a Terra. Se supoñemos que non se produciron nunca variacións no campo magnético terrestre, daquela, medindo a inclinación do campo magnético obtemos a latitude xeográfica na que se formou unha rocha.

A magnetización remanente das rochas sedimentarias e ígneas prodúcese das seguintes maneiras:

Nas de orixe sedimentaria, o mineral que lles dá a capacidade de reter o magnetismo terrestre é, sobre todo, a hematita (Fe_2O_3). Segundo as partículas se van sedimentando en augas turbias, cada gran de hematita fai como a pequena agulla dun compás que se alíña na dirección do campo magnético terrestre. Cando se compacta con outros minerais non ferromagnéticos, toda a rocha toma a dirección do campo xeomagnético, retendo esta magnetización indefinidamente, agás no caso en que sexa magnetizada de novo, quentándoa a temperaturas elevadas e arrefriándoa ou someténdoa a un gran campo magnético.

As rochas ígneas reciben a súa magnetización do campo terrestre cando se arrefrían por debaixo do «punto de Curie», que na magnetita (Fe_3O_4), o mineral máis común nas rochas ígneas, corresponde a 582 °C.

Foi, efectivamente, Pierre Curie o que descubriu que cando se quenta un material ferromagnético por riba de certa, e alta, temperatura –agora chamado o «punto de Curie»– perde por completo o seu magnetismo remanente. Recíprocamente, cando se arrefría partindo dunha temperatura superior á do «punto

de Curie», logra un intenso e permanente magnetismo remanente na dirección do campo magnético terrestre.

Xa que logo, se ao longo da historia da Terra variou o seu campo magnético, tales variacións poderíanse detectar nas rochas, en particular nas volcánicas que comezaron a súa vida en magmas a temperaturas superiores ás do «punto de Curie». E a mediados de século existían indicacións a favor de que na Terra se produciran variacións xeomagnéticas seculares. Foi un físico, Walter Elsasser (1904-1991), o que primeiro propuxo, en 1939, que o magnetismo terrestre se debe a correntes termoelectricas no núcleo líquido terrestre, que se producen debido á existencia de fontes radioactivas de calor. Tras deter as súas investigacións, por mor da guerra, en 1946, Elsasser volveu a este campo e desenvolveu os seus traballos anteriores. Descubriu, en particular, que podían existir campos toroidais no núcleo e que proporcionarían mecanismos de amplificación do campo. Ademais, decatouse de que a súa teoría predicía a aparición de cambios seculares no campo magnético terrestre.

Obviamente, este apoio teórico favoreceu os traballos de Vine e Matthews nos que analizaron os modelos que seguían as anomalías magnéticas a ambos os lados das dorsais oceánicas, imprescindibles para a nova teoría que xurdiu.

Con resultados como os anteriores, finalmente en 1965, Tuzo Wilson introduciu a idea de que a superficie terrestre está formada por varias capas ríxidas pero móbiles. Segundo esta nova síntese, denominada Tectónica de Placas, non son só os continentes os que se moven, senón tamén zonas máis extensas da codia terrestre –placas–, que inclúen partes dos océanos e masas continentais. As placas –seis grandes e varias máis pequenas– móvense sobre estratos máis profundos e a súa forza motriz son as correntes lentas de magma viscoso; o magma é o material fundido que existe no interior da Terra, do que se forman as rochas ígneas; a lava é magma que alcanzou a superficie e que se solidifica perdendo algúns dos seus compoñentes no camiño.

BIBLIOGRAFÍA

VON NEUMANN, J.: «Zur theorie der Gesellschaftsspiele», en *Mathematische Annalen* 100, 1928, p. 295-300.

RECORDAR E ESQUECER

José Luis Villacañas Berlanga

Universidad de Murcia

UNHA HISTORIA ARQUETÍPICA

Apenas tres meses despois de que Paul Gaugin morrera, tras deixar o mercado europeo inundado de estampas idílicas das illas Tahití, un viaxeiro, médico da mariña mercante francesa, chegaba a esta illa seducido polo paraíso que os marchantes do pintor lle presentaran ao mundo enteiro. Froito da súa estadía entre os nativos foi a súa novela *Les Immémoriaux*, na que o autor, Victor Segalen (1956 e 2000)¹, comprendeu que compartía o destino dos que o precederan na súa tarefa. Como todos eles, ía falar do paraíso unicamente para recordar a expulsión. Todo o que puido atesourar na súa experiencia literaria foi ese proceso de cambio de mentalidade dun pobo enteiro que, tras a predicación cristiá e a irrupción do home branco, esquecera completamente a súa alma. En boca dun dos últimos nativos, Paofai, o derradeiro resistente fronte á esixencia de cambiar as súas vellas tradicións por aquelas novas historias narradas no Gran Libro, pronunciou daquela esta queixa: «Onde están os homes Maori? Non coñezo xa ningún. Cambiaron de pel».

Pero, en realidade, a pel seguía a ser a que era. O detalle non debe pasar desapercibido. A derradeira expresión da resistencia cultural realízase na linguaxe propia da cultura que morre. Cambiar a alma, as tradicións, os relatos, as leis, os deuses e as palabras é para o nativo Paofai cambiar de pel. O máis interior resumíase para el no puramente exterior. O que fai recoñecibles os homes está concentrado na pura e núa superficialidade. Se os seres humanos xa non son recoñecibles, daquela, e aínda que cambiaran a súa alma, en realidade cambiaron de pel.

Con esta núa expresión de radical descoñecemento non se podía escribir unha novela. Segalen, como Gaugin, quería deixar testemuño do que se ía, e por iso se

¹ Para Victor Segalen cómpre ter en conta o volume de Giller Mauceron (1991) e o número de *Cahier de l'Herme* de 1998.

entregou a unha actividade especificamente occidental. Debemos recordar que o mito fundador da nosa cultura reside na melancolía: o paraíso queda atrás e a nosa vida consiste na procura do tempo perdido e na reconstrución do Edén. Desde a ciencia ata a psicoanálise, desde a política ata a arte, por todas as partes aparece a mesma promesa: o que perdemos non está definitivamente perdido. Deste impulso xorde a novela de Segalen: narrando o proceso de esquecemento e de perda, cando menos lógrase recordar e conservar algo. Os exemplos poden despregarse ao infinito. Cando se inicia *À la recherche du temps perdu*, o narrador colócase nese instante anterior no que somos gañados polo sono e perdemos a conciencia. Ao narrar ese momento, Proust cre captar o tránsito máxico no que se lembra e que se ve a un tempo, no que todo se presenta ante a imaxinación coa nitidez da vivencia orixinaria. Nese pórtico desexa situarse a memoria. Cando ao final da novela *Os desmemoriados*, un rapaz nativo, Auté, chega á illa e reclama que se lle expliquen as vellas historias sobre os primeiros seres humanos que como el chegaron á terra de Haití, o cristianizado Iakoba di: «Un sacerdote, do que non lembro o seu nome, contoume unha vez algunhas cousas». Daquela, e ante os rogos do rapaz, con dificultade recorda os murmurios que o derradeiro sacerdote maorí, enfermo e moribundo, lle dedicou. Malamente pode dicir que no principio de todo había un deus e que «era o seu nome Taàroa. Estaba na inmensidade. Nada de terra, nada de ceo, nada de mar, nada de homes». E cando con urxencia se lle pide que continúe, Iakoba, con medo de que o misioneiro cristián se decate de que volveu relatar historias dos vellos deuses, só pode dicir «Taàroa chama e non responde ninguén». O complexo de culpa propio da transición queda claro. Non se trata de que o vello deus morrera, senón de que Iakoba, un maorí cristianizado, xa non responde. O deus quedou sen fieis. Asombrado, Auté lembra o oficio do verdadeiro sacerdote: «Pensaba que a túa memoria era infalible», dille. E daquela o cristianizado sorrí e cun ton triunfal asegura: «Si que o é, pero non quero gastar palabras para conservar os relatos antigos. Quero usalas todas para custodiar as historias do verdadeiro Deus. Podo recitar xa a metade do libro de Xoané. Pero cando o home enfermo, en Opoa, me contaba estas historias súas, eu durmía. Por iso non o recordo». Asombrado o rapaz polo feito de que todo se xogara nun momento de azar e de sono, reclámalle que por que non lle esixiu que lle repetise as lendas cando espertou. Iakoba confesa que «cando espertei, el estaba morto ou case morrendo». No momento de solemnidade maior da novela di:

«Daquela as palabras morreron con el». Logo, o resistente Paofai guíndalle o peor insulto que se lle pode dirixir a un sacerdote: «Home sen memoria. Perdiches as palabras». Mais o cristián Iakoba comprende que este é un caso máis de ofensa que, segundo o novo Deus Kerito —refírese a Cristo—, el debe perdoar.

COMUNIDADES DE TRANSMISIÓN

Agora inicio o meu segundo punto. Teño que confesar que non pretendín documentarme sobre as últimas tecnoloxías de protección e conservación, nin pasar polo que non son. As miñas únicas ocupacións son a historia intelectual e mais a filosofía política e para todos os efectos a miña perspectiva é a daqueles vellos saberes liberais que logo foron coñecidos como humanistas. A miña reflexión non será tecnolóxica nin concreta, senón que padecerá desa lamentable xeneralidade en que nos movemos os filósofos. O máis concreto que escoitarán de min é esta historia ficticia inserida nunha novela de principios do século XX. A nosa esperanza pasa por falarlles aos que queiran ser algo máis que especialistas, pero nesta ocasión o meu traballo será máis doado porque falo con axentes públicos cuxa ética profesional é moi próxima á miña. En realidade, todos queremos evitar que a acusación de Paofai, «Home sen memoria. Ti perdiches as palabras», recaía sobre nós. Para avanzar nese intento de definir a nosa ética profesional, e a nosa responsabilidade, daquela será mellor que volvamos ao relato de Segalen.

Se insistín neste relato é porque sitúa con plasticidade o tema da memoria no terreo en que o desexo afrontar. Polo demais, a escena decisiva describe perfectamente todas as dimensións do que Connerton chamou un *act of transfer* (1989), coa súa *performatividade*, neste caso frustrada. Como é natural, a novela está construída sobre unha radical contraposición cos outros dous relatos fundadores da tradición cultural occidental. En Opoa, un lugar insignificante das illas Tahití, un vello sacerdote moribundo pronuncia por derradeira vez as historias sagradas ante un mozo que as debía conservar. Por desgraza, este xa está cristianizado e esas historias non lle interesan. Así que queda durmido. Cando esperta, o narrador morreu ou vai morrer pronto. No instante en que se xogaba o destino da transmisión cultural, o home quedou durmido e con esta actitude produciu a fractura na transmisión cultural. Nin Sócrates nin Cristo tiveron esta

desgraza. Occidente fúndase sobre outras escenas. No momento das súas mortes, os discípulos de Sócrates ou os de Cristo estaban espertos e ben espertos, de tal maneira que puideron narrar as últimas palabras do mestre, e darlles con elas completo sentido ás súas vidas. Sobre esas vidas exemplares, as testemuñas oculares puideron escribir as noticias e as sentenzas, as palabras e os acenos. Entre eles, aqueles que falaban da necesidade de velar e estar espertos, pois o tempo é o inimigo que vén coma un ladrón para furtarnos a facenda. Occidente sempre estivo alerta e coñeceu tanto a fragilidade do humano como a relevancia do *act of transfer*.

En efecto, se algo caracterizou a melancólica cultura occidental está nesta conciencia do poder do tempo. Ese poder maniféstase ante todo mediante unha relativa desvalorización do orixinario. Unha vez máis, o mellor estivo no pasado. Foi un instante e caracterizou a orixe. Cronos arráncanos pola forza do peito da nai e devóranos tan pronto como nos descobre. Esa conciencia mitolóxica é constitutiva así mesmo do cristianismo² e do platonismo, que lle deben o seu éxito a que intentaron ofrecer unha resposta adecuada á insupportable melancolía que implica unha perda radical. Este asunto ten que ver co noso tema. Pois o máis curioso das respostas platónica e cristiá –tan próximas– reside en poñer de manifesto así mesmo a necesidade e a limitación das tecnoloxías da lembranza. A conciencia desa ambigüidade da técnica da lembranza –algo necesario e ao mesmo tempo limitado– aféctanos hoxe tanto como hai vinte e cinco séculos e, por iso, este tipo de xeneralidades intemporais son as preferidas do filósofo. O seu papel reside en recoñecernos, en comprender que o novo non o é tanto.

E, efectivamente, o logos platónico sabía que o proceso de lembranza pode quedar desvalorizado co tempo e que cómpre fixar o relevante e esencial no texto escrito para loitar contra o esquecemento. A escritura como técnica da lembranza marcou o destino de Occidente, como sabemos. Así e todo, tanto os platónicos como os cristiáns pronto comprenderon que o texto escrito quedaba morto, como os deuses de Haití, cando alguén non respondía ante eles. A súa soa presenza non garantía a transferencia de sentido. O único que garantía esa transferencia era a continuidade do espírito e este só tiña un soporte: os seres

² Cfr. o traballo de Franco Motta (2007, p. 712-734). Na mesma liña, A. Destro e M. Pesce (2000), D. Hervieu-Léger Hervieu-Léger (1993) e Stroumsam (1999).

humanos. Necesidade da técnica e limitación da técnica. Sempre igual. Sobre eses textos canónicos era preciso reflexionar de forma continua ata conquistar unha experiencia tan fiel como a da orixe, como a do primeiro que os escribiu, fose Platón, Mateo ou Xoán. Os primitivos cristiáns sabían que a virtude dos apóstolos non se podía repetir, pero que coa lectura dos textos evanxélicos era posible ter unha imaxe daquela virtude e volver encarnala, logrando recibir a graza. Así que era preciso escribir e asegurarse contra o tempo e a súa decadencia –non ser devorados por el–; pero esa seguridade técnica, a escritura ou o arquivo, non vencía o tempo *per se*. A tecnoloxía da escritura era unha consecuencia da decadencia, un seguro contra o esquecemento, pero non a vence nin por si soa produce a lembranza. A mera tecnoloxía non era a promesa, senón un simple medio. Só o espírito, a comunidade de seres humanos reunidos pola *filia* platónica ou a *caritas* cristiá, recoñecidas por un *ethos* concreto, seres humanos crecidos na lectura dos textos pero que as podían vivir por si mesmos, só esa experiencia de graza vencía o tempo e ofrecía un presente pleno. Escribir e lembrar –«facede isto en memoria de min», como di a liturxia católica– ou dialogar sobre os problemas dos textos, como impón a regra platónica, era unha mediación técnica para forxar unha comunidade humana baseada na experiencia presente do espírito. Esta experiencia consiste en saber que están xuntos por medio dunha vivencia poderosa que une o pasado orixinario con este presente pleno. A forma comunitaria vincula memoria con éxtase, pasado e presente e desde aí gaña a súa potencia expansiva. Só esas vivencias vencen o tempo dentro do tempo e ábrenlle unha porta a algo que se experimenta como eternidade, iso que pode aspirar a ser un «perpetuo presente» (Motta, 2007, p. 713), algo que con menos vontade de transcendencia poderíamos chamar valioso en si. Por moito que non poida durar, esas certezas ofrecen un anticipo de que o poder do tempo non é definitivo nin supremo. O tempo é o veo de Maya. Sabemos que pode ser riscado. A melancolía, a conciencia da decadencia, tan deprimente, non é o trágico estado definitivo do ser humano. Cronos non é o soberano. Esta é a mensaxe da filosofía e do cristianismo. A súa verosimilitude reside na capacidade de fundar comunidade e resistir o esquecemento con algo máis que unha eficaz lembranza. Trátase dunha experiencia verdadeira que outorga un novo presente ao pasado. Sen comunidades de transmisión, dotadas dun *ethos* específico, esas experiencias e esa reactualización do pasado estarían perdidas.

MEMORIA MORAL

Nun volume moi completo dedicado ao tema, editado en 2007 e reunido por Elena Agazzi, *Vita fortunati*, dise que, desde os anos noventa ao día de hoxe, coñecemos unha obsesión polo pasado e unha hipertrofia da memoria (1007, p. 9). Ambos os dous fenómenos foron explicados pola aceleración do tempo histórico presente, os profundos cambios sociais, a unificación e homoxeneización das formas de vida e o desarraigamento universal. Estes fenómenos diminúen a capacidade das institucións vixentes de garantir a continuidade temporal e a transmisión creadora de sentido³. Se unha comunidade é unha síntese de memoria e éxtase presente, a insistencia na memoria suxire a falta de evidencias da comunidade no presente. Todos eses cambios acelerados implican, de feito, a destrución das comunidades tradicionais. A insistencia na memoria é o síntoma dun estado melancólico xeral, dominado pola conciencia de perda. Furgamos unha e outra vez no pasado para intentar recuperar algo. Este fenómeno pódese describir doutra maneira. A aceleración lévanos a un futuro cada vez máis ignoto e, para ocultar a ansiedade que isto nos produce, falamos cada vez máis do pasado. Así que a hipertrofia da memoria sería un intento desesperado por vivir nun escenario familiar para escapar dun futuro completamente estraño. A nosa relación co futuro estaría determinando a nosa relación co pasado. Sempre é así, pois o futuro é o verdadeiro ordenador da memoria. Un futuro ignoto xera unha memoria hipertrofiada, desordenada, pois non sabemos que será o relevante dela para un futuro que descoñecemos⁴. Canto máis inquietude, máis necesidade de memoria (Leccardi, 2005, p. 117-134). Ante a fragilidade endémica dos grupos humanos, máis intentamos producir grupos mediante o intento de lembrar en común. O feito de que entre as noticias dos telexornais —que deben xerar unha percepción común do mundo— se introduzan miniespazos para ordenar a

³ A análise da aceleración, moi coñecida desde a obra de R. Koselleck, foi despregada e sistematizada por C. Leccardi (2005, p. 49-85).

⁴ Cfr. as reflexións de L. Sciolla (2005, p. 19-30), que subliñou, no sentido en que xa argumentaba R. Koselleck (1993), que só hai responsabilidade onde se reconstrúe dalgunha maneira a continuidade do tempo, as tres dimensións do tempo: un é responsable das accións do pasado e das consecuencias do futuro, e isto ante os seres humanos do presente. Neste sentido, é a propia responsabilidade a que crea o tempo común. Este sería unha estrutura ética, non unha forma da sensibilidade nin un resultado epistemolóxico da experiencia.

memoria suxire de forma clara que a nosa sociedade non pode vivir só sobre unha experiencia do presente, cada vez mudable, e que require, para dotarse de sentido da continuidade, a selección de lembranzas para establecer un pasado común. Reflexionemos agora sobre este pequeno problema: que a memoria é un elemento imprescindible da formación dos grupos humanos. Non hai que esquecer que tamén os grupos humanos son os lugares do poder. Ter isto en conta permitiulle a Ana Lisa Tota dicir que «o estudo do pasado coincide fundamentalmente coa análise das formas de articulación do poder» (2007, p. 113). O *ethos* que buscamos para a nosa humilde comunidade de transmisión, en certo modo, sempre implica unha forma de exercer un poder, por pequeno que este sexa.

Permítanme facer unha pequena digresión, que orientará tamén a nosa intervención. A memoria é un vello mecanismo evolutivo destinado a mellorar as prestacións dos organismos e ten unha tradución biolóxica niso que se chama memoria inmunolóxica. Sabemos que determinados dispositivos biolóxicos en contacto cun axente patóxico, tras producir os anticorpos necesarios de forma masiva, matan case todos estes eficaces anticorpos agás un conxunto limitado de axentes que conservan o *pattern*, o esquema do axente patóxico, de tal forma que este pequeno corpo de elite pode facerlle fronte ao vello inimigo, no caso de que se presente outra vez, con celeridade e eficacia. A memoria cultural é un expediente humano moito máis recente, e foi destinado a mellorar as prestacións deses organismos que son os grupos humanos. Esta innovación da memoria cultural, desde o bisonte de Altamira, producida pola linguaxe e as súas técnicas, asegurou a hexemonía do ser humano sobre as demais especies. Pero, da mesma maneira que a memoria inmunolóxica, a memoria simbólica debería gardar eses corpos de células con memoria dos patóxenos para activarse no caso de que novos axentes hostís ameazasen os grupos humanos e os puxesen en perigo. A nosa pregunta é se o sistema inmunolóxico cultural logrou unha memoria tan eficaz coa inmunolóxica. Desde os estudos pioneiros de Richard Semon e Aby Warburg sobre a «pegada» psíquica de certas imaxes, os estudos culturais continúan preguntándose sobre este asunto⁵.

⁵ «Der Leidschatz der Menschheit wird humaner Besitz», *Aby Warburg, Notiz zur einem Vortrag in der Hamburger Handelskammer*, Londres, The Warburg Institute, 10 abril de 1928, número de arquivo 12.27, citado por A. Assmann (2002, p. 412). Para as relacións con Semon e a súa teoría do «engrama» debemos consultar E. H. Gombrich (1970). Hai tradución castelá en Alianza Universidad.

Non é unha casualidade que o novo interese verbo do problema da memoria proveña da necesidade de asegurar o estatuto único da Shoa, o da memoria do peor axente patóxico da humanidade. Como a comunidade dos amigos de Sócrates, ou a dos deprimidos apóstolos, rodeados de poderes hostís, temían que o crime perpetrado sobre o fundador quedase esquecido e se disolvese a comunidade de testemuñas do fundador, así a comunidade xudía quixo asegurar a súa propia supervivencia mediante a lembranza desa vontade radical de exterminala que foi o Holocausto. A memoria da Shoah, como a de Sócrates e a dos apóstolos, debía sobrevivir ás testemuñas oculares. É a única garantía de que despois de mortos a súa experiencia sexa transmitida. O momento da transmisión non debía atopar os xudeus durmidos, como acontecía na novela de Segalen. Ese foi o sentido último da película de Claude Lanzmann.

Debémolles, entre outros, a J. Assmann, e os seus estudos sobre Moisés e a memoria do monoteísmo⁶, o inicio desta liña de traballo, que continuou A. Assmann (1999). A fortaleza desta comprensión procede do seu valor moral. Unha comunidade que aínda é perseguida en moitos lugares, desprezada noutros e soportada en moitos, que leva sobre si unha profunda historia de hostilidade e humillación, debía manterse firme na lembranza do Holocausto para identificar nas primeiras manifestacións de antisemitismo o perigo que pode levar ás últimas consecuencias. O Holocausto é a memoria do que non pode ser consentido baixo ningunha razón. O potencial moral da memoria do Holocausto, separada do seu propio momento histórico, amplíase ata converterse nun relato que lle afecta ao xénero humano na súa totalidade. É unha comunidade universal a que xorde desa lembranza, e sen ela non podemos entender o discurso dos dereitos humanos. Xa un filósofo como Benjamin xeneralizara a historia como tempo de violencia e de masacre e quixo proxectar o estatuto de xudeu respecto á inmensa maioría do xénero humano —a verdadeira humanidade sufrinte. Así, Shoa simboliza non só a comunidade xudía, senón a condición humana humillada. O que se lle podía inflixir ao ser humano sempre comezaba por ferir o xudeu, pero os poderes que se levantarían sobre ese sufrimento non se limitarían a este momento inicial.

⁶ Débeselle a el, xunto con Tonio Hülsher, o colectivo inicial *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt, 1988. En Akal foi traducido o libro *Moisés o exipcio*, que fai a historia do monoteísmo xudeu ata Freud.

Esa memoria da Shoah é a última expresión do monoteísmo moral propio do xudaísmo posterior ao Templo que aínda alcanzou a E. Cohen, o mestre común de Benjamin e de Ortega. Ese monoteísmo moral é o que se pon en acto cada vez que se recupera a lembranza das vítimas inocentes, desde Guatemala a Camboia, desde Rusia a Sudáfrica. Só podo invocar aquí os traballos relacionados coa xustiza *transicional*, e a imposibilidade de constituír un grupo humano en condicións de vivir xunto se non se atenden estas dimensións da memoria das vítimas. Sen esta lembranza, destinada a impedir a súa repetición, o mundo civil na súa totalidade padece un desastre. Un trauma sempre necesita reparación a través dun traballo de recordo cuxa divisa é que non hai futuro sen perdón, pero tampouco perdón sen verdade. O que se esquece non pode ser perdoado. Como dicían as vítimas do Apartheid e recolle o bispo Desmond Tutu: «queremos perdoar pero non sabemos a quen» (1999, p. 114)⁷. O trauma padecido necesita recoñecemento e visibilidade. Non obstante, o propio do trauma reside en que non é testemuñable na súa experiencia polas vítimas. De aí que moitas veces só o sufrimento dos fillos poida revelar o que aconteceu⁸. En todo caso, sen perdón non hai grupo, senón escisión. Sen a memoria moral non hai posibilidade de formar grupos humanos. Sen a confesión previa do perdón, a verdade e a memoria poden dispoñerse a servir as potencias non morais da vinganza. Parece que esta memoria moral exemplar, no concepto de T. Todorov (1995), forma parte do *ethos* da nosa comunidade de transmisión.

MEMORIA POLÍTICA

Pero a humanidade en nós non é o único grupo que, cando se sente en perigo, xera unha memoria moral. Hai outra memoria política, memoria das comu-

⁷ O procedemento da Comisión pola verdade e a reconciliación (Truth and Reconciliation Commission) consistiu en propoñer a amnistía para aqueles que contribuísen a descubrir a verdade mediante a asunción de responsabilidades.

⁸ Cfr. o traballo de Renate Siebert (2007, p. 79-99), que lle dedica unha análise á falta de produtividade moral do silencio. «Entre a memoria e a xustiza, está a palabra», afirma (2007, p. 87).

nidades políticas, de natureza politeísta, que senten o perigo dun mundo que se fai cosmopolita, por un lado, mentres se orquestra ou se interpreta sobre a diferenza amigo-inimigo, por outro lado. Non é un azar que a memoria da Shoa implique unha impugnación deste tipo de memoria tecnicamente elaborada polos Estados nacionais para producir a comunidade nacional fortalecida no presente con experiencias identitarias comúns. Estas memorias nacionais adoitan implicar que o caracterizado como inimigo perda a súa condición de humanidade e que se proxecten sobre el o tipo de sentimentos que o antisemitismo tradicional proxectou sobre os xudeus⁹. A relación entre memoria e nación resulta cuestionada desde o paradigma da Shoah, pois esas fortes experiencias comunitarias destinadas á produción de identidade política –o espírito nacional– están na base das experiencias de desprezo, violencia, hostilidade e crime respecto ao outro. Hoxe sabemos que unha identidade forte, autosuficiente, homoxénea, activa, non pode considerar a quen decide que é outro, senón como un inimigo. Memoria ao servizo da identidade, da diferenza como hostilidade: ese é o vello esquema do Estado-nación que ten a súa última consecuencia na Shoah. A consecuencia é considerar un paria o que non pertence á nación, e o paria, no momento de perigo, é unha ameaza de traizón. O que non queira falar de nacionalismo, xa que logo, debería calar sobre o antisemitismo. O que denuncie o Holocausto debería denunciar esas formas políticas que nos predispoñen a matar o outro co desprezo radical de quen atenta contra alguén indigno. O nacionalismo atopa no antisemitismo o seu modelo e en moitos casos foi construído sobre el. E para estes efectos é indiferente que o nacionalismo sexa de Estado ou dun pobo sen Estado. Nun caso e noutro impugna a conciencia moral depositada na memoria da Shoah e sitúanos na senda da depuración e a construción violenta de homoxeneidade. O lexítimo da memoria da Shoah reside en que aínda encerra un núcleo de universalismo e denuncia no antisemitismo un atentado contra a humanidade no corpo dos xudeus,

⁹ Para esta mitoloxía política das nacións hai unha literatura moi abundante (Bielefeld e Engel, 1998; Assmann, 1998, p. 379-400; Harth e Assmann, 1992). Para o mito nazi, como contrapartida da Shoa, pode verse S. Behrenbeck (1996). Na literatura inglesa é importante o libro de C. Flood (1996). Que no fondo estes mitos nacionais xurdiron da proliferación da mítica xudía do pobo elixido, pode verse en A. D. Smith (2003).

non un atentado contra os xudeus en tanto xudeus. Pois o verdadeiramente propio do xudeu, como puxo de manifesto Brett Levinson, é que pode ser como outro calquera (2004, p. 9-29).

Os procesos de integración supraestatais e os procesos de homoxeneización mundial ameazan o vello sentido de continuidade das nacións-Estado. O universalismo do mercado e das formas de vida xera tal sensación de ameaza que os grupos políticos senten unha necesidade imperiosa de rescatar unha memoria capaz de consolidalos. Os Estados nacionais responderon a este proceso coa renovación da memoria museística, con estratexias expositivas novas, con sociedades de celebracións e demais. Estas intervencións xeraron unha política de conmemoracións, unha historia oficial que se constrúe sobre decisións verbo do que cómpre esquecer e lembrar. Pero non só. A aura do poder presenta esta historia con rituais próximos á sacralización, pero tamén cunha vontade de eficacia sentimental que linda na banalización. Con iso, xérase un patrimonio común de memoria que é un acto político de afirmación (Tota, 2007, p. 102-112). Así xorden os canons consolidados. Pola súa parte, os grupos nacionais minoritarios responden con mimetismo a estes procesos porque saben que teñen un dobre inimigo: os procesos universais e as afirmacións estatais. Esta experiencia faille dicir a Pierre Nora, autor como saben vostedes dun dos máis importantes estudos sobre o campo: *Les lieux de la mémoire*: «Fálase da memoria só porque non existe» (1984-1992); é dicir, porque ten que ser construída. Do que realmente falaba Nora era da memoria vinculada ao Estado-nación e o seu traballo tiña como meta a análise dos procesos de recomposición da identidade nacional francesa. En realidade, esta liña procedía dos discípulos de E. Durkheim e coma el aspiraban a definir o espírito da república¹⁰. Pero ao pouco que teñan poder, os grupos minoritarios deixáranse levar por estes mesmos procesos.

Estes procesos son moi complexos e teñen moito de valioso na defensa de formas de vida concretas, de tradicións culturais, de linguas ameazadas, de garantir a heteroxeneidade e a vida integrada en espazos e paisaxes. O *ethos*

¹⁰ É o caso de Maurice Halbwachs (1925), publicado en *La mémoire collective*, reeditado en 1950. Como en Nora, a tese básica reside na prioridade dos soportes sociais da memoria sobre os individuais. Esta obxectividade social é a que Nora subliña ao espacializar e concretar os *cadres*.

dunha comunidade de transmisión como a nosa debe implicarse nestes procesos de memoria de forma activa. Pero a dimensión cultural ás veces non é a central e tamén hai que xulgar estes procesos desde a súa condición política e intervir nestas situacións activando o modelo da memoria moral. Desde logo, o Estado de dereito é unha institución de éxito para reducir a violencia interna. Porén, tamén se mostrou moi capaz de alentala no exterior. Unha memoria oficial, política, museística, cultural, conmemorativa, incapaz de facerlle fronte á verdade política do pasado, viola a nosa conciencia moral. Unha memoria política, de grupos minoritarios ou maioritarios, que non estea ao servizo de reducir a violencia, a hostilidade, e de producir estratexias cooperativas e poderes baseados na asociación, viola a conciencia moral e constitúe unha acción política perigosa que prefigura a diferenza amigo-inimigo. Situadas fronte á conciencia moral, todas as historias nacionais, que lle deron á ciencia histórica como disciplina o seu sentido forte, son moralmente sospeitosas. Os Estados e as nacións tamén foron ás veces dispositivos de produción de violencia e, desde logo, só se poden *glorificar* sobre a mentira e o esquecemento da conciencia moral. A única forma apropiada de facer historia nacional reside en medir as pequenas shoahs que hai detrás dos poderes reitores das comunidades políticas e o único propósito moral da historia nacional debe ser lograr unha memoria activa daquelas formas da política que levan ao conflito, ao enfrontamento, á falta de sentido da cooperación e aos desequilibrios dunha hexemonía. A historia nacional debe ser exemplar no tocante a captar o mal uso dos poderes, e debe argumentar verbo dos custos en vítimas que adoitan impulsar as políticas de poder que non están atravesadas por unha cultura do compromiso, da cooperación e do equilibrio dos intereses en loita. En suma, non está para glorificar, senón para servir a ideais políticos compatibles coa nosa conciencia moral. En realidade, a historia política, ao rexerse pola verdade, debe narrar as consecuencias da tiranía.

MEMORIA ESTÉTICA E TECNOLOXÍA

Todo isto está claro pero é pouco. Con esta análise non chegamos ao punto clave. Situados no medio de procesos mundiais de globalización económica, de

memoria moral que lle dan forza ao sentido dos dereitos humanos, de historias estatais que reforzan o sentido da comunidade política, de historias nacionais minoritarias que teñen que impugnar tanto os procesos globais como os relatos das grandes nacións, os grupos humanos non teñen xa unha relación unívoca co pasado. Isto significa que non hai comunidades coactivas, de obrigada pertenza. A memoria é libre, pero por iso moito máis necesaria, xa que non hai grupo ningún que a asegure pola súa mera existencia. Todos os grupos disputan o tempo, porque agora todos ameazan o futuro de todos. Como a insistencia en asegurar a memoria procede da profunda conciencia da súa fragilidade, ese perigo endémico xerou a necesidade igualmente xeral da memoria. Pero como xa non hai comunidades coactivas, é o individuo o que ten a responsabilidade de elixir as súas comunidades de referencia. E isto implica a responsabilidade de construír a súa propia memoria ou memorias. Os grupos implicados na defensa do patrimonio moral da humanidade, os Estados-nación, os candidatos a Estados-nación que teñen que enfrontarse aos Estados existentes, os grupos implicados na resistencia contra a globalización, todos compiten por atraer a atención dos individuos que libremente elixen comunidades de pertenza, fórmanas e organízanas mediante a creación dunha memoria correspondente. Todos compiten por controlar o espazo da memoria. Todos activan o sistema de memoria cultural para impedir o peor: a soidade e a melancolía. Isto determina que un futuro cada vez máis ignoto sexa compensado cunha mobilización infinita do pasado. E a esta necesidade da conciencia de perigo xeral, desde o grupo especie humana ao grupo máis ínfimo que poidamos imaxinar, deu a súa resposta á tecnoloxía. A nosa sociedade contestoulle á impresión xeral de risco cunha memoria cultural hipertrofiada.

E é aquí onde a variable da tecnoloxía, a súa necesidade e a súa limitación adquiren especial relevancia. Pois como acontece con todos os fenómenos sociais relacionados coa técnica, o que parecía un mero medio, destinado a asegurar necesidades, convértese nun obxectivo que impón as súas propias. Esta proliferación da técnica é consecuencia da súa imperfección, pero tamén da demanda universal de memoria. Como non existe técnica ningunha que acabe por ser perfecta, porque toda ela é limitada fronte aos obxectivos que o home persegue —a felicidade compartida e perenne—, ten que proliferar. Iso que se chama progreso é o índice da imperfección insuperable. Todas as técnicas responden a esixencias

humanas, pero pronto se desligan dos seus obxectivos e devenen en artefactos autónomos dotados do seu propio poder. Porque non hai técnica ningunha suficientemente perfecta como para facer que recordemos, ten que contentarse con producir arquivos onde a lembranza sexa unha posibilidade. Este sinxelo feito —garantir a posibilidade da lembranza— provoca que os arquivos se convertan en universais e infinitos. Pero garantir a posibilidade da lembranza é a resposta axeitada a unha representación do ser humano como aquel que libremente constrúe a súa memoria e que libremente se vincula a grupos.

Ao facelo, prescinde dos seres humanos e das súas demandas concretas. A oferta de memoria vai por diante da demanda porque ninguén sabe o que requirirá o futuro. Cando vemos Berlín tras os bombardeos de 1945, sabemos que esa imaxe constitúe a radiografía dunha posibilidade do noso mundo. Iso leva ao goberno alemán a construír o maior refuxio antiatómico para depositar alí o seu patrimonio cultural, do mesmo xeito que os mormóns de Iuta organizan o maior depósito de nomes propios no seu afastado deserto. O máis paradoxal destes supostos reside en que se acumula memoria mesmo para o caso de que non sobreviva ninguén para recordar. Que a desaparición do ser humano estea incluída no plan destinado a asegurar a memoria posible mostra tanto a eficacia da técnica como a súa mesma impotencia. No fondo non temos que agardar por unha Apocalipse nuclear, ou a inundación climática, para comprobar este paradoxo. O capitalismo mundial e a evolución técnica aseguran a preservación de todo o patrimonio de sentido mundial existente no presente, aínda que esa preservación e almacenamento non poidan ser recordados por ninguén. Ao contrario da perfecta adaptación da escritura para lembrar o que non se nos permite esquecer, a nova tecnoloxía —coa súa vontade de infinito— é o maior obstáculo para permitir a memoria do que é necesario. Ante esta memoria sen lembranza, un bota de menos a última imaxe de *Fahrenheit 451*, onde cada personaxe encarnaba un libro que sabía de memoria. Poñer nas mans dun ser humano esa posibilidade concreta concirne de maneira máis esencial o noso oficio de bibliotecarios que organizar un infinito repositorio que nunca será percorrido por ninguén.

Como é natural, a tecnoloxía así construída conta co usuario ideal, o individuo que xulga o interesante desde o seu propio criterio e actualiza ese repositorio desde os incontables azares que asume. Christopher Lasch caracterizou este

individuo da sociedade postindustrial como un narcisista. Nun universo infinito onde non hai camiños pautados, nin formas preferentes de recordar, a relación entre suxeito e arquivo é azarosa e depende sempre dunha decisión narcisista; é dicir, que parte do propio desexo. Para que na Wikipedia exista a entrada que cada un busca, ten que haber individuos afíns con intereses afíns. A harmonía preestablecida entre suxeitos ten tantas máis posibilidades de exercitarse canta máis información sobre os seus desexos circule na rede. Con iso desaparece todo o que constituía a vella forma de comunidade, coa lembranza do necesario, do orixinario, do arquetípico, do imprescindible. Fronte á posibilidade de constituír o individuo desde a memoria colectiva, agora aparece o individuo constituído pola recepción de desexos en circulación no espazo mundial da publicidade. Ese individuo precisa a técnica como posibilidade infinita.

A importancia da noción de desexo, sobre a que se constrúe a tecnoloxía da información, coa súa promesa de apertura e de infinita dispoñibilidade, está ao servizo da construción dunha subxectividade que lle debe facer fronte á construción do presente sen auxilios de comunidades coactivas. Todos vemos no presente nu, nese tempo puro do aburrimiento, aquilo do que hai que escapar. A tecnoloxía de preservación non lle serve de mediación a unha lembranza que xa é libre decisión do suxeito. Sérvelle a todo desexo posible de recordar. Se fose posible escapar do aburrimiento mediante o expediente de explorar o que aínda non se experimentou, seguro que o fariamos. As esixencias de superar a perda, a melancolía, a desvalorización implícita na repetición, porén, impoñen a necesidade da memoria na procura dun pasado máis perfecto que o presente e capaz de darlle enerxías outra vez.

Así que entre o arquivo de preservación mundial de contidos e o individuo entregado ás formas propias de superar o aburrimiento xa non hai orde ningunha. Este é o fenómeno que está na base da conversión das bibliotecas, dedicadas de forma clásica ao canon da literatura nacional ou mundial, en lugares de mediación pública coa industria do lecer. A memoria privada perdeu toda conexión cunha memoria arquetípica de natureza pública. A subxectividade rebelouse no exercicio da lembranza. Foucault sinalou que as formas de produción de bens actuais non poden funcionar sen liberdade. Isto hai que aplicalo de forma central aos sistemas á disposición da lembranza. Esta indisciplina, curiosamente, queda compensada polo simple feito de que a liberdade é exerci-

da dentro dos esquemas e escenarios que nos propón a industria mundial na que todas as comunidades se disputan os seres humanos que permitan pasar da memoria pasiva á funcional e activa. Por iso falamos dunha indisciplina disciplinada ou dunha disciplina liberal.

Este é un escenario inquietante que ten a súa mellor garantía na pluralidade de interpretacións da liberdade. Sen dúbida, para moitos, esta relación directa e libre entre o repositorio mundial e o desexo individual, entre a memoria estática como arquivo mundial e a lembranza persoal, equivalerá á disolución das historias sagradas comúns. Neste sentido, tenderá a aplicarlle ao noso tempo a metáfora da novela de Segalen. As historias de identidade colectiva esqueceranse, simplemente porque os que as tiñan que escoitar perderon o interese ou están durmidos ou aburridos. Cando espertan, bendicen a nova casa do Señor, ese templo da aceleración mundial da información dixital que nos asegura a última forma da experiencia plena do presente: matar o aburrimiento, matar o tempo, outra forma de matar a Cronos. Posto que aquí hai unha necesidade antropolóxica, un apenas se pode lamentar diso.

Así e todo, non hai solipsismo posible. Non nos cabe dúbida dun principio filosófico: calquera interpretación da liberdade que fagamos alcanza unha dimensión social inevitable. A liberdade do ser humano é o imitable e o que produce o desexo de ser imitado. Un acto libre produce unha proliferación de secuelas, de imitacións, de ecos. Este feito da mimese ten unha base neurolóxica: as neuronas que se activan cando vemos facer algo son tamén as que se activan cando o facemos. Sentir pracer cando se ve algo implica as mesmas conexións de neuronas que nos dan pracer ao facelo. A mimese ten como base biolóxica as neuronas espello. Debido a isto, a pluralidade das interpretacións da liberdade garante a pluralidade das formas sociais. E non existe forma de proliferación social da liberdade, non existe grupo con experiencia da súa formación, consciente do seu pracer, que non se xulgue como un acontecemento digno de ser recordado. Sabémolo hoxe. A tecnoloxía que nos permite canalizar as formas sociais da liberdade inclúe xa a tecnoloxía da memoria que garante as pegadas mnemónicas do acto. Concertos, manifestacións, movementos, espectáculos, celebracións, non hai acto social relevante que non planifique a forma en que se vai conservar na memoria. O que era unha dimensión exclusiva da propaganda do Estado total, coa súa intensificación de sentimentos da adhesión e fidelidade

das masas, xeneralizouse, na procura sempre de manter as respostas emotivas do suceso, xa desde a mesma existencia do evento. A despolitización é a consecuencia inevitable de fidelidades a outros grupos diferentes do Estado. O que só lle servía á formación da identidade política, agora reocupouse por dispersos acontecementos, cada un coa súa solicitude de adhesión, de afecto e de memoria identitaria. A narración do acto é contemporánea coa súa realización e o seu paso ao arquivo da memoria. Chámasele a isto produción e ten como consecuencia que o evento sexa unha ficción técnica que xa está pensada para ser recordada.

RESPONSABILIDADE E RUÍDO DE ARQUIVO

Recapitulemos o panorama. Formas de lembranza destinadas á configuración dunha memoria moral da humanidade; formas de lembranza destinadas á formación dunha memoria política de grupos con cadanseu mito político –acotío enfrontados á conciencia moral–; formas de lembranza destinadas á formación de grupos constituídos desde a proliferación mimética de interpretacións da liberdade e do interesante, con grupos que podemos chamar asentados en memoria estética. Son as tres grandes variables da memoria e as tres grandes formas de constituír identidade. Moral-relixiosa, política-mítica ou estética constitúen unha orde que vai desde o recoñecemento da unidade do xénero humano ata a existencia de sociedades fráxiles e temporais, fragmentarias e parciais baseadas en experiencias consideradas interesantes. Todas elas xogan con todas as disponibilidades técnicas que permite a industria e móvense nun espazo disposto pola expansión capitalista como arquivo posible. Ningunha delas pode, obviamente, ser melindrosa respecto dos medios. En Lemure un pode baixar tanto *A lista de Schindler*, os grandes concertos dos grupos de rock ou os libros que compoñen o canon da literatura nacional, os vídeos das sociedades cerimoniais estatais ou os anuncios de Alcaeda. Na rede parapétanse os terroristas globais, os gobernos coas súas propagandas oficiais, os grupos independentistas cos seus contornos de activistas ou os fans de Rosendo. O arquivo é democrático e ao estaren obrigados a xogar neste contorno todas as propostas de construción da memoria xa recoñeceron a súa derrota ante o verdadeiro vencedor. Todas dependen do

usuario, é dicir, de que alguén queira pasar da memoria estática, como arquivo, á memoria activa, como lembranza.

A característica de todo este escenario é que non se estabiliza memoria ningunha. Xa non hai poder na terra para ofrecer a versión oficial. Sempre unha posibilidade alternativa se abre camiño. Entre o que se chamou «museificación da memoria» e o «act of transfer» mesmo non hai máis que mediacións azarosas. O pasado, mesmo o persoal, sempre é un pasado mediado –mediado polos *media*, desde logo, pero non hai mediación representativa, coactiva, única, aceptable (Jedlowski, 2007, p. 42). Os poderes teñen peso, pero ningún ten por si mesmo a hexemonía. O éxito da serie *Cuéntame* reside xustamente en que facilita a lembranza de moita xente, á que, ademais, lle impón a opción de lembrar, pero non pode evitar que *Supervivientes* á mesma hora lle quite unha audiencia masiva porque son moitos máis os que están dispostos a matar o seu aburrimiento vendo como outros se aburren. Por moi central que sexa un programa da televisión para definir o pasado público, sempre queda a alternativa de programas que se caracterizan por propoñer outro ou por reunir aos que non queren ter pasado. O soño de crear un sentido común homoxéneo a través dos *media* é puro pasado. Como sabemos demasiado ben, os *media* medran en poder cando, como todo poder, organizan o espazo dividido en amigo e inimigo. Afortunadamente, a dispersión impide a concentración dualista e permite a proliferación da liberdade. A proliferación dos seus actos duplícase como proliferación de arquivo e así permite a proliferación da heteroxeneidade da memoria.

Esta situación non é nova nin única. O ser humano individual repite estruturas que veñen existindo na especie durante miles de anos, como na especie se repiten estruturas que veñen xogando desde a orixe da vida. Na especie máis evolucionada amoréanse os triunfos da evolución realizados desde o principio. Pero o sentido da evolución non é unívoco. Hoxe sabemos que se o final da evolución consistía en aumentar as posibilidades de transmisión da propia carga xenética, un dos resultados non previstos dese triunfo evolutivo consistiu en aumentar a duración da vida. Curiosamente, este resultado inverte a meta final, pois xa non contribúe a reproducir o arsenal xenético, senón a eliminalo con poboacións avellentadas. Pero non só iso. Éxitos evolutivos que eran funcionais para unha vida curta convertéronse en fontes de problemas para a vida cando esta se fai máis duradeira. Hai algo así como un tempo previsto polos mecanis-

mos evolutivos xenéticos e semella que unha vida máis longa os obrigará a unha aprendizaxe diferente aos nosos xenes.

Tras as investigacións de Claudio Franceschi, sabemos que hai unha alta probabilidade de que isto aconteza cos mecanismos da memoria inmunolóxica (2007, p. 243-269)¹¹. Posto que os anticorpos non responden univocamente aos axentes patóxenos, senón a unha serie ordenada de afinidades, ao ter unha vida humana longa, a formación de exércitos de anticorpos con memoria de patóxenos é tan grande que, ante unha infección, esas células de memoria por si mesmas producen infeccións basais que poñen en perigo a propia vida que tiñan que defender. Como, ademais, a resposta destes anticorpos é ante series afíns, é doado que ante unha infección se activen moitos anticorpos ao mesmo tempo, no que se chama ruído inmunolóxico. Quizais isto que acontece coa memoria inmunolóxica, como consecuencia dunha vida que superou o límite previsto, e ten que administrar unha complexidade de memoria inesperada, é o que sucede co ruído do arquivo. Poñer en acto unha dimensión do arquivo mobiliza tal cantidade de información inespecífica que a lembranza nítida resulta imposible. O acto destinado a recordar frústrase por exceso de lembranza. O dispositivo destinado a protexer mata. A aprendizaxe xenética que se quere inducir só pode implicar un esquecemento selectivo. Pero como identificar a selección daquilo que queremos esquecer se non temos unha conciencia precisa do perigo? E quen decidirá o que debemos dar a esquecemento nos nosos xenes? Unha educación xenética lévanos aos mesmos problemas de toda educación: que obxectivos desexamos facilitar. E como sempre ante esta pregunta a técnica cala.

O noso mundo de percepcións actuais tivo éxito sobre o control da complexidade. Pero sabemos que iso pasa cando nos limitamos á superficie dun mundo de complexidade infinita. Se ese infinito emerxe ata o presente actual, todo se converte en fráxil e ruidoso. Administrar todo o posible é imposible e sobre iso construíu Borges os paradoxos da súa obra enteira. Iso é o que acontece sobre o arquivo e sobre a imposibilidade de administralo como memoria cando o dinamismo se entrega aos infinitos actos libres individuais e a oferta,

¹¹ Tamén se pode ver o seu traballo (2002, p. 81-100). Ten, ademais, unha gran cantidade de traballos sobre o seu concepto central «Immunosenescence».

polo tanto, ten que abarcar todo o posible. Ninguén ten dereito a decidir que é o que se debe esquecer. Pero aínda así non resolvemos o problema. Sabiamos que *ethos* aplicar á nosa comunidade coa memoria moral, coa memoria política, pero ambas as dúas son cada vez máis desprezables respecto á memoria que mata o aburrimiento, a memoria estética. O paradoxo da nosa específica situación social móstrase aquí en toda a súa crueza. Unha sociedade centrada na memoria estética —en matar o aburrimiento— esquece aquilo que fai posible entregar a liberdade a matar o aburrimiento: as condicións de vida morais e políticas adecuadas. Así unha sociedade como a nosa está disposta a esquecer o que é a propia condición necesaria do seu gozo. Se o poder non é o «control dos comportamentos, senón sobre as súas precondicións» (Melucci, 1999), daquela o poder real desapareceu, porque ninguén asegura a memoria das precondicións do universo da liberdade.

Así que a cuestión que lle concirne ao *ethos* da nosa profesión pregunta en termos de que non podemos esquecer baixo concepto ningún. Isto conéctase co feito de que as nosas sociedades teñen máis usuarios da liberdade que defensores das súas precondicións. Sen memoria para esas precondicións, entramos en zona de perigo. Quizais aí teñamos como profesións de transmisión o noso *ethos*. A consecuencia para a memoria estética consiste en que non podemos permitila cando implique violacións da memoria moral ou da verdade política, cando se esteticen as vítimas ou se faga proliferar a mentira porque é máis divertida que a verdade. Os valores morais e políticos fundamentais, relacionados coa limitación da violencia e a solución pacífica dos conflitos, condicionan a memoria estética, onde non todo está permitido. Pero mesmo nesta orde da memoria cultural e as súas dimensións estéticas tócanos algunha responsabilidade. Aquí, unha vez máis, quizais o esquema da bioloxía sexa aplicable non só para coñecer os custos de ruído dunha longa vida, senón para identificar aquilo que ten unha pegada psíquica máis arcaica, e realizar unha verdadeira historia cultural identificando as enerxías dalgunhas imaxes sobre a nosa capacidade para gozar. No fondo, iso é o que pretenden os estudos culturais desde Warburg e por iso teñen como vértebra a cuestión da memoria. No fondo, eses estudos culturais non fan máis que configurar comunidades de historia-memoria, anticorpos que identifican as estruturas patóxenas do noso presente e nos alertan contra os grandes perigos

da especie humana, unha humanidade sen conciencia moral, sen conciencia política e sen conciencia estética. En resumo, unha humanidade que aspire a resistir esa situación que, a un profundo coñecedor do noso mundo como Max Weber, xa lle parecía a vida inaceptable de especialistas sen espírito ou de estas sen corazón.

BIBLIOGRAFÍA

- AGAZZI, E.: *Vita fortunati, memoria e saperi, Percorsi transdisciplinari*, Roma, Universale Meltemi, 2007.
- ASSMANN, J.: «Frühe Formen politischer Mythomotorik. Fundierende, kontrapräsentische und revolutionäre Mythen», en HARTH, D. e J. ASSMANN: *Revolution und Mythos*, Frankfurt, Fischer, 1992, p. 39-61.
- ASSMANN, J.: «Die Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen. Nationale Diskurse zwischen Ethnisierung und Universalisierung», en U. BIELEFELD e G. ENGEL: *Bilder der Nation. Kulturelle und politische Konstruktionen des Nationale am Beginn der europäischen Moderne*, Hamburgo, Hamburger Edition, 1998, p. 379-400.
- ASSMANN, J.: *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, Múnic, Beck, 1999.
- ASSMANN, A.: *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Boloña, Il Mulino 2002.
- ASSMANN, J. e T. HÜLSCHER: *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt, 1988.
- BEHRENBECCK, S.: *Der Tode und die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole*, Múnic, Fink, 1996.
- BIELEFELD, U. e G. ENGEL: *Bilder der Nation. Kulturelle und politische Konstruktionen des Nationale am Beginn der europäischen Moderne*, Hamburgo, Hamburger Edition, 1998.
- CAHIER de l'Herme, París, edicions de L'Herme, 1998.
- CONNERTON, P.: *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- DESTRO, A. e M. PESCE: *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Roma, Laterza, 2000.
- FLOOD, C.: *Political Myth. A Theoretical Introduction*, Londres, Routledge, 1996.
- FRANCESCHI, C.: «La memoria immunologica come paradigma delle memorie biologiche», en E. AGAZZI: *Vita...*, op. cit., p. 243-269.
- FRANCESCHI, C.: «Invecchiamento e complessità: una prospettiva evolutiva», en P. DONGHI: *La Nuova Odissea*, Bari, 2002, p. 81-100.
- GOMBRICH, E.H.: *Aby Warburg, An Intellectual Biography*, Londres, The Warburg Institute, 1970. Hai traducción en Alianza Universidad.
- HALBWACHS, M.: *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, 1925, reeditado en 1950.
- HARTH, D. e J. ASSMANN: *Revolution und Mythos*, Frankfurt, Fischer, 1992.
- HERVIEU-LÉGER, D.: *La religion pour mémoire*, París, Cerf, 1993.
- JEDLOWSKI, P.: «Memoria e interazioni sociali», en E. AGAZZI: *Vita...*, op. cit., p. 31-45.
- KOSELLECK, R.: *Futuro Pasado*, Barcelona, Paidós, 1993.
- LECCARDI, C.: «I tempi di vita tra accelerazione e lentezza», en F. CRESPI, *Tempo vola. L'esperienza del tempo nella società contemporanea*, Boloña, Il Mulino, 2005, p. 49-85.
- LECCARDI, C.: «Memoria e responsabilità come forme della durata», en E. AGAZZI: *Vita...*, op. cit., p. 117-134.
- LEVINSON, B.: «¿Es el antisemitismo un racismo?», *Res Publica, Revista de Filosofía Política*, 13-14 (2004), p. 9-29.
- MAUCERON, G.: *Segalen*, París, Lattès, 1991.
- MELUCCI, A.: «Diventare persona. Nuove frontiere per l'identità e la cittadinanza in una società planetaria», en C. LECCARDI (ed.): *Limiti della modernità. Trasformazioni del mondo e della conoscenza*, Roma, Carocci,

- 1999, p. 123-145.
- MOTTA, E.: «Elementi di una memoria fondativa del cristianismo», en E. AGAZZI: *Vita...*, *op. cit.*, p. 712-734.
- NORA, P.: *Les lieux de la mémoire*, París, Gallimard, 3 vols., 1984-1992.
- SCIOLLA, L.: «Memoria, identità e discorso pubblico», en M. RAMPAZI e A. L. TOTA: *Il linguaggio del passato. Mass media, memoria e discorso pubblico*, Roma, Carocci, 2005, p. 19-30.
- SEGALEN, V.: *Les immémoriaux*, París, Plon, 1956.
- SEGALEN, V.: *Le isole dei senza memoria*, traducción de Michela Baldini, Roma, Biblioteca Meltemi, 2000.
- SIEBERT, R.: «Memoria e giustizia», en E. AGAZZI: *Vita...*, *op. cit.*, p. 79-99.
- SMITH, A. D.: *Chosen Peoples. Sacred Sources of National Identity*, Oxford, Blackwell, 2003.
- STROUMSAM, G.: *La formazione dell'identità cristiana*, Brescia, Morcelliana, 1999.
- TODOROV, T.: *Les abus de la mémoire*, París, Arléa, 1995.
- TOTA, A. L.: «Memoria, patrimonio culturale e discorso pubblico», en E. AGAZZI: *Vita...*, *op. cit.*, p. 102-113.
- TUTU, D.: *No Future without Forgiveness*, Nova York, Doubleday, 1999.

QUE É A ILUSTRACIÓN?

Josep Ramoneda

Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona

Que son as Lucas? En decembro de 1784, o diario alemán *Berlinische Monatschrift* publicou unha resposta de Emmanuel Kant á pregunta «Was ist Aufklärung?». É cinco anos antes da Revolución Francesa; falamos, pois, dun movemento cultural, non político. Dunha revolución do pensamento que terá consecuencias e traducións políticas e que desempeñará un papel determinante na construción da modernidade. Un movemento cultural que vén da gran ruptura racionalista —a que coloca o home como suxeito do coñecemento, con capacidade para acceder á verdade polos seus propios medios— e que suporá, entre outros efectos, que o suxeito de coñecemento se converta á vez en obxecto deste coñecemento, co despregamento das ciencias humanas, tal como Michel Foucault explicou ao facer a súa arqueoloxía. O artigo de Kant converterase nunha definición canónica da Ilustración. A miúdo criticase o exceso de mediatización do pensamento e da filosofía. Kant, que simboliza como ninguén o rigor, a disciplina, o método e a soidade, non foi tampouco insensible á chamada dos medios de comunicación, naqueles momentos da prensa escrita, sen a que, probablemente, o proceso de modernización non sería posible. A filosofía convertíase máis ca nunca en ontoloxía da actualidade.

Que é a Ilustración? Kant responde así: «A saída do home da súa minoría de idade, da que el mesmo é responsable». Que quere dicir minoría de idade? «A incapacidade de servirse do seu entendemento, poder de pensar, sen a dirección doutro». Desta incapacidade o home é responsable, porque a causa non está nun defecto do entendemento senón nunha falta de decisión e de coraxe. *Sapere Aude*: ousar pensar. «Ten a coraxe de servirte do teu propio entendemento», di Kant: «este é o lema das Lucas» (Kant, 2002).

O proxecto da Ilustración queda aquí formulado do xeito máis claro e definitivo: a emancipación do individuo. Que se entende por emancipación? Ser quen de pensar e decidir por un mesmo. É un home no sentido pleno da palabra aquel que non precisa que lle diga ninguén o que debe pensar nin o que debe

facer. O home, pois, queda fóra da tutela dos deuses e daqueles que se atribúen a súa representación, pero tamén dos sistemas de submisión construídos a partir dunha idea orgánica das sociedades humanas, como estrita prolongación da natureza. O home capaz de coñecer e de decidir, o home responsable das súas accións. Pero tamén o home autónomo perante o poder real. Este home emancipado no ámbito político recibirá o nome de cidadán. Este ideal é, ao meu entender, o máis nobre que cifrou nunca o espírito humano. E a súa vixencia é máis necesaria que nunca. Joan Fuster formuláboo ao seu xeito: «Que o home non se sinta culpable de ser home ou de só ser un home», nunha introdución ao *Tratado sobre a tolerancia* de Voltaire (1998).

Entreteñámonos, daquela, nas categorías clave da definición kantiana: eu, pensar, decidir. Decidir, asumindo a responsabilidade da situación en que estamos. Tres categorías que nos permiten establecer o que poderíamos denominar principios básicos da Ilustración.

Eu: o individuo autónomo é o elemento esencial da modernidade. Kant sabe do carácter paradoxal desta condición; de feito, o paradoxo é esencial no espírito da Ilustración, e por iso fala de insociable sociabilidade. O home é un ser social por necesidade, pero a sociabilidade non lle é cómoda porque inevitablemente a súa autonomía se sente ameazada. O poder deste individuo autónomo determinará a modernidade. Será esencial nas diferentes expresións da tradición liberal, desde o liberalismo ata o marxismo, pero tamén na corrección romántica da Ilustración.

Como di Georges Gusdorf, o Romanticismo é o tempo da primeira persoa. En realidade, o que fai o Romanticismo é sublimar a vertixe do individuo ante a ruptura da orde antiga para facelo reatopar a comunidade no espazo do eterno, do natural ou do histórico. O Romanticismo é a resposta á tentación adanista da revolución: xusto cando o home parecía romper coas súas raíces, o Romanticismo vólveas plantar e fai unha nova poética. A partir de entón, a dialéctica da modernidade pasará polo eixe individuo-colectividade, ou, se se quere dicir en termos actuais, liberalismo-comunitarismo. O ideal moderno borrouse cada vez que se quixo someter os homes ao que Julien Benda chama a obsesión da orde, que significa «forzar os homes a pensaren colectivamente, é dicir, a non pensar». Pero isto sería materia para unha arqueoloxía das ideoloxías contemporáneas.

O debate individuo/colectividade lévanos á máis rabiosa actualidade. Ernest Gellner, nun libro emocionante, *Language and Solitude* (*Linguaxe e soidade*), visita as raíces profundas deste debate: «Hai dúas teorías fundamentais do coñecemento. Estas dúas teorías son incompatibles entre si, profundamente opostas. Representan dúas formas de mirar non só o coñecemento, senón tamén a vida humana [...]. Este abismo divide completamente o noso panorama social». As dúas teorías pódense describir así: a concepción individualista e atomista do coñecemento, que cre que «descubrimos a verdade sós, equivocámonos en grupo» (Gellner, 1998). A visión orgánica do coñecemento, que o vincula ao despregamento da carga conceptual dunha comunidade lingüística e cultural. Unha visión que, como di Gellner, converte simples mundos en fogares, «lugares aos que pertencer». Na primeira teoría, o coñecemento parte da disgregación, e móvese no terreo da continxencia e da fragilidade: poderíamos dicir que establece a soberanía da parte sobre o todo. A segunda proclama a xerarquía do todo sobre a parte, e apela á natureza das cousas como reino da necesidade. Forma parte das tarefas sisíficas da experiencia humana seguir buscando vías de comunicación, e de contaminación, entre estas dúas concepcións básicas do coñecemento e, polo tanto, do mundo.

Pero a confrontación é recorrente. E está moi presente nos conflitos ideolóxicos do mundo global. Apenas dous exemplos. Georges Corm, economista e historiador libanés, tenta aproximarse á «cuestión relixiosa no século XXI» a partir da análise da confrontación entre dúas concepcións do mundo que desde a Ilustración e a Revolución Francesa «atormentan Europa»: «Universalidade, razón e cosmopolitismo, segundo a concepción kantiana e optimista do devir do home, por un lado; e, por outro lado, narcisismo político e cultural, desexo de manter unha orde establecida, estritamente xerarquizada, dentro das sociedades e na esfera internacional, e culto nietzscheano do superhome e do heroe» (Corm, 2006).

Ao mesmo esquema responde a análise que conduce ao filósofo americano Richard J. Bernstein cando fala de choque de mentalidades fronte aos que nos levan ao choque de civilizacións: «Na miña opinión, a batalla que se desenvolve actualmente non é entre crentes relixiosos con firmes compromisos morais e relativistas seculares que non teñen conviccións. É unha batalla que atravesa a chamada división entre o relixioso e o secular. É unha batalla entre os que se sen-

ten atraídos polos absolutos morais ríxidos; os que cren que a sutileza e os matices encobren a falta de decisión; os que adornan os seus prexuízos ideolóxicos coa linguaxe da piedade relixiosa; e os que enfocan a vida cunha mentalidade falibilista e máis aberta, que se absteñen de buscar a certeza absoluta» (Berstein, 2005). O que non quere dicir, engado eu, ningunha renuncia á verdade. Simplemente, uns cren no ben, os outros temen o mal.

Pensar: a chave que nos abre as portas á emancipación é exercer o poder de pensar que a razón nos outorga. Montesquieu dicía que o home era unha anomalía no universo porque dispoñía de dous atributos descoñecidos no conxunto do cosmos: a razón e a liberdade. Estes son os dous piares da actitude ilustrada. A razón permítenos pensar, o entendemento, coñecer. Esta distinción kantiana é esencial: coa razón respondemos ás preguntas sobre o porqué das cousas e das accións, co entendemento coñecemos a realidade empírica do mundo. Se esquecemos esta distinción ou caemos baixo o dominio do pensamento dogmático, que menospreza a experiencia, ou nos deixamos arrastrar pola hexemonía do coñecemento científico, esquecendo a nosa capacidade de determinar os fins e as razóns da nosa acción.

Estamos no proceso chamado de desencanto do mundo. É dicir, de facer saír a humanidade do reino da crenza e do prexuízo, que son dous camiños que garanten a submisión. Dillo o capón á galiña nun famoso diálogo de Voltaire: «Os humanos non teñen remordemento ningún das cousas que teñen por costume facer». E iso mesmo pode dicirse de pensar: a primeira tentación é optar polo que se dixo sempre. A partir da Ilustración, a sospeita é a segunda pel do pensamento. Pensar por un mesmo quere dicir que todo é susceptible de crítica: que non hai nada sagrado, é dicir, nada que deba quedar obrigatoriamente fóra da mirada dos homes. O único sagrado –no sentido de rigorosamente protexido– debe ser a intimidade, o espazo propio de cada un, o que permite falar de conciencia individual e autonomía. Ao cabo, o totalitarismo comeza cando estamos amontoados os uns sobre os outros, sen espazo para respirarmos, por empregar unha metáfora coñecida de Kundera, cando desaparece o espazo propio do individuo, cando as conversas privadas se fan públicas, cando hai cámaras vixiando e micrófonos escoitando a nosa privacidade, e laboratorios investigando as nosas pupilas e as nosas pegadas. Un escenario cada vez máis familiar, que viamos chegar con resignación, no nome da sagrada seguridade –peza

angular da ideoloxía contemporánea— e que nos achega cada vez máis a unha forma, non por descafeinada menos eficiente, de totalitarismo: o totalitarismo da indiferenza.

Kant é consciente da dificultade de que cada un sexa quen de pensar e decidir por si mesmo. Chegar á maioría de idade no coñecemento por si só é difícil e colectivamente está cheo de riscos: «Unha revolución pode provocar unha caída do despotismo persoal e da opresión interesada ou ambiciosa», pero nunca «unha verdadeira reforma do método de pensar». «Novos prexuízos xurdirán que lle servirán, tanto como os de antes, de consolo á gran masa privada de pensamento». O uso público da razón, que non require máis que a liberdade, é para Kant o camiño da emancipación. Uso público da razón é o que fai o sabio ante o público que le; uso privado é o que fai alguén en razón do seu lugar civil ou dunha función determinada. As luces poden vir do feito de que os sabios falen en liberdade ante xente libre, non virán do discurso dos funcionarios, dos clérigos, dos que non din o que pensaron libremente senón o que lles dixeron que tiñan que dicir. Como explicou Michel Foucault, Kant non pensa en termos de ruptura radical. Para saír do estado de submisión actual, cómpre superar o principio «obedece, non razoedes», por outro que diga, «obedece, e poderedes razoer tanto como queirades», este é o sentido da diferenza entre uso público e uso privado da razón (Foucault, 1994). En todo caso, Kant teno claro: «falta moito aínda para que a marcha cara ás Luces chegue ao seu destino: que os homes utilicen con habilidade e proveito o seu propio entendemento, sen a axuda do outro, nas cousas da relixión». Kant acaba cunha apelación a non ter medo a «unha atmosfera de liberdade».

A filosofía, dirá Kant noutro texto famoso, serve para orientarse no pensamento. A razón é un principio de orientación suficiente no pensamento? Como di Jacques Bouveresse, a razón ten dereito a ser a primeira en falar. Esta é a mensaxe das Luces. E por iso, seguindo a Michel Foucault, entendo que a Modernidade é unha actitude máis que unha etapa da historia: o que é interesante non é tanto querer distinguir entre premoderno, moderno e posmoderno, senón ver como a actitude de modernidade, desde que se formou, está en loita coas actitudes da contramodernidade. No mundo actual necesitamos, máis que nunca, que a actitude de modernidade non perda a batalla. É esta actitude, a actitude ilustrada, a que reivindico ante a confusión posmoderna. Naturalmente, este

enfoque lévanos á dimensión práctica. Decidir: pensar libremente para decidir libremente. Esta é a clave do proxecto ilustrado. E o punto en que a definición de Kant entra na política e na moral. Kant formula a emancipación como unha saída da minoría de idade da humanidade: como se esta chegase a un labirinto e tivese que atopar o camiño polo que facer continuar a historia. Ata aquí chegouse por preguiza e deixamento. Sorprende o uso de dúas categorías entre moralistas e psicoloxistas. «O individuo é tamén responsable da súa obediencia», dinos Hannah Arendt. Hai unha responsabilidade moral da humanidade ante a situación de minoría de idade que Kant denuncia. E é moral o desafío que a emancipación nos formula: decidir por un mesmo.

La Boétie ten razón: a servidume voluntaria é unha tendencia da humanidade. O costume e a pirámide dos intereses eran factores determinantes desta actitude para o amigo de Montaigne (La Boétie, 2002). La Boétie sonda o enigma da transformación da liberdade en servidume porque, como di Claude Lefort, «o problema da servidume non ten sentido para quen non ten experiencia da liberdade e o home é o único nacido para vivir libremente» (Lefort, 2007). Pero a liberdade só se pode vivir en sociedade, «implica unha relación co outro», por iso «ser libre é o mesmo que desexar a liberdade, e desexar a liberdade é desexar non ser servo de ningún». Se a emancipación é a actitude moderna, a servidume é a actitude antimoderna. Pero o uso crítico da razón non se pode parar nunca nin instalarse na autocompracencia, porque o primeiro obxectivo da razón crítica é o mesmo uso que dela se fai. Cando se di que a razón xerou monstros, estase a dicir que a razón abandonou a súa compoñente crítica para poñerse ela mesma nos altares do sagrado que tanto criticara. E isto esixe un discurso da responsabilidade moi inequívoco. Os homes son responsables da súa minoría de idade e son tamén responsables de non manter a actitude de emancipación cando emprenderon este camiño. E aquí prodúcese a gran bifurcación: a que separa a Kant de Rousseau, a que diferenza a Ilustración como actitude da Ilustración como motor da acción política e ideolóxica dos séculos XIX e XX. Como escribiu Jean Starobinski, en Rousseau «hai unha teodicea que desculpa o home e a Deus» (Starobinski, 1971). Por este camiño coaranse os monstros da razón: o home é un ser bo por natureza, que só as condicións sociais fan malo. Cambiemos as condicións sociais e a virtude darase abundantemente. A negación do mal separa a Rousseau de Kant e converte o que era unha actitude nun

motor construtor de ideoloxías da promesa. O cidadán emancipado pasará a ser un átomo da vontade xeral, e esta atraparao no seu labirinto. É o camiño cara aos totalitarismos modernos. Porque, como explica Benjamin Constant, Rousseau esquece que a soberanía só pode existir dun xeito limitado e relativo: «Alá onde comeza a independencia e a existencia individual, párase a xurisdición desta soberanía». A sociedade non se pode exceder na súa acción «sen ser usurpadora», nin a maioría «sen ser facciosa» (Constant, 1819). De aquí a necesidade de non perdermos nunca a dupla perspectiva da actitude ilustrada: a primacía da subxectividade e a convicción de que non todo é posible, que sempre haberá territorios inexplorados, preguntas pendentes.

As Luces –a modernidade ilustrada– como actitude: confianza na razón, recoñecemento da crítica como peneira á que non lle pode escapar nin a razón mesma, convicción de que a verdade existe e de que hai valores universais, «actúa de maneira que a máxima da túa vontade poida valer sempre como un principio dunha lexislación universal». A distinción clásica de Kant entre razón e entendemento, entre facultade de pensar –dos fins e das opcións– e facultade de coñecer –dos medios e dos feitos–, é garantía para non perderse nin no universo dogmático da crenza e da irracionalidade nin na mitificación da ciencia e os intentos de convertela en fundamento da moral e da política. O carácter cosmopolita da moral e da política que as Luces defenden, desde o fundamento da liberdade, marca unha actitude decidida de non claudicar ante as pretensións dos que fan dos seus absolutos verdades.

A modernidade saíu do desastre da Segunda Guerra Mundial completamente exhausta. O episodio histórico aberto co proceso revolucionario que culminou na Revolución Francesa quedaba marcado pola experiencia colonial, dúas guerras mundiais, dous totalitarismos e a bomba atómica. E aos poucos foise sinalando como culpable a razón ilustrada. Había razóns para ir buscar a filiación das grandes utopías materialistas –o cosmopolitismo eurocéntrico colonial, o naturalismo nazi e o historicismo comunista– nunha Ilustración que axiña foi prisioneira dunha idea acrítica do progreso e dunha sacralización da razón, convertida nunha nova relixión. Convocada nos momentos de máxima tensión da loita de clases, a razón ilustrada quedou acotío prisioneira dunha batalla inscrita na dinámica da emancipación. Cando o movemento que había de levar á emancipación definitiva da humanidade, convertido no mundo pechado dunha

sinistra burocracia, afundiuse na súa propia impotencia, os discursos da posmodernidade primeiro e da fin da historia despois quixeron proclamar o responso da razón ilustrada.

O destino da modernidade é o que foi, pero antes de que o conformismo posmoderno acabe de encher o escenario de deuses menores, antes de que o multiculturalismo faga triunfar as orixes como criterio determinante da nosa identidade e como fonte primeira da moral, antes de que as relixións ditén o destino da humanidade a través do conflito e a alianza de civilizacións, antes de que os nacionalismos sigan acendendo o mundo coas súas dinámicas de exclusión, antes de que o pensamento sexa un *gadget* máis en oferta no grande apagador universal que é a sociedade global, antes de que os dereitos humanos perdan toda virtualidade convertidos con estrita ideoloxía de conquista, lonxe, polo tanto, do sentido emancipador que os fixo nacer, paréceme urxente reivindicar non a historia da modernidade, senón a actitude ilustrada que tentei describir a partir da resposta de Kant á pregunta de que é a Ilustración. Teño a sensación de que se o proxecto cosmopolita ten sentido hoxe é a partir desta actitude: se algún proxecto intelectual é atractivo hoxe é reler a Ilustración en clave aberta. Que quero dicir con isto? Facendo territorio compartido con todos os que fóra deste espazo que chamamos Occidente manteñen a actitude ilustrada, e buscando a insemninación da tradición ilustrada coas relecturas que desde a mencionada periferia se fagan dela.

A descrición dos inimigos da actitude ilustrada é o mellor xeito de entender por que a necesitamos hoxe. A Ilustración leuse demasiadas veces coa clave simple da confrontación co antigo réxime. Pero a Ilustración non é a revolución. Nin o seu lugar está na batalla de poder que se organiza entre revolución e contrarrevolución. Certamente, todo intento de restaurar prexuízos e privilexios do pasado vai contra o espírito ilustrado. Pero vai tamén a deriva autoritaria da revolución. E vai sobre todo a sacralización da razón, que poderíamos describir usando a imaxe kantiana como fusión de razón e entendemento, ata converter a ciencia en verdade —única verdade— absoluta, que é o enunciado máis anti-científico que se pode pronunciar. Cun efecto ben preciso: a crenza acrítica na redención polo progreso. Paréceme que é fácil estar de acordo en que hoxe a utopía cientifista segue viva. E a tendencia a confundir o instrumento —a tecnoloxía— co obxectivo é grande. A esta lóxica correspóndelle un dos grandes mitos

ideolóxicos do momento: a produtividade como obxectivo social principal no capitalismo global. E nesta vía sitúase un dos perigos máis grandes para as liberdades no momento presente: o que se chamou a biopolítica. O uso das ciencias da vida coa finalidade do poder e a utopía de crear un biomedio, un espazo o máis aséptico posible, que produza cidadáns estandarizados. Ash Amin estudou as transferencias das pautas do racismo na cultura e no fenotipo.

E, obviamente, vai contra a actitude ilustrada calquera intento de supeditar a consciencia individual a unha realidade superior, de carácter transcendental ou inmanente. As regras do xogo social son regras pactadas, susceptibles de crítica e cuestionamento permanente. A incorporación do individuo á experiencia colectiva implica un sistema de dereitos e obrigas que este ha de aceptar na medida en que respecte a súa autonomía. Pero o cidadán non pode ser obrigado a encerrarse dentro dos barrotes da crenza non querida. Durante a modernidade a nación foi un marco polo despregamento da democracia: un espazo de solidariedade compartida. Pero o factor prioritario non é o marco —como pretende o nacionalismo—, senón a autonomía dos cidadáns. E en ningures está escrito que a nación deba ser o ámbito insuperable da comunidade política. Julien Benda, un intelectual hoxe máis ben menosprezado, que no seu día proclamou a «traizón dos clérigos», describe moi graficamente, no seu *Discours à la nation européenne* (*Discurso á nación europea*) o duplo movemento da paixón chamada nacionalismo: polo primeiro movemento, o home busca a comunión cos outros homes: «Estes homes son da mesma raza ca min. Falan a mesma lingua ca min. Teñen os mesmos intereses que eu teño, as mesmas lembranzas, as mesmas esperanzas: Son os meus irmáns». Pero nun segundo movemento agrupa estes homes que lle son parecidos, debuxa un círculo arredor deles e sepáraos dos «que non son irmáns». Polo primeiro movemento abandona o seu egoísmo, polo segundo recupéao, no nome do grupo do que forma parte. Pasamos do eu/non eu ao nós/outros (Benda, 1933). Desde o punto de vista da actitude ilustrada, perdeuse voz: que é o que pasa cada vez que alguén deixa de dicir «eu penso» para dicir «nós pensamos». Nós pensamos non é unha actitude moderna.

E vai tamén contra a actitude ilustrada a negación da verdade, do xuízo moral universal ou do xuízo estético. Que as nosas limitadas capacidades nos obriguem a buscarmos verdades concretas non significa que a verdade non exis-

ta. E moito menos que lles teñamos que conceder o estatuto de verdade ás pautas culturais dunha sociedade determinada, que é o que pretende a redución multiculturalista, que converte a diferenza cultural nun absoluto. Do mesmo xeito que, como explicou André Glucksmann ao longo da súa obra (1991 e 2002), o feito de que sexa imposible poñérmonos de acordo no que é o ben, non quita a obriga de buscarmos as maneiras para defendérmonos do mal. E o mal é o abuso de poder. E o poder é constitutivo do home e das relacións sociais. Precisamente, o sentido esencial da democracia moderna é este: evitar o abuso de poder. «O mal, na civilización, comeza antes que o ben», escribía Víctor Hugo.

A apelación á razón: a razón que nos permite pensar, como nos di Kant, e, polo tanto, definir fins e obxectivos, a razón crítica que non respecta nin ídolos nin ideas recibidas, que resoa pletórica no Voltaire da loita contra a intolerancia, non pode ser cega ante a complexidade da conduta humana. A distinción entre razón e entendemento sitúanos en condicións de poder aceptar a complexidade da economía do desexo dos homes e de que non caíamos na tentación de confundir a realidade con voluntaristas leis da historia ditadas con pretensións científicas. Como moi ben explica Antoine Compagnon, a contribución dos anti-modernos á tradición ilustrada é poñer de manifesto que «a razón é insuficiente en política, porque a acción humana non se funda na razón soa» (Compagnon, 2005). Contra esta realidade estreláronse as teorías sociais de carácter cientifista, empeñadas en crer que os homes sempre nos comportamos racionalmente, entendendo por tal que a súa conduta se conduce por intereses económicos obxectivables. E precisamente por isto a razón ilustrada en acción pode parecer sempre entre escéptica e paradoxal: Voltaire é o seu prototipo. Tivo que cambiar de mundo e de Deus varias veces na súa vida, porque se cadra esta era, finalmente, a súa idea da liberdade.

Como dicía Tocqueville, «o que busca na liberdade outra cousa que ela mesma está feito para servir» (1988). Este é o espírito da actitude Ilustrada que quixen convocar hoxe. Por que? Porque sobre as cinzas da modernidade se construíu un edificio que ten fallos moi serios nos seus alicerces, porque entre a razón económica, a razón tecnolóxica e a razón relixiosa –digo ben, razón relixiosa porque é un uso estratéxico da relixión o que estamos a presenciar– cada vez hai menos espazo para a razón crítica, nunhas sociedades, as do primeiro

mundo, que viven o paradoxo de que case todo se pode dicir, pero case todo queda a beneficio de inventario.

A Ilustración desencantou o mundo e deulle paso á modernidade. A razón crítica é necesaria para desencantar un mundo en que a emancipación desapareceu do horizonte político e a autonomía individual se converteu en individualismo económico, dunha sociedade en tránsito, que mentres busca as chaves do mundo novo, está encallada entre o mito da produtividade e o eterno recurso do transcendental e do étnico, nas relixións e nas patrias. A seguridade converteuse no complemento ideolóxico do proceso de globalización, e é a mellor garantía para ocultar os territorios escuros —o crime e os cartos sempre son os primeiros en globalizarse— e para asegurar a submisión dunha cidadanía que o benestar fixo enormemente neurótica e hipocondríaca. Cumpríndose así un vaticinio de Julien Benda despois da guerra: «Habíase de conservar sempre vivo aos ollos do pobo o espectro da guerra, co fin de mantelo na obediencia». A relixión converteuse, coa compracencia das sociedades secularizadas de Occidente e cunha seria ameaza para o principio de laicidade que informa as sociedades libres, na determinación primeira das nosas identidades, a través da afirmación de discursos como o choque ou a alianza de civilizacións que, diferentes en aparencia, son idénticos no fondo, porque lle recoñecen á relixión o carácter primordial en determinar quen somos, de onde somos e que temos que facer.

Os resultados son evidentes: a idea de verdade pérdese no labirinto das crenzas e das imposicións; a idea de ben convértese en ideoloxía de guerra, nunhas sociedades, temerosas de falaren mal do mal, que parecen insensibilizadas ante o abuso de poder; e a beleza deixou de ser o horizonte da creación artística, demasiado atrapada na dupla espiral do mercado e da acción-reacción política.

Á saída da modernidade aprendemos que non todo era posible. Pero esta norma moral non era nin había de ser unha limitación para o coñecemento. O poder da ciencia e a nova tecnoloxía encolleu o campo do pensamento. Pero volve ser necesario que nos formulemos as preguntas kantianas: Que podo coñecer? Que debo facer? Que podo agardar? Antes de que os cartos, por un lado, e o consolo relixioso, por outro, imponían definitivamente o seu carácter normativo. Amartya Senn definíao cunha idea: cando nos queren afagar din que a India é a reserva espiritual do mundo. É a última volta de porca do Imperialismo (Senn, 2006). Pero, sobre todo, debemos preguntarnos que é o home, que

é a humanidade. Porque parece como se esta idea estivese ameazada por unhas tecnoloxías do corpo e do espírito que poden facer próxima a idea nietzscheana dunha sociedade dividida entre o home e o superhome; porque a figura do terrorismo suicida introduce un fallo ontolóxico na especie, borrando o mínimo denominador común para todo diálogo posible, a vontade de supervivencia das dúas partes; porque a figura do inmigrante ilegal marca unha barreira no dereito de cidadanía; e porque os progresos feitos nas cuestións de xénero e nas reinterpretacións do corpo piden un novo horizonte emancipador, onde a liberdade de pensar se impoña sobre fantasmas ideolóxicos que planan sobre as consciencias.

BIBLIOGRAFÍA

- BENDA, J.: *Discours à la nation européenne*, París, Gallimard, 1933.
- BERSTEIN, R. J.: *The abuse of evil. The corruption of politics and religion since 9/11*, Cambridge UK, Polity Press, 2005. Edición castelá de Katz editores.
- COMPAGNON, A.: *Les antimodernes*, París, Gallimard, 2005.
- CONSTANT, B.: *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, 1819.
- CORM, G.: *La question religieuse au XXI Siècle*, París, Editions la Decouverte, 2006. Edición castelá de Taurus.
- FOUCAULT, M.: «Qu'est-ce que les Lumières?», en *Dits et écrits*, vol. 4, Gallimard, 1994.
- GELLNER, E.: *Language and Solitude*, Cambridge University Press, 1998. Edición castelá na Editorial Síntesis.
- GLUCKSMANN: *LXI Commandement*, París, Flammarion, 1991.
- GLUCKSMANN: *Dostoievski en Manhattan*, París, Robert Lafont, 2002. Edición castelá de Taurus.
- KANT, I.: «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?», pódese ler en catalán en KANT, I.: *Història i política*, edición de Salvi Turró, Barcelona, Edicions 62, 2002.
- LA BOËTIE, E.: *Discours de la servitude volontaire ou Contr'un* [1549], París, Editions Payot, 2002.
- LEFOT, C.: «La croyance en politique. La question de la servitude volontaire», en *Le temps present*, París, Belin, 2007.
- SENN, A.: *Identity and Violence*, Nova York, Norton. 2006. Edición castelá de Katz editores.
- STAROBINSKI, J.: *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Gallimard, 1971.
- TOCQUEVILLE, A.: *L'ancien régime et la révolution* [1856], París, Flammarion, 1988.
- VOLTAIRE: *Tractat sobre a tolerància*, prólogo de Joan Fuster, Barcelona, Edicions 62, 1998.

A TOLERANCIA COMO CATEGORÍA IDEOLÓGICA

Slavoj Žižek

Universidade de Liubliana

A CULTURALIZACIÓN DA POLÍTICA

Por que hoxe en día hai tantos conflitos que se perciben como problemas de intolerancia e non como problemas de desigualdade, explotación ou inxustiza? Por que o remedio que se propón é a tolerancia e non a emancipación, a loita política ou mesmo a loita armada? A resposta inmediata áchase na operación ideolóxica básica do multiculturalista liberal: a «culturalización da política», pola cal as diferenzas políticas –condicionadas pola desigualdade política ou a explotación económica– se naturalizan e se neutralizan ata devir en diferenzas «culturais»; é dicir, diferentes «modos de vida» que constitúen algo dado, algo que non se pode superar; o único que se pode facer é «toleralo». Esta situación esixe unha resposta nas liñas que presenta Walter Benjamin, en *Desde a culturalización da política á politización da cultura*. A causa desta culturalización é a retirada, o fracaso das solucións políticas directas como o Estado do benestar ou diversos proxectos socialistas. A tolerancia é o seu *Ersatz* pospolítico¹.

Foi Samuel Huntington quen propuxo a fórmula desta «culturalización da política» que máis éxito acadou, ao situar a fonte principal dos conflitos de hoxe no «choque de civilizacións», que un está tentado a chamar a doenza de Huntington dos nosos días. Como o expresou Huntington, logo da fin da guerra fría o «pano de aceiro da ideoloxía» fora substituído polo «pano de veludo da cultura»². A negra visión que tiña Huntington do «choque de civilizacións» pode parecer todo o contrario das prometedoras perspectivas da fin da Historia de Francis Fukuyama, imaxinadas baixo o aspecto dunha democracia liberal de escala mundial. Que pode ser máis diferente que esa idea pseudohegeliana da «fin da Historia» de Fukuyama –a fórmula suprema da mellor orde social posible

¹ Neste punto baséome en boa medida en Brown: *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*.

² Véxase Samuel Huntington: *The Clash of Civilizations*, Nova York, Simon and Schuster, 1998.

áchase na democracia liberal capitalista, co cal agora xa non hai cabida para facer máis avances conceptuais; só existen obstáculos empíricos que superar³— que o «choque de civilizacións» de Huntington como a principal loita política do século XXI? O «choque de civilizacións» é a política da fin da Historia.

A oposición básica en que se fundamenta toda a visión liberal é a que existe entre aqueles que están gobernados pola cultura, totalmente determinados pola vida-mundo en que nacen, e aqueles que simplemente «gozan» da súa cultura, que se elevan por riba dela e son libres de escollérenla. Isto lévanos ao seguinte paradoxo: a fonte última da barbarie é a cultura mesma, é o feito de identificarse un directamente cunha cultura particular o que o fai intolerante con outras culturas. Neste punto, a oposición básica establécese entre o colectivo e o individual: a cultura é, por definición, colectiva e particular, provinciana, exclúe outras culturas, mentres que —seguinte paradoxo— é o individuo o que é universal, o lugar onde radica a universalidade, na medida en que ese individuo se libera da súa cultura concreta e se eleva por riba dela. No entanto, como todo individuo ten que particularizarse dalgún xeito, ten que morar nunha vida-mundo concreta, o único modo de saír deste punto morto consiste en dividir o individuo en universal e particular, público e privado —abranguendo «privado» tanto o refuxio da familia como a esfera pública non estatal da sociedade civil: a economía. No liberalismo, a cultura sobrevive, mais privatizada: como modo de vida, como conxunto de crenzas e prácticas, non como rede pública de regras e normas. A cultura, xa que logo, experimenta unha transubstanciación: os mesmos conxuntos de crenzas e prácticas mudan e pasan de ser o poder vinculante do colectivo a constituír unha expresión de idiosincrasias persoais e privadas. Na medida en que a propia cultura é a fonte da barbarie e da intolerancia, a conclusión inevitable é que o único xeito de superar a intolerancia e a violencia consiste en liberar o núcleo do ser do suxeito, a súa esencia universal, da cultura: no seu núcleo, o suxeito ten que ser *kulturlos*⁴. O piar filosófico desta ideoloxía do suxeito liberal universal é o suxeito cartesiano, en especial na súa versión kantiana. Este suxeito enténdese como un ser capaz de saír das súas raíces culturais

³ Francis Fukuyama: *The End of History and the Last Man*, Nova York, Free Press, 2006, (reimpresión).

⁴ Con isto, por certo, dá un novo xiro a infame fórmula de Joseph Goebbels «Cando oio a palabra “cultura”, bóttolle man á pistola...», mais non, por suposto, cando oio a palabra “civilización”».

e sociais concretas e de afirmar a súa total autonomía e universalidade; de feito, a experiencia en que se cimenta a postura de Descartes da dúbida universal é precisamente a experiencia «multicultural» de que a tradición dun non é mellor que o que para nós son as «excéntricas» tradicións dos demais:

A min ensináranme, mesmo na miña época universitaria, que non hai nada imaxinable que sexa tan estraño ou tan pouco crible que non o teña mantido xa algún filósofo, e eu, por outra banda, recoñecín no transcurso das miñas viaxes que aqueles cuxos sentimentos difiren moito dos nosos non son necesariamente, con todo, bárbaros ou salvaxes, senón que poden estar en posesión da razón na mesma medida que nós ou mesmo máis⁵.

Por este motivo, para un filósofo cartesiano, as raíces étnicas, a identidade nacional, etc. simplemente non son unha categoría de verdade, ou, para dicilo cos precisos termos kantianos, cando reflexionamos sobre as nosas raíces étnicas facemos un uso privado da razón, limitado por presuposicións dogmáticas contingentes; é dicir, actuamos como individuos «inmaturos», non como seres humanos libres que moran na dimensión da universalidade da razón. Rara vez se menciona a oposición existente entre Kant e Rorty no tocante a esta distinción do público e do privado, mais non por iso deixa de ser fundamental: ambos distinguen claramente entre eses dous dominios, mais de xeitos opostos. Así, para Rorty, o gran liberal contemporáneo de todos os tempos, o privado é o espazo da nosa idiosincrasia, onde rexen a creatividade e a imaxinación desbocada e as consideracións morais están «case» suspendidas, mentres que o público é o espazo da interacción social, onde debemos obedecer as regras para non lles facermos mal aos demais; noutras palabras, o privado é o espazo da ironía, mentres que o público é o espazo da solidariedade. No entanto, para Kant o espazo público da «sociedade civil mundial» designa o paradoxo da singularidade universal, dun suxeito singular que, grazas a unha especie de cortocircuíto, evitando a mediación do particular, participa directamente no Universal. Isto é o que quere dicir Kant na famosa pasaxe do seu *Que é a Ilustración?*, cando fala do «público» en oposición ao «privado»: «privado» non se refire aos vínculos

⁵ René Descartes: *Discourse on Method*, South Bend, University of Notre Dame Press, 1994, p. 33.

individuais, en contraposición aos comunitarios, senón á propia orde comunitario-institucional daquilo con que un se identifica en particular; o «público», pola súa banda, é a universalidade transnacional do exercicio da nosa razón. O paradoxo da fórmula subxacente «pensa libremente, mais obedece!», que, abofé, presenta unha serie de problemas en si, xa que tamén se basea na distinción entre o nivel «performativo» da autoridade social e o nivel de pensamento libre onde queda suspendida a performatividade, consiste en que un participa na dimensión universal da esfera «pública» precisamente como individuo singular extraído da súa identificación comunitaria substancial, ou mesmo oposto a ela; que non é verdadeiramente universal agás cando é radicalmente singular, nos intersticios das identidades comunitarias. A este respecto, é Kant quen debería entenderse como o crítico de Rorty; na súa visión do espazo público do exercicio libre e sen limitacións da razón, afirma a dimensión da universalidade emancipadora fóra dos confíns da nosa identidade social, da nosa posición dentro da orde do ser social: a dimensión que falta en Rorty.

A UNIVERSALIDADE EFECTIVA

É doado problematizar esta noción liberal de tolerancia e facer palpable a violencia que a sostén. En primeiro lugar, non é verdadeiramente universal, *kulturlos*, carente de cultura. Dado que nas nosas sociedades segue a predominar unha división sexualizada do traballo que lles confire un xiro masculino a categorías liberais básicas –autonomía, actividade pública, competencia– e relega as mulleres á esfera privada da solidariedade familiar, o propio liberalismo, coa súa oposición entre o privado e o público, sévelle de acubillo ao dominio masculino. É máis, só para a cultura capitalista occidental moderna a autonomía e a liberdade individual ocupan un lugar superior á solidariedade colectiva, a conexión, a responsabilidade para cos dependentes, o deber de respectar os costumes da comunidade á que un pertence. O propio liberalismo, xa que logo, dálle prioridade a unha determinada cultura: a cultura occidental moderna. Canto á liberdade de elección, o liberalismo tamén está caracterizado por un forte prexuízo: é intolerante cando non se lles dá liberdade de elección aos individuos doutras culturas –como é evidente en cuestións como a ablación de clítoris, os

matrimonios de menores, o infanticidio, a poligamia e a violación no ámbito familiar. No entanto, o liberalismo pasa por alto a tremenda presión que, por exemplo, obriga ás mulleres da nosa sociedade liberal a sometérense a procedementos como a cirurxía plástica, os implantes estéticos e as inxeccións de Botox para seguiren a ser competitivas no mercado do sexo.

A idea liberal da «libre escolla» sempre acaba atrapada nun punto morto. O suxeito pode optar pola tradición provinciana en que naceu, pero primeiro hai que presentarlle alternativas para el despois ser quen de escoller libremente. Os adolescentes *amish*, pola súa parte, formalmente teñen liberdade de elección, mais as condicións en que se atopan á hora de faceren a escolla determinan que esta non sexa libre. Para gozaren de auténtica liberdade de elección, terían que ser informados axeitadamente de todas as opcións e recibir unha educación sobre elas; mais o único modo de facer isto sería sacalos do seu arraigamento na comunidade *amish* e que se americanizasen. Neste punto tamén se ven as limitacións que padece a actitude liberal oficial con respecto ás musulmá que levan veo. Estas mulleres teñen permiso para leváreno se é por libre escolla e non se trata dunha opción imposta polo seu home ou pola familia; porén, no momento en que unha muller pon o veo para exercer unha escolla individual libre, por exemplo para levar á práctica a súa propia espiritualidade, o significado do veo muda por completo. Xa non é un signo da súa pertenza á comunidade musulmá, senón unha expresión da súa individualidade idiosincrásica. A diferenza é a mesma que a que hai entre un campesiño chinés que come comida chinesa porque na súa vila iso se fai desde tempos inmemoriais, e un cidadán dunha megalópole occidental que decide ir cear a un restaurante chinés por onde vive. Este é o motivo polo cal, nas nosas sociedades seculares baseadas en escollas, as persoas que manteñen unha pertenza relixiosa fundamental se atopan nunha posición subordinada: mesmo se se lles permite mantela, esta crenza «tolérase» por ser a súa escolla ou opinión persoal idiosincrásica, mais no momento en que a presentan publicamente como o que é para eles –por exemplo, unha cuestión de pertenza fundamental– son acusados de «fundamentalismo». O que isto quere dicir é que o «suxeito da libre escolla», no sentido multicultural e «tolerante» occidental, só pode xurdir como consecuencia dun proceso extremadamente violento polo cal é arrincado dunha vida-mundo particular, cortado das súas raíces.

Sempre deberíamos ter en conta o aspecto tremendamente liberador desta violencia grazas á cal experimentamos a continxencia da nosa orixe cultural. Non esquezamos que o liberalismo apareceu en Europa logo da catástrofe da Guerra dos Trinta Anos entre católicos e protestantes, que lle deu resposta a unha urxente pregunta: como poden coexistir persoas que difiren na súa filiación relixiosa? O liberalismo reclamáballes aos cidadáns máis ca unha tolerancia condescendente polas relixións diferentes, máis ca a tolerancia como amaño temporal. Reclamaba que respectásemos outras relixións non malia as nosas conviccións relixiosas máis fondas, senón debido a elas, pois respectar os demais é unha proba de que se teñen verdadeiras crenzas. Esta actitude expresouna co maior acerto Abu Hanifa, o grande intelectual musulmán do século VIII: «A diversidade de opinións na comunidade é unha proba da misericordia Divina»⁶. Só no marco deste espazo ideolóxico pode un experimentar a propia identidade como algo continxente e «construído» de xeito discursivo. En suma, filosoficamente non existe Judith Butler ningunha, nin a súa teoría da enunciación performativa da identidade de xénero, sen o suxeito cartesiano. Independentemente de todas as cousas de que poidamos acusar o multiculturalismo liberal, deberíamos admitir polo menos que é profundamente «antiesencialista»: é o seu bárbaro Outro o que se percibe como existencialista e, polo tanto, falso, pois o fundamentalismo «naturaliza» ou «esencializa» trazos continxentes condicionados historicamente. Para os europeos modernos, as demais civilizacións están atrapadas na súa cultura particular, mentres que eses europeos modernos son flexibles e cambian de presupostos continuamente.

Os críticos «poscoloniais» gustan de subliñar o insensible que é o liberalismo coa súa propia limitación: á hora de defender os dereitos humanos, tende a impoñerlles a outros a súa versión deses dereitos. Porén, a sensibilidade autorreflexiva ante as propias limitacións só pode xurdir contra o pano de fondo das nocións de autonomía e racionalidade promovidas polo liberalismo. Pódese argüír, xaora, que, en certo modo, a situación de Occidente é aínda peor porque nel se esvaece a opresión, se enmascara como libre escolla —«E logo de que te queixas? Fuches ti quen decidíu facelo...». A nosa liberdade de elección, efecti-

⁶ Cita de Ziauddin Sardar e Merryl Wyn Davies: *The No-Nonsense Guide to Islam*, Londres, New Internationalist and Verso Books, 2004, p. 77.

vamente, adoita funcionar como mero xesto formal de consentimento da opresión e a explotación ás que un se ve sometido. Non obstante, neste punto é importante lembrar a lección de Hegel: a forma posúe unha autonomía e unha eficacia propias, de xeito que, cando comparamos unha muller do Terceiro Mundo que se ve na obriga de someterse a unha ablación de clótoris ou que foi prometida en matrimonio cando era unha meniña, cunha muller do Primeiro Mundo que é «libre de escoller» unha dolorosa cirurxía estética, importa a forma da liberdade, pois abre un espazo para a reflexión crítica.

O que é máis: a cara oposta do rexeitamento doutras culturas por intolerantes, bárbaras, etc., é a admisión, demasiado doada, da súa superioridade. Non constitúe un dos *topoi* do liberalismo occidental enxalzar o outro por levar unha vida máis harmoniosa, orgánica, menos competitiva e encamiñada á cooperación, non ao dominio? Vinculada a esta operación hai outra: pechar os ollos á opresión no nome do «respecto» pola cultura do outro. Por poñer o caso máis evidente, o dominio colonial británico na India non constitúe unicamente a historia dun arrogante proceso de civilización, senón tamén a historia dun pacto feito coa vella clase dirixente india, á que se lle permitiu continuar coa súa explotación e a súa opresión dado que este era o seu antigo «modo de vida». Neste punto, mesmo se apela á liberdade de elección, deformándoa: esas persoas escolleron o seu modo de vida, que inclúe queimar as viúvas, e por deplorable e repulsivo que nos pareza debemos respectar a súa escolla.

Así, a crítica poscolonial «radical» do liberalismo segue no habitual nivel marxista de denunciar a falsa universalidade, de amosar como unha postura que se presenta como neutral-universal privilexia, de feito, unha cultura determinada –heterosexual, masculina, cristiá. Máis precisamente, segue ancorada na postura antiesencialista posmoderna oficial, unha especie de versión política da noción foucaultiana do sexo en canto que xerado pola multitude de prácticas da sexualidade: neste punto o «home», o suxeito dos Dereitos Humanos, xérase mediante un conxunto de prácticas políticas que materializan a cidadanía. Os dereitos humanos xorden como falsa universalidade ideolóxica que enmascara e lexitima a política concreta do imperialismo e o dominio, as intervencións militares e o neocolonialismo occidentais. Abonda isto para constituír unha crítica?

A interpretación sintomática marxista pode demostrar, de xeito convincente, o particular contido que lle dá a interpretación ideolóxica burguesa, en concre-

to, á noción de dereitos humanos: os dereitos humanos universais son, efectivamente, os dereitos que teñen os propietarios homes e brancos a faceren libres intercambios mercantís e a explotaren os traballadores e as mulleres, así como a exercerem o dominio político. Porén, identificar ese contido específico que logra facerse coa hexemonía da forma universal só é a metade da historia; a outra metade, fundamental, consiste en formular unha pregunta complementaria moito máis difícil: a do xurdimento da forma mesma de universalidade. Como e en que condicións históricas concretas a propia universalidade abstracta se torna unha «realidade da vida social»? En que condicións os individuos teñen conciencia de si mesmos en canto que suxeitos de dereitos humanos universais? Velaquí o núcleo da análise marxista do fetichismo da produción: nunha sociedade en que predomina o intercambio de produtos, os propios individuos, na súa vida diaria, relaciónanse con eles mesmos e cos obxectos con que se atopan en canto que encarnacións continxentes de nocións abstractas e universais. O que eu son, a miña orixe social ou cultural particular, experimentábase como continxente, xa que o que en última instancia me define é a capacidade abstracta universal de pensar ou traballar, ou ambas as dúas. Todo obxecto que poida satisfacer o meu desexo experimentábase como continxente, xa que o meu desexo se concibe como unha capacidade formal abstracta, indiferente ante a multitude de obxectos concretos que poden satisfacelo, pero que nunca o logran de todo. A noción moderna de profesión implica que eu me experimento a min mesmo como individuo que non «nace» directamente nese rol social, senón que o que eu vou ser depende da interacción entre as circunstancias sociais continxentes e a miña liberdade de escolla. Nese respecto, o individuo contemporáneo ten unha profesión —é electricista, profesor ou camareiro—, mais non ten sentido afirmar que un servo medieval era campesiño de profesión. Sobre esta cuestión, o fundamental, outra vez, é que, en determinadas condicións sociais de intercambio de mercadorías e de economía mundial de mercado, a «abstracción» se torna unha característica directa da vida social actual, inflúe no modo de comportárense individuos particulares e garda relación co seu destino e a súa contorna social. Marx comparte a apreciación de Hegel de que a universalidade se transforma «para si mesma» só na medida en que os individuos xa non identifican de todo o celme do seu ser coa súa situación social particular. Unha circunstancia que iso comporta é que eses mesmos individuos teñen a experiencia

de estaren «dislocados» con respecto a tal situación: a existencia concreta e efectiva da universalidade produce un individuo carente dun lugar axeitado no edificio global. Nunha estrutura social dada, a universalidade transfórmase «para si mesma» só naqueles individuos que carecen dun lugar axeitado nela. Daquela, o modo de aparición dunha universalidade abstracta, o seu nacemento real, produce violencia, pois altera violentamente unha compostura orgánica anterior.

Xa non abonda con alegar a vella cuestión marxista sobre a fenda existente entre a aparencia ideolóxica da forma legal universal e os intereses particulares que efectivamente a sosteñen, como é tan común entre os críticos de esquerdas politicamente correctos. Ten plena validez o contraargumento presentado por teóricos como Claude Lefort⁷ e Jacques Rancière⁸ acerca de que a forma nunca é unha «mera» forma, senón que comporta unha dinámica de seu que deixa pegadas na materialidade da vida social; ao cabo, a «liberdade formal» da burguesía pon en marcha o proceso de reivindicacións e prácticas totalmente «materiais», desde os sindicatos ao feminismo. Con razón Rancière subliña a radical ambigüidade da noción marxista de fenda entre a democracia formal, co seu discurso sobre os dereitos do home e a liberdade política, e a realidade económica da explotación e a dominación. Esta fenda existente entre a «aparencia» de igualdade-liberdade e a realidade social das diferenzas económicas e culturais pódese interpretar no sentido sintomático habitual, é dicir, aseverando que a forma dos dereitos universais, a igualdade, a liberdade e a democracia non é senón unha expresión necesaria, mais ilusoria, do seu contido social concreto, o universo da explotación e a dominación de clase. Pero tamén pode interpretarse no sentido, moito máis subversivo, da existencia dunha tensión na cal a «aparencia» de *égalité* dista moito, precisamente, de ser unha «mera aparencia», posto que en realidade ten un poder de seu que lle permite pór en marcha o proceso de artellar novamente as relacións socioeconómicas reais, «politizándoas» de xeito progresivo: por que non van poder votar tamén as mulleres?, por que non poden ser tamén un asunto de interese político público as condicións laborais?, e outras. Neste punto, un vese tentado de empregar ese antigo termo levistrausiano da «eficacia simbólica»: a aparencia de *égalité* é unha ficción simbólica

⁷ Véxase Claude Lefort: *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, Cambridge, MIT Press, 1986.

⁸ Véxase Jacques Rancière: *Hatred of Democracy*, Londres, Verso Books, 2007.

que, como tal, posúe eficacia real por si. Hai que resistir a escéptica tentación de reducila a unha mera ilusión que oculta unha realidade diferente, pois iso sería caer na trampa da vella hipocrisía stalinista, que se burlaba da liberdade burguesa «meramente formal»; de feito, se era tan meramente formal e non alteraba as auténticas relacións de poder, daquela por que non a permitiu o réxime de Stalin? Por que lle tiña tanto medo?

O momento clave de toda loita teórica, e abofé que tamén de toda loita ética, política e, como demostrou Badiou, mesmo estética, está no ascenso da universalidade para alén da vida-mundo concreta. Hai que inverter o tópico de que todos estamos ancorados irredutiblemente nunha vida-mundo particular e continxente e, así, toda a universalidade se tingue irredutiblemente desa vida-mundo en que está irredutiblemente inserida. O auténtico momento de descubrimento, o avance fundamental, acontece cando unha dimensión propiamente universal estoupa no interior dun contexto particular e se transforma «para si», e se experimenta directamente a súa universalidade. Tal «universalidade para si» non é simplemente externa ao seu contexto específico, nin está por riba del: inscríbese nel. Pertúrbao e aféctao desde dentro e, en consecuencia, a identidade do particular divídese entre o seu aspecto particular e o universal. Sen dúbida Marx xa subliñou que, en realidade, o problema que presentaba Homero non era o de explicar que as raíces da súa épica se achaban nos primeiros tempos da sociedade grega, senón o de dar conta de que, malia que claramente arraigada no seu contexto histórico, puido transcender a súa orixe histórica e falarlles a todas as épocas. Talvez a proba hermenéutica máis elemental da grandeza dunha obra de arte é a súa capacidade de supervivencia cando se arrinca do seu contexto orixinal. No caso da arte verdadeiramente magnífica, todas as épocas a reinventan e a redescobren; por iso hai un Shakespeare romántico e un Shakespeare realista.

Nas óperas de Richard Wagner temos outro exemplo. Nos traballos historicistas recentes téntase extraer o «auténtico significado» contextual de diversos personaxes e temas: o pálido Hagen é en realidade un xudeu que se masturba, a ferida de Amfortas en realidade é sífilis, e demais. Segundo esta argumentación, Wagner estaba a mobilizar códigos históricos que no seu tempo eran coñecidos por todos: cando alguén tropeza, canta en tons agudos soltando *galos* ou fai aceños nerviosos, «todos» sabían daquela que estaban ante un xudeu. Por ese motivo, Mime, de *Sigfrido*, é a caricatura dun xudeu. A doenza que ten na ingua

derivada das relacións mantidas cunha muller «impura», era unha obsesión na segunda metade do século XIX por mor da sífilis, de xeito que todo o mundo tiña claro que Amfortas en realidade collera a sífilis de Kundry.

O primeiro problema que presentan estas interpretacións é que, mesmo de seren correctas, as percepcións que se tiran delas non achegan moito para poder entender a obra de xeito relevante. Abofé que os tópicos historicistas poden facer esvaecer o contacto que temos coa arte. Para captar axeitadamente *Parsifal*, un ha de abstraerse desas trivialidades históricas, decontextualizar a obra, arrincala do contexto en que orixinalmente se insería. Hai máis verdade na estrutura formal de *Parsifal*, que permite diferentes contextualizacións históricas, que no seu contexto orixinal, e foi Nietzsche, o gran crítico de Wagner, o primeiro en realizar unha decontextualización así ao propoñer unha nova figura de Wagner: xa non Wagner o poeta da mitoloxía teutoa, da grandilocuente grandeza heroica, senón o Wagner «miniaturista», o Wagner da feminidade imbuída de histeria, das pasaxes delicadas, da decadencia familiar burguesa.

No mesmo sentido, o propio Nietzsche foi reinventado unha e outra vez ao longo do século XX: desde o Nietzsche protofascista heroico-conservador pasou a ser o Nietzsche francés e logo o Nietzsche dos estudos culturais. Mediante análises históricas convincentes pódese amosar con facilidade que a teoría de Nietzsche se insería na súa experiencia política particular –así, o que desencadeou a súa «revolta dos escravos» foi a Comuna de París–, mais isto en ningún modo contradí o feito de que hai máis verdade no Nietzsche francés «descontextualizado» de Deleuze e Foucault que neste Nietzsche correcto en sentido histórico. O argumento para afirmalo non é simplemente pragmático. Ha de advertirse que non se trata de que a interpretación que Deleuze fai de Nietzsche, malia que historicamente incorrecta, sexa máis produtiva; trátase, polo contrario, de que a tensión que existe entre o marco básico universal do pensamento de Nietzsche e a contextualización histórica concreta desas ideas se inscribe no edificio mesmo do pensamento nietzscheano, forma parte da súa propia identidade, do mesmo xeito que a tensión existente entre a forma universal dos dereitos humanos e o seu «auténtico significado» no momento histórico da súa concepción forma parte da identidade deses dereitos.

Daquela, a hermenéutica marxista oficial, consistente en desenterrar a específica parcialidade da universalidade abstracta, debería complementarse co seu

oposto: co procedemento propiamente hegeliano que desvela a universalidade do que se presenta como unha postura concreta. Paga a pena volver considerar a análise de Marx de como, durante a Revolución Francesa de 1848, o republicano-conservador Partido da Orde funcionou como coalición das dúas pólas monárquicas, os orleanistas e os lexitimistas, no «reino anónimo da República»⁹. Os deputados parlamentarios do Partido da Orde percibían o seu republicanismo como burla: nos debates parlamentarios non deixaban de cometer *lapsus* monárquicos e ridiculizaban a República para que se soubese que o verdadeiro obxectivo do Partido era o de restaurar o Reino. Do que non se decataban era de que eles mesmos estaban enganados con respecto ao impacto social real do seu dominio. O que en verdade estaban a facer era establecer as mesmas condicións da orde republicana burguesa que tanto desprezaban; por exemplo, ao garantiren que a propiedade privada non estaba en perigo. Así que non se trataba simplemente de que fosen monárquicos con máscara republicana, malia que eles se percibisen como tales: eran as súas propias conviccións monárquicas interiores as que constituían unha fachada enganosa que enmascaraba o seu verdadeiro rol social. En suma, lonxe de ser a verdade oculta do seu republicanismo público, o seu sincero sentimento monárquico era o fantasmático punto de apoio do seu verdadeiro republicanismo. Era a fonte da paixón que puñan na súa actividade.

Non é esta a mesma lección que se pode tirar da «astucia da razón» de Hegel? Abofé, a particularidade pode enmascarar a universalidade. A propósito de Nietzsche, G. K. Chesterton escribiu que «negaba o egoísmo simplemente predicándoo»: «Predicar unha cousa é regalala. Primeiro o egoísta chámalle á vida guerra sen cuartel, e logo pon o máximo coidado posible en instruír os seus inimigos nas cuestións bélicas. Predicar o egoísmo é practicar o altruísmo»¹⁰. Aquí, o medio non é a mensaxe; todo o contrario, pois o propio medio que empregamos –a intersubxectividade universal da linguaxe– socava a mensaxe. Polo tanto, non se trata só de que debamos denunciar esa posición de enunciación que constitúe o fundamento do contido universal enunciado –o suxeito masculino, rico e branco que proclama a universalidade dos dereitos humanos–; é moito máis importante sacar á luz a universalidade que cimenta e acaso debilita a reivindicación concreta de tal

⁹ Véxase Karl Marx: «Class Struggles in France», p. 95.

¹⁰ G. K. Chesterton: *Orthodoxy*, San Francisco, Ignatius Press, 1955, p. 38.

suxeito. A este respecto, como indicou Bertrand Russell, o exemplo supremo é o do solipsista que tenta convencer os demais de que en realidade non existe ningún máis ca el. Poderíase aplicar este argumento á tolerancia ou á intolerancia? Talvez non totalmente, malia si existir unha trampa similar na predicación da tolerancia: a de (pre)supor que se dá por presuposta —é dicir, que o suxeito está fondamente «preocupado» polo próximo—, co cal reafirma esa presuposición.

De igual modo, os monárquicos franceses foron vítimas da astucia da razón, cegos ante os intereses —republicano-capitalistas— universais aos que servían na procura dos seus obxectivos monárquicos particulares. Eran como o *valet de chambre* de Hegel, que, como non ve a dimensión universal, non ten heroes. De maneira máis xeral, un capitalista cre que a súa actividade redonda no seu propio beneficio, ignorando que está a servir á expansión da reprodución do capital universal. Non se trata só de que toda universalidade estea acosada por un contido particular que a luxa: é que toda posición concreta está acosada pola súa universalidade implícita, que a vai socavando. O capitalismo non é meramente universal «por si», é universal «para si», xa que constitúe ese tremendo poder corrosivo real que mina todas as vidas-mundos, culturas e tradicións particulares, que os abrangue a todos, que os atrapa no seu vórtice. Non ten sentido facer a pregunta de «esta universalidade é verdadeira ou enmascara intereses particulares?». Esta universalidade é directamente real en canto que universalidade, en canto que forza negativa de mediación e destrución de todo contido particular.

Velaquí o momento da verdade que se dá na reivindicación liberalista da universalidade *kulturlos*: o capitalismo, cuxa ideoloxía é o liberalismo, é certamente universal, xa non está arraigado nunha cultura ou «mundo» específicos. Por iso Badiou afirmou hai pouco que a nosa época «carece de mundo»: porque a universalidade do capitalismo reside en que con «capitalismo» non se designa unha «civilización», un mundo simbólico-cultural concreto, senón unha máquina simbólico-económica verdadeiramente neutral que funciona tanto con valores asiáticos como con outros. Nese sentido, o triunfo mundial de Europa é a súa derrota, o seu autoexterminio. Foi cortado o cordón umbilical que unía o capitalismo con Europa. Neste punto quedan curtos os críticos do eurocentrismo que se esforzan por desenterrar a secreta parcialidade do capitalismo a favor de Europa: o problema do capitalismo non é este, senón que realmente é universal, unha matriz neutral de relacións sociais.

Aplicase a mesma lóxica á loita pola emancipación: aquela cultura que trata desesperadamente de defender a súa identidade ha de reprimir a dimensión universal que permanece activa no seu propio núcleo, ou, noutras palabras, a división que existe entre o particular –a súa identidade– e o universal que a desequilibra desde dentro. Esta é a razón de que fracase o argumento de «déixanos a nosa cultura». No seo de cada cultura concreta, os individuos si que sofren, as mulleres si que protestan cando son obrigadas a sometérense á ablación de clítoris, e estas protestas contra as limitacións provincianas impostas pola propia cultura fórmulanse desde o punto de vista da universalidade, polo que sobre isto non se debería amosar comprensión ningunha. A fórmula da solidariedade revolucionaria non é «toleremos as nosas diferenzas», senón que unha mellor sería a seguinte: malia as nosas diferenzas, podemos identificar o antagonismo básico ou a loita antagonista en que ambos estamos atrapados; así que compartamos a nosa intolerancia e unamos as nosas forzas na mesma loita. Noutras palabras, no combate pola emancipación non son as culturas, na súa identidade, as que xuntan as mans; son os reprimidos, os explotados e os que sofren, as «partes de ningunha parte» de todas as culturas as que se unen nunha loita común.

A Primo Levi preguntábanlle acotío se se consideraba principalmente xudeu ou humano. El adoitaba oscilar entre estas dúas opcións. A solución evidente –a de que, precisamente como xudeu, era humano; é dicir, un é humano, participa dunha humanidade universal, mediante a súa moi particular identificación étnica– non cadra nada; a única resposta consecuente non consiste en dicir que Levi era un humano que resultaba ser xudeu, senón que era humano –participaba «por si» na función universal da humanidade– precisamente porque estaba incómodo coa súa condición de xudeu ou non era quen de identificarse totalmente con ela, e só nesa medida. «Ser xudeu» constituía para el un problema, non un feito, non un refuxio ao que se puidese retirar.

ACHERONTA MOVEBO

A substancia étnica concreta, a nosa vida-mundo, que se resiste á universalidade, está formada por hábitos. E que son os hábitos? Toda orde legal –ou toda

orde dotada de normatividade explícita— ten que basearse nunha complexa rede de regras informais que nos din como nos debemos relacionar con esas normas explícitas, como debemos aplicalas: en que medida temos de tomalas de xeito literal, como e cando se nos permite, ou mesmo se nos solicita, que as pasemos por alto, etc.; e este é o dominio do hábito. Coñecer os hábitos dunha sociedade consiste en coñecer as metarreglas que indican como aplicar as normas explícitas desa sociedade: cando usalas ou non; cando violalas; cando non facer unha escolla que se nos ofrece; cando estamos en realidade obrigados a facer algo, mais temos de finxir que o facemos porque así o decidimos libremente —como no caso do *potlatch*. Lémbrese a cortés «oferta que se fai para que se lle diga que non»: é un «hábito» rexeitala, e quen a acepta mete o zoco vulgarmente. O mesmo é aplicable a un gran número de situacións políticas en que se ofrecen alternativas coa condición de que escollamos a correcta: recórdasenos solemneamente que podemos dicir que non..., mais espérase de nós que rexeitemos esa oferta e digamos que si con entusiasmo. No caso de moitas prohibicións sexuais, a situación é a contraria: un «non» explícito funciona en realidade como a orde implícita «faino, mais con discreción!».

Unha das estratexias dos réximes «totalitarios» consiste en establecer regulamentos legais —leis penais— tan severos que, se se tomasen ao pé da letra, absolutamente todo o mundo sería culpable de algo, e logo absterse de aplicalos na súa integridade. Deste xeito, o réxime pode parecer clemente —«Mirade, se quixermos poderíamos detervos e condenarvos a todos, mais non teñades medo, que somos indulxentes...»— e, así mesmo, exercer a permanente ameaza de aplicarlles un correctivo aos seus súbditos —«Non xoguedes moito con nós, lembra-de que en calquera momento podemos...». Na antiga Iugoslavia existía o infame artigo 133 do Código Penal, que sempre se podía invocar para axuizar escritores e xornalistas: de acordo con el, era delituoso calquera texto que presentase con falsidade os logros da revolución socialista ou que puidese crear tensión e descontento entre o público polo seu modo de abordar temas políticos, sociais ou doutra índole... Esta última categoría, como resulta obvio, non só é infinitamente plástica, senón que tamén se refire, moi convenientemente, a un mesmo: o propio feito de seres acusado polos poderosos non equivale a que «creases tensión e descontento entre o público»? Naqueles anos, acórdome de que lle preguntei a un político esloveno como xustificaba este artigo, ao cal el

simplemente sorriu e, chiscándome o ollo, respondeu: «Ben, é que temos que contar con algunha ferramenta para disciplinarmos a vontade a aqueles que nos amolan...». Esta superposición dunha potencial culpabilización total —calquera cousa que esteas a facer pode, abofé, ser un delito— e a clemencia —o feito de que se che permita vivir a vida en paz non é proba nin consecuencia de que sexas inocente, senón de que os poderosos son clementes e benevolentes e «comprenden as realidades da vida»— é máis unha proba de que os réximes «totalitarios» son, por definición, réximes de clemencia, de tolerancia dos incumprimentos legais, posto que o modo en que enmarcan a vida social, contravindo a lei —subornando, enganando...—, é unha condición necesaria para a supervivencia.

O problema que xurdiu durante os caóticos anos postsoviéticos do mandato de Yeltsin en Rusia pódense situar a este nivel; malia seren coñecidas as normas legais —que eran, en boa medida, as mesmas que coa Unión Soviética—, a fonte de desintegración era o complexo tecido de normas implícitas e non escritas que apuntalaban todo o edificio social. Por exemplo, se na Unión Soviética un quería recibir un mellor tratamento hospitalario, facerse cun piso novo, se tiña unha queixa das autoridades, se o citaban no xulgado, se quería que o fillo entrase nun destacado centro educativo, se o director dunha fábrica precisaba materias primas que os contratistas estatais non entregaban en tempo, etc., todo o mundo sabía o que realmente había que facer, a quen dirixirse, a quen subornar, o que se podía facer e o que non. Logo da caída do poder soviético, un dos aspectos máis frustrantes da existencia diaria da xente corrente radicaba en que estas regras non escritas, en boa medida, esvaeceron: un simplemente non sabía que facer, como reaccionar, que relación manter cos regulamentos legais explícitos, que se podía pasar por alto, onde valían os subornos, etc. Unha das funcións da delincuencia organizada consistía en ofrecer unha especie de legalidade *Ersatz*: se un posuía un pequeno negocio e un cliente lle debía cartos, acudíase ao protector mafioso e este encargábase do problema, dado que o sistema legal do Estado era ineficaz. A estabilización nada co «reinado» de Putin, basicamente, equivale a un restablecemento da transparencia destas normas non escritas: agora, de novo, polo xeral, a xente sabe como actuar e reaccionar na complexa arañeira de interaccións sociais.

Tamén por este motivo, o nivel máis elemental de intercambio simbólico vén representado polos chamados «xestos baleiros», ofertas que se fan para seren

rexeitadas ou que están destinadas a iso mesmo. Foi Brecht quen lle deu unha conmovedora expresión a esta característica nas súas obras de teatro de aprendizaxe, e de xeito exemplar en *Jasager*, na cal se lle pide ao rapaz que concorde libremente co que, en calquera caso, vai ser o seu destino –ser lanzado ao val–; como lle explica o mestre, é costume preguntarlle á vítima se está de acordo coa súa sorte, mais tamén é costume que a vítima diga que si. Pertencer a unha sociedade comporta un punto paradoxal no que a cada un de nós se nos ordena abrazar libremente, por elección propia, o que de todos os xeitos se nos impón –todos debemos amar o noso país e os nosos pais. Este paradoxo de desexar, decidindo libremente, o que en calquera caso é necesario, de finxir, mantendo as aparencias, que hai liberdade de elección aínda que realmente non a haxa, vai en estrita codependencia coa noción de xesto simbólico baleiro –xesto oferta–destinado a ser rexeitado.

E non son semellantes algunhas das nosas convencións cotiás? No Xapón dos nosos días, os traballadores teñen dereito a corenta días de vacacións ao ano; porén espérase deles que non exerzan este dereito en toda a súa extensión –a regra tácita é non usar máis da metade dos días. Así, en *A Prayer for Owen Meany* (Oración por Owen Meany), logo de que o pequeno Owen mate accidentalmente a nai de John, o seu mellor amigo e o narrador, séntese, xaora, sumamente afectado; así que, para dar proba do seu pesar, lle regala a John discretamente a colección completa de fotos en cor de estrelas do béisbol, a súa posesión máis prezada. Mais Dan, o delicado padrasto de John, dille que o axeitado é devolver o galano.

Imaxinemos agora unha situación máis realista: cando, logo de competir ferozmente por un ascenso co meu amigo máis íntimo, gaño eu, o axeitado é ofrecerme a botarme atrás para que el consiga o ascenso, e o axeitado é que el rexeite o meu ofrecemento; así talvez se poida salvar a nosa amizade. O que temos aquí é un intercambio simbólico no seu sentido máis puro: un xesto feito para ser rexeitado. A maxia do intercambio simbólico radica en que, malia que finalmente estamos onde estabamos ao principio, ambas as partes obteñen un claro beneficio no seu pacto de solidariedade. Unha lóxica semellante funciona no proceso de pedir perdón: se firo os sentimentos de alguén cun comentario groseiro, o que debo facer é ofrecerlle unha desculpa sincera, e o que debe facer el é dicir algo así como: «Grazas, moi amable, mais non me ofendiches, xa sabía que

non o dicás en serio, así que non fai falla que te desculpes!». A cuestión é, por suposto, que, malia resultar ao cabo que non é preciso desculparse, un ten que pasar por todo o proceso de pedir perdón: «non fai falla que te desculpes» só se pode dicir logo de que eu efectivamente pida desculpas, de xeito que, aínda que no sentido formal «non pasa nada» e se proclama que a petición de desculpas é innecesaria, algo se gaña ao final do proceso, talvez mesmo se salve a amizade.

O problema, sen dúbida, é o seguinte: que acontece se a persoa a quen se lle fai ese ofrecemento destinado a ser rexeitado efectivamente o acepta? Que ocorre se, despois de ser vencido nesa competición, acepto o ofrecemento do meu amigo de ser ascendido no canto del? Que sucedería se Rusia realmente comezase a actuar como gran potencia? Acontece que unha situación así é, falando claramente, catastrófica: causa a desintegración da aparencia de liberdade de que está revestida a orde social, o cal equivale á desintegración da propia substancia social, á disolución do vínculo social. Neste preciso sentido, as figuras igualitario-revolucionarias, desde Robespierre a John Brown, son, cando menos en potencia, figuras carentes de hábitos: néganse a ter en consideración os hábitos que permiten o funcionamento dunha regra universal. Así, se todos os homes son iguais, todos os homes son iguais e deben ser tratados efectivamente como tales; se os negros tamén son humanos, deberían ser tratados inmediatamente como tales.

A escala menos radical, nos primeiros anos do decenio de 1980, na antiga Iugoslavia houbo un semanario estudantil semidisidente que quixo protestar contra as falsas eleccións «libres» e, consciente das limitacións da consigna «dille a verdade ao poder» —«O problema desta consigna é que pasa por alto o feito de que o poder non vai escoitar e a xente xa sabe a verdade, como deixa claro nas súas brincadeiras»¹¹—, no canto de denunciar directamente a ausencia de liberdade nas eleccións, decidiu tratalas como se realmente fosen libres, como se o resultado realmente non estivese xa decidido. Así, na véspera das eleccións, imprimiron unha edición extra do xornal que levaba un gran titular: «Resultados das últimas eleccións: ¡parece que os comunistas van seguir no poder!». Con esta simple intervención rompeuse o «hábito» non escrito —«todos sabemos» que as eleccións non son libres, simplemente é que non falamos diso en público...—; ao tratar as eleccións como se fosen libres, lembróuselle publicamente á xente a súa falta de liberdade.

¹¹ Moustapha Safouan: *Why Are the Arabs Not Free: the Politics of Writing* (inédito).

Na segunda temporada da serie de televisión *Quita e pon*, Sean recibe a nova de que o verdadeiro pai de Matt, o seu fillo adolescente, é Christian, o seu compañeiro. A súa reacción inicial é un arrebatado de cólera; posteriormente, logo dunha operación para separar dous xemelgos siameses que non conclúe con éxito, volve aceptar a Chris como compañeiro, dando un gran discurso preto da mesa de operacións: «Non te vou perdoar nunca o que fixeches, pero Matt é valioso de máis, o mellor resultado da nosa colaboración, así que non deberiamos perder isto...». Esta obvia mensaxe, demasiado obvia —unha solución moito máis elegante sería que Sean simplemente dixese: «Non te vou perdoar nunca o que fixeches», onde a posición subxectiva do enunciado xa é a de aceptación—amosa como fala un con outra persoa á que xa ten decidido volver aceptar. Daquela, o problema é que Sean di demais. Por que segue? Velaquí a cuestión máis interesante. É que o público estadounidense é estúpido? Non tal. Logo por que? E se, dado que un mero sinal de que novamente hai verdadeira aceptación sería demasiado, intenso de máis, eses tópicos explícitos están aí para atenualo? Como *Quita e pon* é unha serie estadounidense, talvez se poida explicar este exceso pola diferenza que existe entre Europa e os Estados Unidos. En Europa, o baixo dun edificio cóntase como cero, de xeito que o piso que hai enriba del é o «primeiro piso», mentres que nos Estados Unidos o «primeiro piso» está ao nivel da rúa. En resumo, os estadounidenses empezan a contar en un, mentres que os europeos saben que o un xa é un substituto de cero; ou, para dicilo con xiros máis históricos: os europeos son conscientes de que, antes de comezar a contar, ten que haber unha tradición «de base», unha base que xa vén sempre dada e que, como tal, non se pode contar, mentres que nos Estados Unidos, terra que carece de tradición histórica premoderna propiamente dita, falta esa «base». Alí as cousas comezan directamente coa autolexislación da liberdade, bórrase o pasado, trasponse a Europa¹². Por iso, hai que complementar esta falla de base dicindo máis do necesario: Sean non se pode apoiar nunha base simbó-

¹² Talvez esta característica explique outro estraño fenómeno: en «case» todos os hoteis estadounidenses situados en edificios de máis de doce pisos, non hai piso décimo terceiro, para evitar a mala sorte, por suposto; é dicir, saltase directamente do piso doce ao catorce. Para un europeo este procedemento non ten sentido: a quen intentamos enganar? Como se Deus non soubese que o que designamos como piso catorce é en realidade o trece! Os estadounidenses xogan a isto precisamente porque o seu Deus non é máis que unha prolongación do seu *ego* individual e non se percibe en canto verdadeiro fundamento da existencia.

lica que garantiría que Christian captase a mensaxe sen que esta se pronunciase explicitamente.

Os hábitos, xa que logo, son a verdadeira substancia de que está feita a nosa identidade: con eles enunciámos e, en consecuencia, definimos o que realmente somos en canto que seres sociais, o cal acotío contrasta con como percibimos o que somos. Coa súa transparencia mesma, os hábitos constitúen o medio polo que se manifesta a violencia social. Xa en 1937, George Orwell¹³ despregou a ambigüidade da actitude predominante que amosaba a esquerda con respecto á diferenza de clases:

Todos estamos contra as distincións de clase, mais moi poucos queren en serio abolilas. Neste punto atopamos a importante cuestión de que toda opinión revolucionaria tira parte da súa forza da secreta convicción de que non se pode mudar ren [...]. Sempre que non se trate de máis nada que de mellorar a sorte do traballador, todas as persoas decentes están de acordo [...]. Mais, infelizmente, non se chega a ningures simplemente con desexar que rematen as distincións de clase; ou, para dicilo con máis exactitude, si é preciso desexar que rematen, pero ese desexo carece de eficacia a menos que se entenda o que comporta. Ao que hai que enfrontarse é a que abolir as distincións de clase significa abolir unha parte dun mesmo. Aquí estou eu, membro típico da clase media; resúltame doado dicir que quero librarme das distincións de clase, mais case todo o que penso e fago é consecuencia delas [...]. Teño de alterar o meu ser dun xeito tan completo que, ao cabo, mal se me recoñecerá como a mesma persoa.

O que apunta Orwell é que os radicais invocan a necesidade da mudanza revolucionaria como se fose unha especie de prenda supersticiosa destinada a acadar o contrario, é dicir, evitar que esa mudanza se produza realmente; así, a un estudoso de esquerdas de hoxe que critique o imperialismo cultural capitalista, en realidade, horrorízalle a idea de que o seu campo de estudo poida virse abaixo. Porén, esta estratexia ten un límite. As apreciacións de Orwell só son válidas no caso de determinada clase de «burgueses» de esquerdas, porque hai xente de esquerdas que si ten a coraxe que lle dan as súas conviccións, que non quere só unha «revolución sen revolución», como o expresou Robespierre –os xacobinos e

¹³ Véxase George Orwell: *The Road to Wigan Pier*, (1937).

os bolxeviques, entre outros... O punto de partida destes revolucionarios xenuí-nos pode ser a mesma posición dos «burgueses» de esquerda; o que acontece é que, en plena pose pseudorradical para a galería, se enredan no seu propio xogo e están dispostos a cuestionaren a súa postura subxectiva. Resulta difícil imaxinar un exemplo político máis mordaz que teña o peso da distinción lacaniana entre o «suxeito do enunciado» e o «suxeito da enunciación»: primeiro, en sentido negativo, empézase por querer «cambiar o mundo» sen pór en perigo a postura subxectiva desde a que se está disposto a facer realidade ese cambio; logo, coa «negación da negación», o suxeito que promulga a mudanza está disposto a pagar o prezo subxectivo por ela, a cambiarse a si mesmo ou, para citar a bela fórmula de Gandhi, a ser el mesmo a mudanza que quere ver no mundo. Por iso Orwell ten claro que, no noso decorrer cotián ideolóxico, mantemos predominantemente unha actitude de distancia irónica con respecto ás nosas verdadeiras crenzas:

O «intelectual» medio ten unhas opinións esquerdistas que son basicamente espurias; por pura imitación apupa cousas en que, de feito, cre. Por poñer un exemplo entre moitos, tomemos o código de honra da escola pública, coa súa «mentalidade de equipo» e o «Non lle batas a un home cando está caído», e todas as demais parvadas que tan familiares nos resultan. Quen non se riu delas algunha vez? Que persoa que se chame a si mesma «intelectual» non ousaría rirse delas? Mais a cousa cambia un pouco cando nos topamos con alguén que se ri desde fóra, igual que pasamos a vida meténdonos con Inglaterra pero nos enfurecemos cando oímos un estranxeiro que di exactamente iso [...]. Non é ata coñecermos unha persoa dunha cultura distinta da nosa cando comezamos a nos decatar de cales son en realidade as nosas propias crenzas.

Esta verdadeira identidade ideolóxica non ten nada de «interior»: as miñas crenzas máis íntimas están todas «aí fóra», encarnadas en prácticas que chegan ata a materialidade inmediata do meu corpo.

As miñas nocións —do ben e do mal, do agradable e desagradable, do chistoso e do serio, da fealdade e da beleza— son esencialmente nocións de clase media; os meus gustos en literatura, gastronomía e vestuario, o meu sentido da honra, os meus modais na mesa, os xiros que emprego ao falar, o meu acento, mesmo os movementos característicos do meu corpo [...]

Definitivamente habería que engadirlle a esta serie o olfacto: talvez a diferenza fundamental que separa a clase baixa popular e a clase media se refira ao xeito de relacionárense cos olores. Para a clase media, as clases baixas cheiran, os seus membros non se lavan con regularidade; ou, para citarmos a proverbial resposta dun parisiense de clase media á pregunta de por que no metro prefería ir nos vagóns de primeira: «Non tería problema en ir cos traballadores en segunda, pero é que cheiran!». Isto lévanos a unha das posibles definicións do que quere dicir semellante nos nosos días: o noso semellante é aquel que, por definición, cheira. Por iso hoxe son fundamentais os desodorizantes e xabóns, porque fan que os veciños sexan cando menos minimamente tolerables: estou disposto a amar o meu semellante... sempre que non cheire moi mal. Segundo un informe recente, os científicos dun laboratorio de Venezuela engadíronlle outro elemento a esta serie: mediante manipulacións xenéticas, lograron cultivar fabas que, cando se comen, non producen eses gases fedorentos que tan embarazosos resultan en ambientes sociais! E así, despois do café descafeinado, os pasteis sen graxa, a cola *light* e a cervexa sen alcol, agora temos fabas que non producen gases¹⁴. Lacan complementou a lista de Freud de obxectos parciais –peitos, feces, pene– con outros dous: a voz e mais a mirada. Talvez habería que sumarlle outro obxecto a esta serie: o olfacto.

Deste xeito chegamos ao «corazón da escuridade» dos hábitos. Lémbrense os numerosos casos de pedofilia que lle afectan á Igrexa católica: cando os seus representantes insisten en que estes casos, por moi deplorables que sexan, constitúen un problema interno da Igrexa e se mostran remisos a colaborar coa policía nas súas investigacións, en certo modo teñen razón. A pedofilia dos sacerdotes católicos non é algo que lles concirna meramente a aquelas persoas que, por motivos accidentais da súa historia privada, sen relación ningunha coa Igrexa como institución, resulta que escolleron a profesión do sacerdocio; trátase dun fenómeno que lle concirne á Igrexa católica como tal, que se inscribe no propio funcionamento desta en canto que institución socio-simbólica. Non lle afecta ao inconsciente «privado» dos individuos, senón ao «inconsciente» da institución mesma: non é unha cousa que ocorre porque esta institución, para sobrevivir,

¹⁴ Aínda que, mesmo neste punto, o benévolo Estado do benestar se esforza por equilibrar a molestia que supón o veciño fedorento e os aspectos sanitarios: hai un par de anos, o Ministerio de Saúde holandés aconselloulles aos cidadáns botaren fóra os gases polo menos quince veces ao día, a fin de evitaren que o corpo se vise sometido a tensións e presións para a saúde.

teña que axeitarse ás realidades patolóxicas da vida libidinosa, senón algo que a propia institución necesita para reproducirse. Ben podemos imaxinar un sacerdote «hetero», non pedófilo, que, logo de anos de servizo, se implica na pedofilia porque a mesma lóxica da institución o seduce nese sentido. Ese inconsciente institucional designa a cara escura, obscena e negada que, precisamente por ser negada, constitúe o piar en que se apoia esa institución pública. No exército, esa cara escura comprende os obscenos rituais sexualizados de eliminación dun superior e demais, que apuntalan a solidariedade do grupo. Noutras palabras, non se trata simplemente de que, por razóns de conformismo, a Igrexa trate de silenciar os embarazosos escándalos de pedofilia; é que, ao defenderse, a Igrexa defende o seu obsceno segredo máis íntimo. O que isto significa é que identificarse con esta cara secreta é un compoñente clave da propia identidade dun sacerdote cristián: se un deles denuncia en serio, non só con retórica, estes escándalos, ao facer tal exclúese da comunidade eclesiástica, xa non é «un de nós», exactamente igual que se, no decenio de 1920, un cidadán dunha vila do Sur dos Estados Unidos denunciaba o Ku Klux Klan á policía, excluíase a si mesmo desa comunidade; é dicir, traizoaba a solidariedade comunitaria fundamental. En consecuencia, a resposta que habería que dar ante a reticencia da Igrexa non debería ser simplemente a de que estamos a falar de casos de delitos e que, se a Igrexa non participa plenamente na investigación, é cómplice dese feito; o que é máis, a Igrexa como tal, como institución, debería ser investigada por como crea sistematicamente as condicións para que eses delitos se produzan.

É esta escandalosa cara oculta dos hábitos o que resulta realmente difícil de cambiar; por iso o lema de toda revolución radical é o mesmo que a cita de Virxilio que Freud escolleu como epígrafe de *A interpretación dos soños: Acheronta movebo*, atrévete a mover o que está soterrado! Así, *Humoresca*, probablemente a obra mestra de Robert Schumann para piano, debe interpretarse no contexto da gradual ausencia de voz nas súas cancións: non é unha mera peza para piano, senón unha canción sen frase vocal, na que a frase vocal se ve reducida ao silencio, de xeito que o único que en realidade oímos é o acompañamento de piano. Así se debería interpretar a famosa «voz interior / *innere Stimme*» engadida por Schumann, na partitura escrita, como terceira frase entre as dúas do piano, máis aguda e máis grave respectivamente: como frase melódica vocal que segue a ser unha «voz interior» non vocalizada, unha serie de variacións sen tema, un acom-

pañamento sen frase melódica principal, que existe unicamente como *Augenmusik*, música só para os ollos, en forma de notas escritas. Esta melodía ausente hase reconstruír tendo en conta que o primeiro e o terceiro niveis, as frases de piano para a man dereita e a esquerda, non están directamente relacionados; é dicir, a súa relación non é de reflexo inmediato, senón que, para explicar a súa mutua conexión, un se ve obrigado a (re)construír un terceiro nivel, «virtual» e intermedio, unha frase melódica, que, por razóns estruturais, non se pode interpretar. A súa condición é a dun real-imposible que só pode existir en forma de escritura; noutras palabras, a súa presenza física aniquilaría as dúas frases melódicas que efectivamente oímos na realidade, como non «están a bater nun neno», no cal a escena fantástica intermedia nunca era unha escena consciente e tiña que reconstruírse en canto que elo perdido entre a primeira escena e a última.

Schumann leva este procedemento da melodía ausente ata unha autorreferencia aparentemente absurda cando, nunha parte posterior do mesmo fragmento da *Humoresca*, repite as mesmas dúas frases melódicas que efectivamente se interpretan, mais desta vez a partitura non contén unha terceira frase melódica ausente, unha voz interior; o que está ausente aquí é a melodía ausente, é dicir, a ausencia mesma. Como temos que interpretar estas notas cando, no plano do que en efecto hai que tocar, repiten exactamente as notas anteriores? As notas que si se tocan están privadas unicamente do que non está aí, da súa falla constitutiva, ou, para referirmonos á Biblia, fáltalles mesmo o que nunca tiveron. Por iso, un pianista de verdade ten que dispor do *savoir faire* necesario para interpretar as notas existentes, as notas positivas, de tal modo que un sexa quen de discernir o eco das notas virtuais «silandeiras» e non tocadas que as acompañan, ou a ausencia delas.

E logo non é así como funciona a ideoloxía? O texto, ou a práctica, ideolóxico explícito está sostido pola serie «non interpretada» de escandalosos complementos do *superego*. No Socialismo que Existe de Verdade, a ideoloxía explícita da democracia socialista estaba apuntalada por un conxunto de inmorais mandatos e prohibicións implícitos, tácitos, que lle aprendían ao suxeito a non tomar en serio determinadas normas explícitas e a aplicar unha serie de prohibicións non recoñecidas publicamente. Unha das estratexias da disidencia nos últimos anos do socialismo foi precisamente a de tomar a ideoloxía imperante moito máis en serio e dun modo moito máis literal do que esta se tomaba a si mesma,

e a disidencia fíxoos pasando por alto a sombra virtual e non escrita desa ideoloxía: «Queres que practiquemos a democracia socialista? Vale, pois alá imos!». E, cando nos *apparatchiks* do Partido se captaban indicios desesperados de que non era así como funcionaban as cousas, simplemente non había que prestarlles atención... Isto é o que significa *acheronta movebo* en canto que práctica da crítica da ideoloxía: non alterar directamente o texto explícito da lei, senón, polo contrario, intervir no seu escandaloso suplemento virtual. Lémbrese a relación que existe cos homosexuais nunha comunidade de soldados, que funciona en dous niveis claramente diferenciados: a homosexualidade explícita é branco de brutais ataques, déixase á marxe a aqueles que se identifican como homosexuais, bátese neles todas as noites, etc.; porén, esta explícita aversión cara aos homosexuais vese acompañada por un conxunto excesivo de redes implícitas de indirectas á homosexualidade, brincadeiras privadas, prácticas obscenas, etc. Daquela, ao intervir dun xeito verdadeiramente radical na aversión militar polos homosexuais non habería que centrarse sobre todo na represión explícita da homosexualidade; polo contrario, habería que «mover o que está soterrado», alterar as prácticas homosexuais implícitas que lle serven de apoio á aversión explícita.

É esta escandalosa parte clandestina a que nos permite abordar doutra maneira o fenómeno de Abu Ghraib. Aínda se lembra alguén do desgraciado Muhammad Saeed al-Sahhaf, o ministro de Información de Saddam que, nas súas roldas de prensa diarias, negaba con heroísmo mesmo os feitos máis evidentes e se cinguía á liña iraquí? Que, cando os tanques estadounidenses estaban só a uns centos de metros do seu despacho, seguía a afirmar que as imaxes dos tanques nas rúas de Bagdad que amosaba a televisión estadounidense non eran máis que efectos especiais de Hollywood? Porén, dunha vez si deu cunha estraña verdade: cando, ao se enfrontar ás afirmacións de que o exército estadounidense xa tiña o control dalgunhas zonas de Bagdad, retrucou con brusquidade: «Non teñen o control de nada, se nin sequera se controlan a si mesmos!». Cando saíu á luz a escandalosa nova das cousas tan peculiares que pasaban no cárcere de Abu Ghraib, en Bagdad, albiscamos esta mesma dimensión que os estadounidenses non controlan no seu interior.

Como reacción ás fotografías en que se vían prisioneiros iraquís torturados e humillados polos soldados estadounidenses, e que se fixeron públicas a finais de abril de 2004, George Bush, como era de esperar, subliñou que os actos dos sol-

dados constituían delitos illados que non reflectían aquilo que os Estados Unidos defenden e polo que loitan, os valores da democracia, a liberdade e a dignidade persoal. E, en efecto, o feito mesmo de que o caso se convertese nun escándalo público que puxo o Goberno estadounidense á defensiva foi por si mesmo un sinal positivo; nun verdadeiro réxime «totalitario», simplemente se botaría terra sobre o caso. Do mesmo xeito, non esquezamos que o feito mesmo de que as forzas estadounidenses non atopasen armas de destrución masiva é un sinal positivo: unha verdadeira potencia «totalitaria» faría o que adoitan facer os *polis*, que é chantar alí droga e logo «descubrir» as probas do delito.

Con todo, existen algúns trazos desacougantes que complican ese sinxelo panorama. A principal característica que salta á vista é o contraste existente entre o modo «habitual» de torturar os prisioneiros no anterior réxime de Saddam e as torturas aplicadas polo exército estadounidense. Baixo o réxime anterior, púñase o acento en inflixir directamente unha dor brutal, mentres que os soldados dos Estados Unidos se centraban na humillación psicolóxica. Usar unha cámara para deixar constancia da humillación, sacando os autores na imaxe, cun sorriso estúpido na cara e situados preto dos corpos nus e retortos dos prisioneiros, é parte integral do proceso, en marcado contraste co segredo que rodeaba as torturas de Saddam. Cando vin a famosa foto dun prisioneiro espido que tiña a cabeza tapada cunha carapucha negra e cables eléctricos aplicados ás extremidades, de pé enriba dunha cadeira nunha ridícula pose teatral, a miña reacción inicial foi a de pensar que se trataba dunha imaxe dalgún dos últimos espectáculos artísticos do Lower Manhattan. A postura e a vestimenta dos prisioneiros suxiren unha representación teatral, unha sorte de *tableau vivant*, que non pode senón traernos á mente todo o abano de artes interpretativas estadounidenses e o «teatro da crueldade», as fotografías de Mapplethorpe, as estrañas escenas das películas de David Lynch...

E é este trazo o que nos leva ao celme da cuestión: para calquera persoa que estivese familiarizada coa realidade do modo de vida estadounidense, as fotos evocaban inmediatamente a espantosa cara oculta da cultura popular do país; por exemplo, os rituais iniciáticos de tortura e humillación polos que hai que pasar para ser aceptado nunha comunidade pechada. E logo na prensa estadounidense non vemos fotografías semellantes a intervalos regulares, cando sae á luz un escándalo acontecido nunha unidade do exército ou nun campus universita-

rio, onde o ritual iniciático se lles foi da man e algún soldado ou estudante foi ferido nunha medida superior á considerada tolerable, obrigado a adoptar unha posición humillante, a realizar xestos degradantes, como penetrar na súa propia abertura anal cunha botella de cervexa diante dos compañeiros, a sufrir que o piquen con agullas, etc.? E, por certo, dado que o propio Bush é membro da Skull and Bones, a sociedade secreta máis exclusiva do campus de Yale, sería interesante saber a que rituais tivo que someterse para ser aceptado.

Existe, por suposto, unha diferenza obvia, que radica en que, no caso deses rituais iniciáticos —como dá fe o seu propio nome—, un se somete a eles porque así o elixiu libremente, sendo plenamente consciente do que debe esperar deles e tendo en mente o claro obxectivo da recompensa que agarda por el, ser aceptado no círculo interno e, por último, mais non por iso menos importante, que lle permitan realizarlles os mesmos rituais aos membros novos; mentres que en Abu Ghraib, os rituais non eran o prezo que tiñan que pagar os prisioneiros para seren aceptados como «un de nós», senón, polo contrario, a marca mesma da súa exclusión. Porén, non atopamos na «liberdade de elección» daqueles que se someten aos humillantes rituais de iniciación un caso exemplar de falsa liberdade de elección, nun sentido semellante ao da liberdade que ten o traballador para vender a súa forza laboral? O que é aínda peor, chegados a este punto habería que lembrar un dos rituais máis noxentos da violencia contra os negros do vello sur estadounidense: un negro é acantoadado por matóns brancos que despois o obrigan a realizar un xesto agresivo —«Cúspeme na cara, neno!»; «Di que son un merdeiro!»...—, o cal ten como obxecto xustificar a malleira ou o linchamento que vén a seguir. É máis, tamén está o exemplo definitivo de cinismo da mensaxe que se transmite ao aplicarlles aos prisioneiros árabes o ritual iniciático propiamente estadounidense: queres ser un de nós? Vale, pois proba un pouco do núcleo mesmo do noso modo de vida.

Lémbrese a película de Rob Reiner *Algúns homes bos*, drama sobre un tribunal militar no que se xulga a dous marines estadounidenses acusados de asasinar outro dos soldados; o fiscal militar afirma que ese acto constituíu un asasinato deliberado, mentres que a defensa —formada por Tom Cruise e Demi Moore, como ían fracasar?— consegue demostrar que os acusados seguiran o chamado «Código Vermello», a regra non escrita dunha comunidade militar, que autoriza as malleiras nocturnas clandestinas daquel soldado que viole as normas éticas dos

Marines. Ese código aproba un acto de transgresión, é «ilegal», mais, así mesmo, reafirma a cohesión do grupo. Ten que ficar baixo o amparo da noite, non recoñecido, inefable; en público, todos finxen non saber nada del, ou mesmo negan efectivamente que exista, e o punto culminante do filme é, como era de esperar, a explosión de rabia de Jack Nicholson, o oficial que ordenara a malleira nocturna: ese estoupar en público constitúe, por suposto, o momento da súa caída.

Mesmo atentando contra as regras comunitarias explícitas, este código representa o «espírito de comunidade» en toda a súa pureza ao exercer a maior presión para que os individuos poñan en práctica a identificación co grupo. A diferenza do que acontece coa lei explícita escrita, un código do *superego* tan escandaloso é esencialmente verbal. Mentres que a lei explícita se apoia no pai morto en canto autoridade simbólica, o «Nome do Pai», o código non escrito susténtase no suplemento espectral do «Nome do Pai»: a espantosa pantasma do «pai primordial» freudiano¹⁵. Aí reside a lección que se tira do *Apocalypse Now* de Coppola: na figura de Kurtz, ese «pai primordial» –o inmoral pai-gozo non subordinado a lei simbólica ningunha, o amo total que ousa enfrontarse cara a cara co real do gozo aterrador– preséntase non como resto dun pasado de barbarie, senón como o resultado necesario do propio poder do Occidente moderno. Kurtz era un soldado perfecto; como tal, ao sobreidentificarse co sistema do poder militar, converteuse no exceso que o sistema ten que eliminar. O horizonte último de *Apocalypse Now* é esta apreciación de como o poder xera o seu propio exceso, que ha de aniquilar mediante unha operación que ten que imitar aquilo contra o que loita, así, a misión de matar a Kurtz que se lle asigna a Willard non existe para efectos oficiais, «nunca aconteceu», como sinala o xeneral que informa a Willard. Dese xeito penetramos no dominio das operacións secretas, do que fai o poder sen nunca o admitir. Isto é o que non captou Christopher Hitchens cando escribiu:

Unha de dúas, por necesidade: ou ben estes matóns actuaban baixo a autoridade doutra persoa, caso no cal existe unha camada de individuos situados nun nivel entre medio e alto que cren que non teñen a obriga de acataren as leis, códigos e regulamentos; ou ben actuaban baixo a súa propia autoridade e, neste caso, sobre o terreo son o equivalente

¹⁵ Para consultar un estudo máis detallado sobre este tema, véxase o capítulo 3 de Slavoj Žižek: *The Metastases of Enjoyment*, Londres, Verso Books, 1995.

de amotinados, desertores ou traidores. Por iso un pregunta a si mesmo con nostalgia se os procedementos da xustiza militar non conteñen disposición ningunha segundo a cal hai que levalos fóra e pegarlles un tiro¹⁶.

O problema é que as torturas de Abu Ghraib non foron ningunha destas dúas posibilidades: malia non poderen ser reducidas a meros actos de maldade dalgúns soldados illados, tampouco se ordenou directamente, por suposto, que se levasen a cabo, senón que derivaron a súa lexitimación dunha particular versión das inmorais regras do «Código Vermello». Afirmar que estes, «sobre o terreo», foron actos de «amotinados, desertores ou traidores» é tan disparatado como dicir que os linchamentos do Ku Klux Klan foron accións efectuadas polos traidores da civilización católica occidental e non un arrebatado da espantosa cara oculta desta, ou que os abusos a nenos cometidos por sacerdotes católicos son actos de traidores do catolicismo.

Abu Ghraib non constituíu simplemente un caso de arrogancia estadounidense cun pobo do Terceiro Mundo: ao seren sometidos a esas humillantes torturas, os prisioneiros iraquís foron, de feito, iniciados á cultura estadounidense, probaron un pouco da inmoralidade da súa cara oculta, que constitúe o suplemento necesario dos valores públicos de dignidade persoal, democracia e liberdade. Por iso Bush estaba enganado: o que captamos cando vemos na pantalla ou na primeira páxina do periódico as fotografías dos humillados prisioneiros iraquís é precisamente unha apreciación directa dos «valores estadounidenses», do núcleo mesmo do gozo inmoral que constitúe o piar do modo de vida do país. Deste xeito, as fotografías puxeron na perspectiva adecuada a famosa tese de Samuel Huntington sobre o actual «choque de civilizacións»: o que se produce entre a civilización árabe e a estadounidense non é un choque entre a barbarie e o respecto pola dignidade humana, senón entre a brutal tortura anónima e a tortura como espectáculo nos medios de comunicación, no cal o corpo das vítimas representa o pano de fondo sobre o que se sitúa a face «de inocente estadounidense» dos propios torturadores, a sorriren estupidamente. Así mesmo, aquí temos unha proba de que, para parafrasear a Walter Benjamin, todo choque de civilizacións é o choque das barbaries subxacentes.

¹⁶ C. Hitchens: «Prison Mutiny», dispoñible en liña (publicado o 4 de maio de 2004).

**A OBRA DE ARTE NA ERA DA
«PEROGRULLADA»
INCESANTE [*A REPENDRE
DEPUIS LE DEBUT*]**

Fernando Castro Flórez
Universidad Autónoma de Madrid

«A semejanza de los medios de comunicación que, para satisfacer las mediciones de audiencia, sólo vehiculizan la obscenidad o el espanto, el nihilismo contemporáneo revela el drama de una estética de la desaparición que ya no sólo concierne al dominio de la representación (política, artística...), sino al conjunto de nuestra visión del mundo» (Virilio, 2001, p. 64).

ESTÉTICA DO VOYEURISMO

Estamos entrando, na arte actual, no que denominarei unha completa literalidade, onde non se dispensa nada. Refírome a ese tipo de narrativa en que cando se nomea un accidente hai que pasar, inmediatamente, á fenomenoloxía das vísceras, achegar a mirada ata que sintamos a extrema repugnancia; cando de caspa se trata teremos que soportar a urxencia de quitar a que se nos acumula na chaqueta e, por suposto, se apa rece, en calquera das súas formas, o desexo, en plena «sexualización da arte» haberá que contar coa obscenidade como o que nos corresponde. «Poner nuestra mirada al desnudo, ése –afirma Roland Barthes– es el efecto de la literalidad». Cando a contracultura é, meramente, testemuñal –ou mala dixestión, sarcasmo vandálico no hackerismo– e a neveira museística conxelou todo aquilo, en aparencia, que se lle opoñía, semella como se fose preciso deslizarse cara a un realismo problemático –onde se mestura o socioloxismo coas formulacións case hexemónicas do abxecto–, máis que nas pautas do rococó subvertido que estableceran as «instalacións»; hoxe por hoxe, materia prima da rutina estética, nun despregamento descoñecido das tácticas de reciclaxe (Baudrillard, 1997, p. 15)¹. Sería tedioso reiterar que a escatoloxía é o noso destino, precisamente cando o hixienismo político, a profilaxe sexual e a lobotomización da crítica converteron o minimalismo en esqueleto da canoni-

¹ A reciclaxe de cousas dispersas e residuais ten na estética do *collage* un fundamento histórico-artístico de enorme relevancia. «El deseo de recomponer lo despedazado predomina sobre cualquier otro en la técnica del *collage*. El verbo “zusammenfügen”, que señala en Benjamin la dimensión soteriológica de la forma de exposición de las ideas, puede ser traducido justamente por este verbo griego: *kollao*, el acto de pegar o soldar lo diverso, lo desligado, lo destrozado. [...] el *collage* es en el arte moderno la forma simbólica de lo catastrófico» (Cuesta Abad, 2004, p. 77).

zación. O *Gestell*² é chasis, bastidor ou, en descrición máis axustada á nosa sensibilidade, escaparate en que volver «localizar» a nosa tendencia para converter en fetiches mesmo aquilo que está desmaterializado.

Hai un evidente culto ao voyeurismo e a estética da espontaneidade populista, eses retallos de vida, reducidos ao ridículo; rodéanos o desexo imperialista de velo todo, a obriga mediática de atopar «testemuños arrepiantes», aínda que propiamente teñan que crealos. Hai unha simulación constante de proximidade, é dicir, consumamos a impostura da inmediatez, pero talvez iso é o que nos permite tomar conciencia de que, finalmente, a paixón polo real supón unha entrega ao espectacularizado. No canto de falar de clausura da representación é preciso comprender que se impuxo unha arte terminal³. O control xa é unha forma do medio, o horizonte foi substituído por unha multitude de escaparates catódicos; aquel Estado policial que Foucault analizara case clinicamente mudou. O temor ao Grande Irmán está abismado na acumulación de infinitas secuencias, unha parálise que é consecuencia da hiperactividade ou, en realidade, resultado dun permanecer adurmiñado ante as pantallas, escoitando todos os teléfonos, recollendo todas as pegadas: «después de las antiguas resistencias al control –advirte Jean Baudrillard–, vemos llegar las nuevas resistencias a la información forzada, a la hipercodificación de las relaciones a través de la información y la comunicación». Se a narrativa porno obriga a torsións e curvaturas inverosímiles para mostrar o que todo o mundo sabe que está aí, o estrataxema estético-artística ten, infectado de literalismo, que mostralo todo en primeiro plano, cun forte compoñente de patetismo, para evitar ser acusado de sublimación.

² «Mediante el guión [Ge-Stell], Heidegger pretende que nos fijemos en el sentido del verbo “stellen” incluido en la palabra, que significa “poner”, “colocar”. Por otra parte, el prefijo “Ge-”, tiene en alemán el sentido de un conjunto, de un colectivo (como es el caso de “Ge-birge”, “Ge-brüder”, etc.). Estos son los dos sentidos que hemos querido rescatar con el termino “com-posición”. El propio Heidegger dice en “El camino al lenguaje” (incluido en la obra *En camino al lenguaje*), que “Ge-stell” es “la unidad de los distintos modos de la puesta en posición» (Heidegger, 1988, traducción de Arturo Leyte e Helena Cortes, nota 5, p. 83).

³ «Un ARTE TERMINAL donde el objeto mismo restituye la opacidad de la lejanía, la ceguera de la velocidad de las que la liberación de los medios había pretendido desembarazar a nuestra visión del mundo» (Virilio, 1996, p. 75).

TODO A CEN [O DEREITO Á «SÍNDROME»]

«*El desierto crece*. Lo salvaje –escribe Félix Duque– está ya en el interior. Pero también, y en el mismo respecto, como una contradicción viva, somos sedentarios, porque ya da igual dónde vayamos. Todo va siendo preparado para que en todas partes nos “sentamos en casa”, esto es: desahuciados. Baste recordar al respecto el *slogan* de una conocida agencia de viajes alemana: “Déjenos que programemos sus vacaciones”» (Duque, 1995, p. 126-127). Estamos afectados pola síndrome de Babel específica do noso Multiverso⁴, aínda que facilmente tras unha viaxe programada, na que hai que ver o que é preciso ver, podemos caer no que, vagamente, se chama síndrome de Estocolmo, é dicir, a familiaridade cos guías-verdugos e mesmo o retorno pracenteiro á tortura turística como única forma de afrontar o tempo morto. Temos que marchar da casa, custe o que custe, aínda que finalmente o destino sexa, sinxelamente, lamentable, un cortello en que se consuma unha estafa. Porque, en última instancia, os suxeitos son conscientes do carácter inhóspito da cidade cainita⁵. Ese primeiro home, que miticamente amuralla o territorio e cimenta o espazo habitable, é un delirante, alguén que se desvía do suco. Non é raro que atopemos refuxio, precarios cheos de medo, no búnker, sobre todo cando se estende a sospeita de que talvez unha casa, malia o lume resgardado na memoria, non foi nunca un fogar. «Todo “hogar” –apunta con lucidez Félix Duque– es sentido como tal cuando ya es demasiado tarde: cuando ya se ha perdido. “Hogar” es el lugar de la infancia (de

⁴ «Lo que [...] constituye la experiencia de este Multiverso policéntrico, de esta *textura* móvil en la que nos movemos, es la *recurrencia* –a veces, catastrófica– de unos estadios con otros, la difícil *transacción* entre unas y otras forma de vida [...]: el *mestizaje* en suma de culturas y técnicas, la constante *hermeneusis de la técnica*. Éste es el problema y el desafío con que se enfrenta a mi ver esta *época*: su *contemporaneidad* con todas las épocas anteriores» (Duque, 1995, p. 103).

⁵ «Según el *Génesis*, pues, el origen de la ciudad no se debe únicamente –siquiera sea de modo mediato– al Crimen primigenio, sino a algo mucho más grave: Caín se niega a obedecer a Yavé y, en su *hybris técnica*, “dejada de la mano de Dios”, se asienta definitivamente él y su descendencia, forjando ciudades amuralladas con un doble cerramiento: horizontal y periféricamente, establece la distinción entre campo y ciudad, verticalmente, techa las viviendas internas a la ciudad para protegerse de un cielo que ha dejado de ser protector. El hombre cainita (el hombre de la ciudad, el “civilizado”) establece su morada *a la contra*: contra la tierra –que, según la maldición de Yavé, habría de negarle sus frutos– y contra el cielo hostil y amenazador. Literalmente, la habitación humana se yergue desde entonces, desafiante, en medio de lo *inhóspito* (en alemán: *das Unheimliche*, lo que se hurta a todo hogar; y por extensión, lo siniestro)» (Duque, 1995, p. 75).

la falta de un lenguaje delimitador y clasificador: dominador), el lugar de los juegos, la prolongación cálida y anchurosa del claustro materno. Y es imposible –y si lo fuera, sería indeseable y decepcionante– volver a él» (Duque, 1995, p. 82-83). A casa, ese lugar, por simplificar ao máximo, no que habitualmente se come, é, en moitos sentidos, o indixesto⁶. Algúns individuos comezan a acumular nas súas casas toda clase de cousas, desde roupas vellas a cartóns putrefactos, electrodomésticos inservibles ou cans abandonados; sofren a síndrome de Dióxenes aínda que lles falta, por suposto, o saber vivir que tiña aquel antigo sabio que, cando menos, apartou del a mascarada. Todos estamos, dunha forma ou doutra, bunkerizados ou metidos, talvez sen sabelo, na cripta en que soporamos unha claustrofobia intolerable. Virilio apuntou que, na época da globalización, todo se xoga entre dous temas que son, tamén, dous termos: forclusión (*Verwefung*: rexeitamento, denegación) e exclusión ou *locked-in syndrom*⁷. Todo, mesmo aquilo que nos atemorizaba, termina por ser grotesco, é dicir, ornamental. Resulta, por exemplo, extremadamente fácil aceptar o peor cando asistimos á universalización da noción de vítima, transformada en imaxe sublime. O imperio dos *media* ensinou que a forma de conseguir algo memorable ten que ver coa síndrome de Eróstrato –en lembranza daquel grego que lle prendeu lume ao templo de Diana co único obxectivo de que o seu nome fose coñecido publi-

⁶ «Comensales son aquellos que comparten mesa, reconociéndose mutuamente como no comestibles, indigestos. Desde este no-reconocimiento en los víveres, la separación queda enfatizada elevando el suelo en el altar que consagra la confabulación, la mesa. La cocina es, pues, indistinta al *podium*, al *pulpitum*, al altar: se trata de un fuego elevado para las manos, para las ideas, una mesa ritual de trabajo simbólico. Ese hogar, fuente de calor y de cultura, habrá sido durante muchas vidas centro, y desahuciado más tarde por los excesos, los refritos, los diseños, los congelados... que vienen a pretender una eternidad sin degradación, un hogar sin mancha, una estructura sin ornamento, una función sin uso, y que concluyen en el *catering*, la *fast-food* y lo precocinado. El soborno queda completado por la dulzura de los sabores y los artilugios, los acidulantes, aromatizantes, conservantes, *gadgets* y aperos *snobs* –ideologías de la nutrición que convierten el consumo en maravilla, y enmascaran el saber del encuentro. En ese tránsito, los ojos subyugan y sojuzgan al entero cuerpo, el diseño importa más que el uso, y la cocina se aleja. Es cuando la visualidad, la virtualidad, prevalecen sobre el tacto, condenándonos a la inanición» (Moraza, 2001, p. 48-49).

⁷ «El *locked-in syndrom* es una rara patología neurológica que se traduce en una parálisis completa, una incapacidad de hablar, pero conservando la facultad del habla y la conciencia y la facultad intelectuales perfectamente intactas. La instauración de la sincronización y del libre intercambio es la comprensión temporal de la interactividad, que interactúa sobre el espacio real de nuestras actividades inmediatas acostumbradas, pero más que nada sobre nuestras mentalidades» (Virilio, 2003, p. 80).

camente e conseguir así pasar á posteridade. Finalmente, a saída, no pantano da mascarada contemporánea, é a animalada ou a pura e lisa estupidez.

Xa falei noutra ocasión daquel fake ou noticia de tolos sobre uns cuadrúpedes turcos que fundarían a síndrome de Uner Tan, bautizado, como mandan as normas, co nome do descubridor de semellante anomalía. A mentira globalizada igual repara nuns pingüíns homosexuais que nun escaravello que produce a cor máis branca xamais coñecida. Pero na época da *reclusión-reality-show* faltaba outra síndrome, a exemplar, esa que representou, perfectamente composta, co pano tapando o pelo e con acenos estudados de forma milimétrica, Natascha Kampusch cando escapou de longos anos de reclusión nun zulo. A historia é sobradamente coñecida: unha nena é secuestrada en Austria por un maníaco que a enterra como un tesouro ata que a pequena foxe, e el, desesperado, suicídase. Chegouse a dicir que nunca un secuestro fora tan rendible. Certamente, as plusvalías dese delito fan tremer as benaventuranzas, é dicir, bastantes pensaran que compensa sufrir aínda que sexa claustrofobia crónica con tal de gañar diñeiro a mancheas e, sobre todo, conseguir a anhelada fama televisiva. Algúns rumores apuntan á existencia de vídeos pornográficos gravados clandestinamente por Prikopil, o perverso suxeito que ocultou a inocencia da nena, aínda que cumpriría reparar en que todo o que se emitiu tras a fuga é tamén macabro. Desde as uñas mordidas ao hieratismo do rostro, da indumentaria aos momentos en que as mans se repregaban sobre o corpo, todo o que fixo ante as cámaras Natascha foi sometido, cirurxicamente, a interpretación. E agora resulta que poida que todo fose unha montaxe: a nai tería lazos de amizade co monstruoso delincuente, o pai puido actuar desde o principio con ánimo de lucro, a propia rapaza estaría entregada á máis monumental das mentiras porque, en realidade, estaba de visita naquela casa sinistra –familiar, tal e como ensinou Freud, unha estraña. Alén da síndrome de Estocolmo, asistimos á construción mediática da síndrome de Natascha Kampusch, na que entran os elementos da farsa e o sadomasoquismo, a profanación do virxinal e a reaparición dunha subxectividade pos-Kaspar Hauser que non pugna por aprender a dicir algo, senón que ten preparadas todas as respostas para as entrevistas que se teñen, necesariamente, que conceder. Por fin, dispoñemos dunha rudimentaria ferramenta interpretativa para comprender as pulsións dos concursantes dos programas de tele-realidade, de todos aqueles que xemen antes de se enfrontar ao karaoke, eses patéticos que se abrazan aos seus

familiares como se estivesen a piques de ser executados. Son hiperconscientes da farsa, saben, por suposto, o que teñen que contestar despois da publicidade⁸.

MUDANZAS A DOMICILIO

No escenario do complot artístico contemporáneo non faltan embalaxes (Foster, 2000, p. 96-105), desde os que empregara Marcel Broodthaers no seu Museo das Águas, parodiando o sistema de envíos e a fascinación catalográfica da Institución Artística, ata os que utiliza Mark Dion para colocar encima, por exemplo, un oso disecado dentro dun caldeiro metálico cunha casete colgando da boca —unha síntese de «peluchismo» e provocación posmoderna— ou os fetos sinistros que mostra Nicola Constantino, aludindo así mesmo á condición radical dos homes póstumos que xeraron infantes mortos ou monstruosos. Tamén podería servir como exemplo desa rara fascinación por un contedor sen calidades, os paquetes do teatro da morte de Tadeusz Kantor ou a reclusión de Chris Burden nun armario da Universidade de California en Irvine (1971). Pero, sen dúbida, o gran manierista do «empaquetamento» é Christo; Baudrillard comprou, tan lúcida como arriscadamente, a embalaxe do Reichstag coas espectaculares desaparicións montadas polo mago David Copperfield, un auténtico experto en poñer fóra da circulación obxectos inmensos, mesmo un avión, ou grupos de persoas, guindadas a unha brusca viaxe que non ten que ser, en principio, de pracer (Baudrillard, 2000, p. 132-133). Sen dúbida, o artista que rodeara con plásticos rosas unha serie de illas e o ilusionista que estivo cativo, nunha época, pola prensa do corazón, igualmente rosada, son mestres da función do veo, exemplos concretos dun tempo en que o real foi, progresivamente, desapa-

⁸ Pero, alén do modelo circense ou carnavalesco á hora de interpretar a televisión, habería que ter en conta que o que alí se «*obs*-cenifica» é o psicótico-pornográfico: fala todo o tempo, non deixa de falar para non dicir nada e, así, en ausencia da función simbólica da palabra, prodúcese unha regresión ao estadio do espello. Ao mesmo tempo que o reflexo narcoléptico, a televisión esta obsesionada, ou mellor, delira arredor dos detalles: «Vaciado de toda dimensión simbólica, el espectáculo televisivo se nos presenta entonces como la emergencia de una mirada desimbolizada, desacralizada, como una mirada, en suma radicalmente *profana*, vale decir, también *profanadora*: tal es la mirada que ha emergido socialmente en el espacio de la pornografía» (González Requena, 1988, p. 139).

recendo, é dicir, cando o escamoteo é aplaudido, acaso porque non se recoñece como tal. Roland Barthes quedou, literalmente, hipnotizado polos paquetes xaponeses en que propiamente o importante é o luxo da aparencia exterior, sen que importe o que hai dentro⁹. Algo semellante podería pensarse do tantas veces citado *ready-made* duchampiano titulado *Con ruído secreto*, no que algúns quixeron ver a cifra do hermetismo e da invisibilidade cando, en realidade, é a concreción de que o enigma é superficial.

O suxeito é, en boa media, un moble máis. Partimos da convicción de que a subxectividade é un asunto obxectivo, «y basta con cambiar el escenario y los decorados, reamueblar las habitaciones, o destruirlas en un bombardeo aéreo, para que aparezca milagrosamente un nuevo sujeto, una nueva identidad, sobre las ruinas de lo viejo» (Jameson, 2000, p. 23). No noso tempo de mudanza esa visión do suxeito relacionada co mobiliario tería que conxugarse coa constancia de que hoxe a resposta está a piques de perder o clásico domicilio. Por unha banda, o mal de arquivo introduciu a súa particular vertixe acumulativa e o destinatario é evanescente (Derrida, 1997, p. 27); por outra banda, a comunicación elemental telefónica desterritorializouse coa globalización dos teléfonos móbiles¹⁰, utilizados, por certo, de forma paranoica nos aeroportos, acaso intentando escapar da soidade que xera o lugar. Pero o suxeito non é só un moble extraño, é tamén algo conectado permanentemente, un avatar «maquínico», unha ficha máis no troco xeral de *bits*¹¹.

⁹ «El placer, campo del significante, ha sido aprehendido; el paquete no está vacío, sino vaciado: encontrar el objeto que está en el paquete o el significado que está en el signo es echarlo por tierra: lo que los japoneses transportan, con una energía de hormiga, son, en suma, signos vacíos» (Barthes, 1991, p. 67).

¹⁰ «Ya no se llama por teléfono desde casa, en un lugar sino que se llama en la calle, el teléfono está en uno mismo, es portátil, celular. ¿Es que vas hacia un arte celular, como existen teléfonos celulares? ¿Un arte celular, portátil, encima de uno, incluso dentro de uno?»; Paul Virilio entrevistado por Catherine David (David, 1995, p. 49). Nas comunicacións telefónicas perde practicamente sentido a pregunta propia do comezo do uso dos móbiles, «onde estás?», en beneficio daquela que intenta saber se é o tempo axeitado, «cólloche nun bo momento?, podes falar agora?». É a constatación da efectiva irrupción do outro no espazo público/privado no que nos atopamos.

¹¹ «La subjetividad se ha estandarizado a través de una comunicación que desaloja cuanto es posible las composiciones enunciativas transemióticas y amodales. Se desliza así hacia el borrado progresivo de la polisemia, de la prosodia, del gesto, de la mímica, de la postura, en provecho de una lengua rigurosamente sujeta a las máquinas escriturarias y sus avatares *massmediáticos*. En sus formas contemporáneas y extremas, se resume en un trueque de fichas informacionales y calculables en cantidad de *bits* (*binary digits*) y reproducibles en computadora» (Guattari, 1996, p. 128).

O DOCE PRACER DE FACER O BOBO

Como ben di Perniola, agora somos todos *performers* máis ou menos hábiles e capaces, por iso, aínda se revela máis comprometedora e axexante a esixencia de ofrecer unha *performance* única, singular, incomparable (Perniola, 1988, p. 181). As dúas tradicións fundamentais da *performance*, que teñen que ver co espiritual, usualmente místico-orientalizante, e co atlético, coreográfico, excesivo, suorento, foron desbordadas pola paixón escatolóxica e a inmensa arañeira do *reality show*. Certamente, un dos artistas que con máis lucidez desenvolveu a estilística do *foto-performance* é Erwin Wurm. A humorística alusión de Wurm ao politicamente correcto acouta unha serie de accións eclesiásticas: un crego deitado nos bancos, outro cunha mazá na boca, un máis orando nun campo de fútbol no incomparable e sublime contorno de altas montañas. Unha fotografía, case abstracta, focaliza unha morea de moscas mortas preto dun confesionario, mentres un suxeito, acaso o propio crego extravagante, se oculta tras unha táboa. O colmo do despropósito e o patetismo é un vello que, cos pantalóns baixados, tenta fornicar cun muro cheo de musgo. Non cabe dúbida de que as poses fotográficas deste artista que se retrata a si mesmo orando piadosamente —as súas obras poden entenderse como oracións, sentenzas, enunciadas con enorme precisión— son francamente divertidas. En tempos de retórica da banalidade, polo menos Wurm dálle unha volta de porca ao canon do «menos é máis» e con calquera cousa, nun minuto, monta unha barafunda co seu humor líquido (Rugoff, 2004, p. 15-29). Un sosias, chamado Cagon & Crista, empoleirouse no teito do Museo e canta algo patético e para rematar solta unha mexada (Cagon & Crista, 2006). Ese destronamento carnavalesco¹² é aceptado pola institución como algo lóxico e mesmo necesario. Todos saben que, finalmente,

¹² «El destronamiento carnavalesco acompañado de golpes e injurias es a la vez un rebajamiento y un entierro. En el bufón, todos los atributos reales se hallan trastocados, invertidos, con la parte superior colocada en el lugar inferior: el bufón es el rey del “mundo al revés”. El rebajamiento es, finalmente, el principio artístico esencial del realismo grotesco» (Bajtín, 1987, p. 334).

a perversión o que fai é instaurar a lei¹³. O que fai o bobo podería ensinarnos a marcar o paso.

ACENOS DIANTE DO ESPELLO

Žižek comparou a invasión do corpo por unha criatura alienígena, tal e como acontece nas películas *Alien* de Ridley Scott ou *Hidden* de Jack Sholder, con *A Máscara* ou *Mentireiro compulsivo*, que teñen ambas as dúas como protagonistas a Jim Carrey. Fronte ao obxecto interno externalizado –a merda ou o ser horrendo que nos rebenta– estaría a máscara como obxecto maligno que ten vida propia e se apodera do suxeito que a pon na cara. Coñecemos ese destino xesticulante: ser un personaxe de debuxos animados ou alguén que tenta de maneira compulsiva dicir a verdade como unha tortura insoportable¹⁴. Ao cabo, resulta que temos que facer acenos diante do espello¹⁵ para escapar da catástrofe. Poñemos a Jerry Lewis interpretando o seu papel de idiota, provocando unha catástrofe cotiá e converténdose no obxectivo de todas as miradas despectivas; a única

¹³ «La concepción lacaniana de la perversión (el ritual perverso) como un proceso que, lejos de minar la Ley simbólica, supone más bien un intento desesperado por parte del sujeto de escenificar la instauración del imperio de la Ley, su inscripción en el cuerpo humano, nos permite en cambio arrojar nueva luz sobre las tendencias artísticas recientes de las *body-performances* masoquistas: ¿no se nos presentan ahora como una respuesta más a la desintegración del imperio de la Ley, como un intento de restaurar la Prohibición simbólica? A medida que la Ley se vuelve cada vez menos operativa en función de prohibir un acceso libre (“incestuoso”) a la *jouissance*, la única vía que queda para preservar la Ley es suponerla idéntica a la Cosa misma que encarna la *jouissance*» (Žižek, 2006a, p. 277).

¹⁴ «La homología es inquietante: en ambos casos, el dar rienda suelta a su más íntima Subjetividad es experimentado por el sujeto como un ser colonizado por algún tipo de extraño parasitario que se apodera de él en contra de su voluntad, algo así como cuando nos ronda incesantemente en la cabeza una melodía popular muy común (da igual cómo la combatamos, siempre terminamos sucumbiendo a ella, a su poder mimético), y comenzamos a movernos siguiendo su estúpido ritmo» (Žižek, 2004, p. 77).

¹⁵ «Quizá el momento clave en una película de Jerry Lewis acontece cuando el personaje del idiota que representa se ve forzado a darse cuenta de la catástrofe que ha provocado su comportamiento: en ese momento, cuando todo el mundo alrededor de él comienza a mirarle fijamente, incapaz de mantener su mirada, comienza a hacer muecas de esa manera suya tan singular, desfigurando ridículamente su expresión facial, mientras agita a la vez las manos y tuerce los ojos. Este intento desesperado del sujeto avergonzado de *borrar* su presencia, por borrarle a sí mismo de las miradas de los otros, debe entenderse por oposición a las “muecas” de Carrey, que funcionan de manera prácticamente opuesta (como un intento desesperado de *afirmar* la propia esencia)» (Žižek, 2004, p. 77).

forma de borrar a vergoña é, para este tolo que prefigura a Míster Bean e as torpezas do artista Pierrick Sorin, auto-ridiculizarse. Todas as repeticións, incluído o retablo da estupidez¹⁶, remataron por converter o mundo nunha interminable mascarada. Aínda non sabemos se a pantomima artística contemporánea é subversiva ou unha mera máscara baleira¹⁷.

ISTO É A BOMBA

Atopámonos nunha cultura, segundo o cualificativo de Steiner, do *after-word*, do epilodal, onde a proliferación dos comentarios nos aparta das presenzaas reais. É lóxico que no cine do Imperio se compoñan narracións do *déjà vu* ou da amnesia; soñamos cun tempo pregado ou coa liberación definitiva dos traumas.

¹⁶ «Tal vez el objeto más alto del arte sea hacer funcionar a la vez todas las repeticiones, con su diferencia de naturaleza y de ritmo, su desplazamiento y su disfraz respectivos, su divergencia y su descentramiento, solapándolas unas con otras, y, de una en una, envolverlas en ilusiones cuyo “efecto” varía en cada caso. El arte no imita, sino que, ante todo, repite, y repite todas las repeticiones, debido a una potencia interior (la imitación es una copia, pero el arte es simulacro, invierte las copias convirtiéndolas en simulacros). Incluso la repetición más mecánica, la más cotidiana, la más habitual, la más estereotipada, encuentra su lugar en la obra de arte, quedando siempre desplazada con respecto a otras repeticiones, y a condición de que se sepa extraer de ella una diferencia para las otras repeticiones. Pues no hay otro problema estético que el de la inserción del arte en la vida cotidiana. Cuanto más estandarizada aparece nuestra vida cotidiana, cuanto más estereotipada, sometida a una reproducción acelerada de objetos de consumo, más debe el arte apegarse a ella y arrancarle la pequeña diferencia que actúa en otra parte y simultáneamente entre otros niveles de repetición, e incluso hace resonar los dos extremos de las series habituales de consumo con las series instintivas de destrucción y de muerte, juntando así el retablo de la crueldad con el de la imbecilidad, descubriendo bajo el consumo el castañeteo de la mandíbula hebefrénica, y bajo las más despreciables destrucciones de la guerra, nuevos procesos de consumo, reproducción estéticamente las ilusiones y mistificaciones que configuran la esencia real de esta civilización, para que al fin la Diferencia se exprese, con una fuerza a la vez repetitiva por la cólera, capaz de introducir la extraña selección, aunque no sea más que una contradicción por aquí o por allá, es decir, una libertad para el fin de un mundo» (Deleuze, 1988, p. 460-461).

¹⁷ «El cuerpo regresa en el momento de la crítica, de la vacilación de una cultura empeñada, durante milenios, en ocultar, en obtener el “soporte”. Que en la pintura este último se haya convertido en sujeto del cuadro, que los artistas del *body art* se limiten, no sin contentamiento narcisista, a autoexponerse, a travestirse en escena o masturbarse como un “evento” más: indicios, aunque marginales fehacientes, de este retorno. Queda por saber si ese exiliado que regresa es el mismo expulsado, si el actor que vuelve a dominar, a veces abusivamente, la escena, a controlar los efectos de la representación, es el mismo a quien ese espacio se vedó, o si se trata sólo de su máscara vaciada, de su doble *desacralizado*: simple impostura pintarrajeada o verdadera subversión corporal» (Sarduy, 1987, p. 97).

É obvio que o «neodecorativismo ideolóxico» aplauda esta apoteose da arte como territorio ocioso. «Vivimos –di James G. Ballard– en un mundo casi infantil donde todo deseo, cualquier posibilidad, trátase de estilos de vida, viajes, identidades sexuales, puede ser satisfecho en seguida». Xunto á estética do relambido e o ludismo banal prolifera unha sorte de actitude vandálica que pretendería –iso é o que declara enfaticamente– socavar os alicerces do sistema. Sigmar Polke, nunha entrevista con Bice Curiger, explicitamente titulada «A pintura é unha ignominia» (1985), di que o verdadeiramente innovador na arte sería transferirlle o que o artista fai a unha área en que o seu traballo podería asumir unha calidade verdadeiramente rompedora: «En realidad la innovación ocurre cuando eres capaz de efectuar esa transferencia. El presupuesto de Defensa puede seguir siendo el presupuesto de Defensa. Si el arte quisiera ser realmente innovador, algo tendría que ocurrir. Y el presupuesto de Defensa tendría que beneficiar al arte. Pero es ahí donde todo se desmonta. ¿Qué harían entonces los artistas? Fijarían explosivos a los lienzos»¹⁸. Estraña indicación esta en que se quere buscar un acontecemento no que a arte termina por asumir modos propios do terror, na procura dunha efectividade que propiamente deixe o espectador sen palabras. O artista súmase, metaforicamente, á inmensa listaxe de violentos, reclamando, de forma estraña, que sobre a súa actividade incida o orzamento de Defensa. O que talvez quixería, inconscientemente, dicir é que o seu imaxinario explosivo necesita máis madeira, vale dicir, reclama máis orzamento para as súas lúcidas ignominias.

Moito máis recentemente, Tania Brugera presentou a súa primeira exposición individual en Madrid, titulada, sen ardeos, *For Sale*. O que propiamente quere colocar esta artista, da que a nota de prensa da Galería Juana de Aizpuru di que é «coñecida internacionalmente pola novidade do seu traballo conceptual en cuxo imaxinario se combinan estratexias políticas de conduta social, rumor e utopía», son unha serie de *performances*. Semella que os compradores das *performances* asinarán un contrato que lles dará dereitos sobre a artista no tocante ao seu tempo, disposición e exhibición das pezas. Na inauguración *Performance nuevo # 1* explicou como construír bombas caseiras utilizando produtos ao alcance de calquera como o amoníaco, lixivia ou un aerosol. Tiña toda a razón

¹⁸ Sigmar Polke entrevistado por Bice Curiger (Curiger, 1995, p. 8).

do mundo Miguel Cereceda cando titulou a súa crítica desta exposición, publicada no suplemento *ABCD las Artes y las Letras*, «Pólvora mojada». Porque, finalmente, a quen se lle vai lanzar ese cóctel molotov? Que edificio vai ser destruído por este terrorismo doméstico? Os coleccionistas e os museos, os esperados compradores, van ser, dunha boa vez, eliminados da face da terra? O malo é que este tipo de bromas infantís, estes acenos de radicalismo subvencionado se despregan cun ton pretencioso que é, talvez, o verdadeiramente demoledor ou, por ser máis preciso, ridículo, neste caso sen pretendelo.

Semella como se aos individuos narcotizados no seo da cultura contemporánea só se lles puidese axitar co teratolóxico. Virilio pensa que o afeccionado da arte está a ser esnaquizado polos medios de comunicación, especialmente polas súas tendencias de academización do horror, provocando un discernimento alterado: «primera etapa —apunta no seu ensaio “Un arte despiadado”— de una desrealización acelerada, el arte contemporáneo acepta el afán de emulación del exceso y, así, de la insignificancia, tomando como ejemplo el carácter “heroico” del arte oficial de antes, la obscenidad que, de ahora en más, sobrepasa todo límite, con las *snuff movies* y la muerte en vivo» (Virilio, 2001, p. 75). A bomba e o atentado caseiro rematan por ser cousas que fascinan aos artistas, situacións transformadas en obras de arte, desactivadas desde o momento en que se puxo en marcha esta poderosa estratexia do *marketing* do literal.

EXEMPLOS LORDENTOS

O día dous de xaneiro consulte, reclamado por unha e-zone, nunha páxina web, a gravación da execución de Saddam Hussein realizada cun teléfono móbil. Alí puiden ver como calquera que quixese podería seguir coas imaxes oficiais as vexacións, a covardía dos verdugos, o tremor da testemuña, o exercicio extremo do morbo contemporáneo. Comprobei que esa mañá en que eu estaba entregado a tan abxecta visión, eran xa 2 708 985 as consultas que se realizaran tan só a través dese enlace. Aínda que os noticiarios se detiveran nos momentos en que chegaba o peor —imaxes, na súa xerga favorita, dunha extremada crueza— en boa medida desataron unha curiosidade que o arrasa todo. Estou certo de que nun prazo moi breve contemplaremos nos predios do bienalismo ou nalgunha das

miles de feiras de arte da globalización esa gravación, da que algún artista dogmático se apropiará sabiamente. En realidade, non será un, senón que haberá unha verdadeira poxa polo *copyright* desa abominación. Non son poucos os creadores contemporáneos que queren mostrar algo sumamente desagradable. Un tal Zhu-Yu, artista natural de Shanghai, conseguiu os seus minutos de fama televisiva, concedidos polo Channel 4 británico, devorando un bebé real –iso subliñábase, por suposto– no que chamou *performance*. Segundo explicou, tratábase dun feto de sete meses que ademais non lle sentou nada ben ao devandito impresentable, que vomitou ante as voraces cámaras. Na cultura do microondas, onde todo sabe igual, era previsible un retorno, en clave estetizada, do canibalismo. O propio Zhu-Yu, bastante astuto, declarou que aproveitara «el espacio vacío entre la moral y la legalidad para desarrollar mi trabajo» (Pena, 2006, p. 7). O único que quería era darse a coñecer¹⁹. As patoloxías narcisistas foron causa de moitos sufrimentos, igual que o son as intencións artísticas que están a ser utilizadas para coar disimuladamente calquera cousa. Vicente Razo, un *performer* mexicano que montou un museo dedicado ao corrupto presidente Salinas, contratou un vello para que no seu cuarto de baño introducise polo cu unha botella dun licor chamado Presidente; para conseguir que penetrase nas nosas consciencias, este radical dixo que a súa acción era unha crítica da relación que o devandito político tivera co pobo mexicano. Outro *performer*, Rosenberg Sandoval, nun festival deses asuntos celebrado en Cali en 1999, botou literalmente ao lombo un sen teito que respondía ao nome de Oswaldo Narváez e aproveitou ese corpo sucio para refregalo contra as paredes do museo. Unha vez atopada esa metodoloxía pictórica, soubo sacarlle partido e, así, na súa exposición *Roña* (2003) colgou unha serie de pinturas, se tal cualificativo lles serve para algo, realizadas por medio de refregas de desherdados, é dicir, de suxeitos que son pura porcallada. Este rotundo innovador, que talvez se inspire naquela narración de Plinio sobre a orixe da arte como o debuxo da sombra do amado sobre o muro, ten, como todo artista contemporáneo que se estime, unhas xustificacións preparadas: «La idea de estos dibujos es filtrar la mugre de un espacio externo, como la calle, a uno interno y privado como la galería. La uso como

¹⁹ Cfr. Paul Ardenne (Ardenne, 2006, p. 266 e 423), onde tamén informa sobre as actividades «extremas» do grupo *Cadáver*.

pigmento. Estos dibujos son como el recorrido de la vida, son huellas, documentos, rastros» (Salabert, 2004, p. 95). Entre o canibalismo e o uso, por empregar os termos para-kantianos, *a posteriori*, do enzoufado ao abxecto, a mobilización xeral da arte contemporánea non é, nin moito menos, cousa de bo gusto, en todo caso serán exemplos lordentos.

«...AÍNDA NON SODES PRODUTOS»

Nun ensaio publicado en 1970 en *Cahiers du cinéma*, Roland Barthes desenvolve, arredor dalgúns fotogramas de Eisenstein, unha teoría sobre o que chama o terceiro sentido. Aí propón o sentido obvio como unha evidencia pechada, o que vai por diante e vén ao meu encontro, e o sentido obtuso, ese que se dá por engadido, como un suplemento que non se logra absorber por completo. O brillante exercicio especulativo non esconde que se está intentando dicir algo a contrapelo porque, na súa acepción común, eses dous termos designan o romo e mesmo o irrisorio. O propio Barthes fai bromas coa énfase decorativa do director ruso e mesmo chega a caracterizar os trazos dun personaxe como un disfraz lamentable. É posible que o que estivese a postular fose unha estratexia para sacar partido dos postizos ou, mellor, para dotar de forza deconstrutiva o pastiche. De feito, na última nota a pé de páxina do texto, confesa que certas fotovelas logran que se emocione por mor da súa rotunda estupidez: «habría pues una verdad futura (o de un antiguo pasado) en esas formas irrisorias, vulgares, tontas, dialógicas de la subcultura de consumo» (Barthes, 1986, p. 66). Agora pode ter sentido a frase «verdade da boa» que utiliza unha compañía de telefonía móbil na súa campaña de *marketing*²⁰. Porque a «perogrullada» é capaz de dominar todos os tempos. Perniola, na súa diatriba estética contra a comunicación, sinala que os artistas teñen dúas alternativas: ser discapacitados ou anacoretas. Teño a impresión de que non son eses os vieiros preferidos por algúns creadores do noso tempo que se entregan, con todo o pracer do mundo, ao «perogrullesco» ou, por usar un termo cuñado por Luis Camnitzer, fundan unha

²⁰ A compañía Yoigo utilizou frases feitas, ou mellor, «perogrulladas», para promover os seus produtos, por exemplo: «Hai bebés feos», engadindo sempre a frase «verdade da boa».

«arte boluda» (Camnitzer, 2006); un dos exemplos de «boludez» sería unha acción realizada por Francis Alys en colaboración con Rafael Ortega e Cuathecemoc Medina na que, coa inestimable axuda de cincocentos voluntarios, moveron uns dez centímetros, pada tras pada, unha duna de area. O título era máis que evidente: *Cando a fe move montañas*. «Algunhas veces –di Alys, que empurrou un bloque de xeo pola rúa ata que non quedou outra cousa que unha mancha húmida no chan–, o facer algo non leva a nada». Non descubro nada se apunto que a arte é unha morea de cousas inútiles: «La imposibilidad del uso –sinala Agamben no seu “Elogio de la profanación”– tiene su lugar tópico en el Museo. La museificación del mundo es hoy un hecho consumado. Una tras otra, de modo progresivo, las potencias espirituales que definían la vida de los hombres –el arte, la religión, la filosofía, la idea de naturaleza, incluso la política– se han ido retirando dócilmente hacia el Museo» (Agamben, 2005, p. 110). Se todo pode volverse museo é porque este denomina simplemente a exposición dunha imposibilidade de usar, de habitar, de experimentar. Non hai formas de profanación: todo vai dereito, cargado de xustificacións, á vitrina.

A retórica do sublime catastrófico é experimentada como o *déjà vu*; a destrución terrorista da Torres Xemelgas xa fora anticipada polo imaxinario cinematográfico. A nosa cultura dos acenos e dos malabaristas chapuceiros pode chegar a producir narcolepsia. Despois de todas as parodias aparece a parábase, os actores abandonan a escena e o coro diríxese directamente aos espectadores. E preguntámonos, que queredes dicir? Verdade da boa? Aínda que asistimos, no triunfo planetario da comunicación, á catástrofe do simbólico, poida que non sexa verdade que o enxeño morrese. Sabemos que a elaboración continua das mensaxes que producen a imaxe gañadora dun produto comercial ou dun personaxe público conducen a unha gradual erosión e esborrallamento da súa identidade. Non lle pode sorprendere a ninguén que o gañador mediático de *Operación Triunfo* nesta última edición non sexa un concursante senón un membro do xurado, Risto Mejide, que lles adoita dicir aos esforzados do micro que «aínda non sodes produtos». O experto en *marketing* non pode quitar os lentes de sol por ningunha razón, o seu enmascaramento é a condición necesaria para dicir as cousas á cara. O malo é que converteu a honorable sofística nun exercicio enfático da «perogrullada». Busquei en distintos dicionarios o significado desa palabra e, a verdade, é que non quedei satisfeito; a Real Academia Española

advirte que «perogrullada» é «verdad o certeza que, por notoriamente sabida, es necedad o simpleza decirla». Pero de onde vén ou quen é ese Perogrullo? É raro que o evidente sexa, nalgunha medida, o inquietante.

Valcárcel Medina, na última parte da entrevista que lle fixera José Díaz Cuyás para o catálogo da exposición *Ir y venir* (2002), declara que, das súas obras, «las perogrullescas son menos de las que yo quisiera». Lembro unha das súas pezas en que debuxaba unha liña de corte que talvez aludise a que a arte é o límite precario da vida. Falei en demasiadas ocasións do destino escatolóxico da arte contemporánea. A merda, o vómito, o repugnante, están por todas as partes. Aínda que o certo é que eses signos excrementais están no lugar baleiro que se crea a partir, por poñer dous exemplos canónicos, do *Cadrado negro* de Malevich e dos *ready-mades* duchampianos. En realidade, o que estamos a ver é calquera cousa e un marco baleiro, é dicir, o que semella fóra de lugar en realidade é ubicuo; trátase dun enmascaramento do real ou, noutras palabras, dun fenómeno estritamente fetichista²¹. Se uns creadores queren facer algo brutal, semellante a unha labazada traizoeira, como esas mobilizadas do *happy slapping* –considérase que a data de inauguración desa demencia é decembro de 2005, cando unha rapaciña se achegou a David Morley nun parque do sur de Londres e lle dixo «estamos a gravar un documental, ou sexa que por favor, mire a cámara», para que, acto seguido, os seus colegas se abalanzasen sobre el e o pateasen ata que o mataron, ante a mirada mecánica que o gravaba todo–, outros non aspiran ao éxito explosivo e instantáneo, senón que pensan que a arte é unha cousa que leva todo o tempo, como demostrou Tehching Hsieh con *One Year Performances*: realizou cinco *performances* entre 1978 e 1986; na primeira, *The Cage Piece*, pasou un ano enteiro só, pechado nunha gaiola; na segunda, *The Time Piece*, golpeaba nun reloxo cando daba a hora, vinte e catro horas ao día durante un ano; na terceira, viviu un ano á intemperie en Manhattan sen entrar en edificio ningún; na cuarta, permaneceu un ano atado, cunha soga de dous metros e medio, a Linda Montano, evitando tocarse; e na quinta, estivo un ano sen con-

²¹ «En resumen, no hay Duchamp sin Malevich: sólo después de que la práctica artística haya aislado el lugar/marco como tal, vacío de todo contenido, puede alguien permitirse el procedimiento del *ready-made*. Antes de Malevich, un orinal habría seguido siendo un orinal, por más que fuera exhibido en la galería más selecta. La emergencia de los objetos excrementales fuera de lugar es, pues, estrictamente correlativa a la emergencia del lugar *sin ningún* objeto, el marco vacío como tal» (Žižek, 2006a, p. 191).

tacto ningún co mundo da arte. Talvez fuxiu do imperio estético preocupado co que se aveciñaba. Porque un desocupado como el podería ser empregado, subitamente, por outro artista espelido para lle dar unha brochada á caixa branca do museal-amnésico. No baile artístico de San Vito, o máis lóxico é chegar a ser, como suxire o xuíz do *marketing*, produto. Talvez as maquinacións explosivas fosen exorcismos e, en verdade, da boa, algúns creadores quixesen sabotar as súas perfectas «perogrulladas». «Comprendo –dixo Baudelaire– que se deserte dunha causa para saber o que se experimenta servindo a outra. Quizais sería doce ser vítima e executor alternativamente». Non lle estrañará a ninguén que os que anuncian que hai nenos feos sexan unha compañía de telefonía móbil: detrás desas verdades tiña que estar a moral do *marketing*.

O IMPERIO DA AMNESIA

A primeira frase de *La estética de la desaparición* de Paul Virilio sitúanos no almorzo, onde a cunca derramada adoita ser unha consecuencia das ausencias, é dicir, desa dificultade para abrir os nosos sentidos cara ao exterior: «las ausencias –escribe este teórico obsesionado coa velocidade–, denominadas picnolepsia (del griego *pycnos*, frecuente), suelen ser muy numerosas, cientos al día, y en general pasan desapercibidas para quienes nos rodean» (Virilio, 1988, p. 7-8). A verdade é que ese particular modo de estar no limbo é algo coñecido por todos e, así e todo, poucos recoñecerían que a súa vida acumula máis horas de atordamento que de lucidez. Non se trata só de estar coa boca pastosa e os ollos entornados, senón que pode acontecer que nun momento intranscendente teñamos a sensación de que iso xa sucedeu. Algúns entran, daquela, en transo ou pontifican sobre os «chacras» e outras parvadas parapsicolóxicas. Tamén se pode atribuír todo ao amor, que é máis espelido que cego, ou, na conexión total propia da semiose hermética, apelar aos efluvios da era de Acuario. Non nos é doado aceptar que o que se produciu é unha súbita baixada dos filtros da nosa capacidade perceptiva e unha impresión retornou á memoria a curto prazo, como se estivese arquivada nun tempo anterior mesmo remotísimo.

Ese instante paradoxal que fai que pensemos nun tempo pasado e brumoso no que todo sería idéntico foi fonte de especulacións metafísicas, crenzas ou

supersticións múltiples e, por suposto, está inscrito na nosa curiosidade estética. O noso psiquismo analóxico ten todo o dereito a postular que o *déjà vu* é outra forma de nomear o retorno do reprimido ou mesmo de advertir que está asentado no carácter proxectivo da mesma representación. Aínda que tampouco podemos deixar de lado que ese tempo suspendido, tensado entre o que está a acontecer e aquilo que xa experimentamos, aparece, acotío, asociado ao cansazo, a condicións especiais de luz ou a estados alterados de conciencia producidos por substancias psicotrópicas (Bodei, 2006). Pero todas as explicacións científicas sobre ese fenómeno pesan pouco na balanza da incerteza humana, que está aberta, principalmente, á chegada doutra forma do tempo, sexa esta a eternidade ou a posibilidade de volver cara ao pasado, para, dalgunha maneira, corrixilo.

Nunha época en que se fala, con bastante pouca lucidez, sobre a memoria histórica e a reparación das feridas do pasado, atopamos, sobre todo, unha amnesia monumental ou somos atacados polo real en forma de pesadelo²². Mentres no noso país se acumulan as revisións da Guerra Civil, executadas en moitos casos desde unha clara mentalidade maniquea, o imaxinario do cine do Imperio ten evidentes síntomas psicóticos. Por exemplo, en *Estrada perdida* (David Lynch), asistimos á fuxida psicoxénica; en *Memento* (Christopher Nolan), o protagonista ten que tatuar-se aquilo que sente que está a punto de perder; a esquizofrenia funda o clan en *O club da loita* (David Fincher), a síndrome de *stress* postraumático domina os soldados da Guerra do Golfo en *O mensaxeiro do medo* (Jonathan Demme). Denzel Washington, protagonista desta última película, especializouse, ata o manierismo, no personaxe atormentado, asediado por pesadelos, cos ollos vidrosos a piques de explotar colericamente; sen dúbida, era o candidato perfecto para encarnar o heroico detective namorado dunha morta que en *Déjà vu* (Tony Scott) utiliza unha inverosímil máquina do tempo para impedir que o terror se faga presente. Se tamaña tecnoloxía existise, por que non aproveitaron para impedir o desastre do Katrina en Nova Orleáns, onde precisamente se localiza esa película? Hai unha cheirenta ideoloxía, no sentido marxista de falsa conciencia da realidade, nese retorno que pasa na punta dos pés –agás para perseguir

²² «Lo Real que vuelve tiene *status* de otra apariencia: precisamente porque es real, es decir, a causa de su carácter traumático-excesivo, somos incapaces de integrarlo en (lo que experimentamos como) nuestra realidad y, por lo tanto, nos vemos obligados a experimentarlo como una aparición de pesadilla» (Žižek, 2005, p. 20).

o terrorista, segundo a tecnoloxía do *big brother*— sobre os restos que marcan a ignominia política. Non é precisa prótese cibernética ningunha para lembrar, dado o recente dos feitos, como deixaron abandonada, á súa mala sorte, a poboación pobre desa cidade. A ficción inscrita no presente camufla, precariamente, a pouca vergoña deses estados que Derrida non dubidou en chamar canallas.

A demolición que fundou o Imperio —o atentado das Torres Xemelgas— é algo que xa viramos ou, en palabras de Stockhausen, unha obra de arte total. A arte contemporánea é, máis que descarada, narcoléptica. Todo é repetido, desde o furor posmoderno, derivando cara a esa banalidade que semella clonada da estratexia do *reality show*. Unha vez máis poida que todo veña de Duchamp, daquela fonte escatolóxica —o alicerce da «pedestalización» de calquera cousa— ou do trastorno óptico provocado polo *Anemic Cinema*. Ese *voyeur* irónico falaba, arredor do *Gran Vidro*, da vida monótona dos solteiros, dun *déjà vu* que talvez fose a condición para a videncia. Se o «apropiacionismo» transitou pola retórica do que Borges no seu memorable *Pierre Menard, autor del Quijote* chamara anacronismo deliberado, intentando producir o outro a través do que é igual, algunhas modalidades da arte actual adoptan o realismo dogmático como garantía de intensidade. Mentres Nauman converte, en *Incidente doméstico*, a broma de quitarlle a cadeira á nosa parella no momento de sentarse, nun acto de violencia imparabile, Tony Oursler desprega un teatro de monicreques mentalmente perturbados. Paranoia moi *Múltiple Personality Disorder* —patoloxía *made in USA*. A sensación de familiaridade e de estranxeza, de instante e lembranza, que xorde no *déjà vu* é semellante a aquela do sinistro freudiano que tanto rastro deixou na arte do noso tempo. Amamos, consciente ou inconscientemente, o *fake* e, talvez, un dos nosos santos laicos sexa Howard Hughes, aquel picnoléptico exemplar, encriptado no *Desert Inn* de Las Vegas, axexado pola mirada burlona de Orson Welles. Todo, ata a montaxe máis absurda, se repite. Cada ano comeza, valla esta «perogrullada», coas mesmas cousas: a resaca, os bos propósitos, os vales dos Strauss, os saltos de trampolín. Iso xa o vivimos. Mañá sen falta comezo, aínda que sexa intentando evitar a paramnesia²³, a dieta: isto sóame.

²³ «Como el recuerdo se constituye como contemporáneo de aquello de lo que es recuerdo, como el recuerdo es contemporáneo de la cosa, basta un trastorno en la línea de bifurcación para que en lugar de percibir la cosa como presente, perciban en recuerdo de la cosa. Cuando eso sucede tienen un fenómeno de paramnesia» (Deleuze, 2005, p. 251).

O ACCIDENTE VELOZ [NOTAS SOBRE A VERTIXE CONTEMPORÁNEA]

«El accidente –afirma Virilio– va a volverse la continuación de la política por otros medios. Ya no es la guerra tradicional con sus armas lo que va a prolongar la política a la manera en que Clausewitz lo describe. Y va de la mano con la nueva disuasión. Es el accidente, pero el accidente integral. El gran misterio es la naturaleza de este accidente». No repugnante cóctel informativo, o componente principal constitúenlo os accidentes, que forman parte da nosa vida cotiá²⁴ –avións ultrarrápidos que rebentan nada máis iniciaren o voo– e as matanzas –amoreamento de cadáveres servidos, máis que para o xuízo, por mor de esperar a compaixón–, os malos tratos –transformados en anecdotario interesante– e as lesións deportivas –unha demencia fisioterapéutica que eleva o insignificante ao rango da información transcendental–, que, en sentido estrito, son resultado do exceso de velocidade, un erro producido pola anomalía tecnolóxica, a furia irracional da territorialidade nacionalista, o desvarío emocional ou a sobrecarga muscular. O modelo catastrófico dunha sociedade en transo de xubilación é a estatística de mortos en accidente de automóbil que acontecen nas distintas datas festivas; na procura da calor deliciosa das praias quedan torrados entre os ferros retorcidos dese coche que, en boa medida, era o seu carné de identidade. Os restos diseminados na cuneta, a manifestación do que tecnicamente se denomina sinistro total, xunto cos cemiterios da chatarra, autenticamente arrepiantes, poderían constituír unha heterotopía crítica, un dispositivo visible fronte ao que calquera discursividade queda reducida ao nivel de charla estúpida. Desde a infancia sabemos que as peores feridas, as cacholadas do rabioso e as pedradas a traizón, as recibimos no recreo, o que, ademais, reforza o discurso da orde que xa avisaba dos perigos do tempo indisciplinado. «El acciden-

²⁴ «El Accidente forma parte de nuestra vida cotidiana y su espectro obsede nuestros insomnios [...]. El principio de indeterminación en física y la prueba de Gödel en lógica son el equivalente del Accidente en el mundo histórico [...]. Los sistemas axiomáticos y deterministas han perdido su consistencia y revelan una falla inherente. Esta falla no lo es en realidad, es una propiedad del sistema. El Accidente no es ni una enfermedad de nuestros regímenes políticos, no es tampoco un defecto corregible de nuestra civilización: es la consecuencia de nuestra ciencia, de nuestra política y de nuestra moral. El Accidente forma parte de nuestra idea del Progreso» (Baudrillard, 1980, p. 188).

te –advirte Virilio– no es ya identificable por sus consecuencias funestas, por sus resultados prácticos –ruinas y restos esparcidos–, sino más bien por un proceso dinámico y energético, *una secuencia cinética y cinematográfica* que no podría parecerse a las reliquias de los objetos destruidos, escombros y cascotes de todo tipo» (Virilio, 1997, p. 123). Así e todo, nestas visións do accidente aínda queda unha vontade de aferrarse á ilusión do final, cando o tempo real propiamente fallou e a apocalipse do virtual é, en si mesma, fantasmagórica. Mesmo en *Crash*, a novela de Ballard levada ao cine por Cronenberg, había un desexo turbulento que conducía a precipitarse na morte automobilística, unha metáfora extrema na que aparecen novas patoloxías e a vertixe dunha sexualidade estraña que «é –afirma o director da película– unha mutación, non xenética, senón fisicamente, mediante cicatrices accidentes de coche e automutilación»²⁵. Non obstante, pasamos do atestado de tráfico ao atentado suicida, algo que rematou por ser redundante. O atentado reclama, irremediabilmente, o protagonismo nos medios de comunicación, a razón acurralada sofre as descargas dun fanatismo abismal, algo que se chega a transformar, na súa inconceptualidade, nunha especie de maleficio.

Vénsenos enriba o Armagedon²⁶. Nas películas-catástrofe que funcionan como un obxecto que causa fobia, caen meteoritos inmensos sobre a terra e reducen todo a cinzas. Apenas quedan superviventes posto que o relato fantástico sempre fabrica uns heroes que son capaces de salvarnos, aínda que sexa á conta do seu sacrificio.

Escapando do conflito terreal buscamos un lixeiro arrepío con ese exorcismo do desastre completo, como se o peor non estivese xa aquí. «La muerte por control remoto –apunta Ballard– es un juego de bajo riesgo, al menos para el telespectador. La devastada autopista de Basora parecía un atasco en proceso de oxidación o un plató de filmación de *Mad Max* abandonado, el supremo Armagedón de los coches. La ausencia de combatientes, por no hablar de muer-

²⁵ David Cronenberg entrevistado por Chris Rodley: *David Cronenberg por David Cronenberg*, Barcelona, Ed. Alba, 2000, p. 281.

²⁶ En relación coas películas de catástrofes sinalou Ignacio Ramonet que as calamidades posúen unha función de verdadeiro obxecto de fobia «que permite que el público localice, circunscriba y fije la tremenda angustia, el estado de agitación real suscitado en su mente por la situación traumática de crisis» (Ramonet, 2000, p. 40).

tos y heridos, acalla cualquier reacción de piedad o indignación, y crea la sensación apenas consciente de que la guerra entera fue una inmensa carrera de demoliciones en la que casi nadie salió herido y que hasta pudo ser divertida» (Ballard, 2002, p. 21). A ciencia ficción e o relato cataclísmico poden ser, en si mesmos, actos positivos da imaxinación, en última instancia, a visión fílmica da catástrofe permite que todo o mundo goce do horror sen risco. Se lembramos, *Mad Max*, que fora definida por Ballard como a Capela Sixtina punk, sorprendéranos que, tras o colapso, os superviventes están entregados á vertixe da velocidade, ao pracer de demoler o que xa non era case nada, convertidos os suxeitos en lixo motorizado. As contrautopías, por exemplo *1984*, que describiron un horizonte de vixilancia fascista, funcionaban como un exorcismo que aínda xera máis medo, relatos conectados, dunha forma ou doutra, co horizonte da ameaza nuclear. Resulta evidente que a catástrofe é percibida, sobre todo cinematográficamente, como atentado.

Sabemos que cada técnica propón unha nova visión do accidente²⁷, ese acontecemento que Virilio quere expoñer, mostrando que é o inverosímil, o inhabitual e, porén, inevitable: «No se trataría solamente de exponer nuevos objetos, reliquias de accidentes diversos, a la curiosidad morbosa de los visitantes, para concretar un nuevo romanticismo de la ruina tecnológica, a la manera de un vagabundo que luce sus llagas para despertar la piedad de los transeúntes —luego de haber *lustrado* los cobres de las primeras máquinas a vapor en los museos del siglo XX, no iremos a hacer lo mismo y *tiznar* a propósito los restos calcinados de las tecnologías punta. No, se trataría de efectuar un nuevo género de escenografía donde *lo que se expone sea solamente lo que explota y se descompone*». Pero tamén é certo que a catástrofe pode ser algo tan antigo como o habitar, é dicir, os accidentes, os tropezos, o caer por terra ten un dos seus lugares privilexiados na casa que pode cheirar, como acontece en

²⁷ «Innovar el navío es ya innovar *el naufragio*; inventar la máquina de vapor, la locomotora, es además, inventar el *descarrilamiento*, la catástrofe ferroviaria. Lo mismo con la aviación naciente, los aeroplanos que innovan *el choque* contra el suelo, la catástrofe aérea. Sin hablar del automóvil y la *colisión en serie* a gran velocidad, de la electricidad y la electrocución ni en absoluto de esos *riesgos tecnológicos mayores* resultantes del desarrollo de las industrias químicas o nucleares... Cada período de la evolución técnica aporta, con su equipo de instrumentos, máquinas, la aparición de accidentes específicos, reveladores “en negativo” de los esfuerzos del pensamiento científico» (Virilio, 1997, p. 117).

Fin de partida, a cadáver. Alí a técnica é sempre igual: poñer cada cousa no seu sitio, impedir que o caos se apodere de todo. Arquivo e domicilio coinciden en moitos sentidos. O que soa no mal de arquivo, *Nous sommes en mal d'archive*, é unha paixón que nos fai arder: «No tener descanso, interminablemente, buscar el archivo allí donde se nos hurta. Es correr detrás de él allí donde, incluso si hay demasiados, algo en él se anarchiva. Es lanzarse hacia él con un deseo compulsivo, repetitivo y nostálgico, un deseo irreprimible de retorno al origen, una morriña, una nostalgia de retorno al lugar más arcaico del comienzo absoluto. Ningún deseo, ninguna pasión, ninguna pulsión, ninguna compulsión, ni siquiera ninguna compulsión de repetición, ningún “mal-de” surgirían para aquel a quien, de un modo u otro, no le pudiera ya el (mal de) archivo. Ahora bien, el principio de la división interna del gesto freudiano y, por tanto, del concepto freudiano de archivo, es que en el momento en que el psicoanálisis formaliza las condiciones del mal de archivo y del archivo mismo, repite aquello mismo a lo que resiste o aquello de lo que hace su objeto» (Derrida, 1997, p. 98). A materialización expositiva do accidente, ese arquivo escenográfico do que explota e se descompón, é, como se pode advertir en *Unknown Quantity*, a mostra concibida por Paul Virilio para a Foundation Cartier pour l'Art Contemporain (2002), conclúe nunha sorte de hipnose traumática do once de setembro. Todos os desastres, desde os terremotos no Xapón, ata as inundacións que continúan o mito do Diluvio, dos incendios que asolan os bosques ao fungo nuclear, de Chernobyl aos pozos en chamas de Iraq durante a primeira Guerra do Golfo, do afundimento do Titanic á marea negra do Prestige, falan dunha especie de lingua babélica, o seu precario arquivo está tan destinado ao fracaso como aquela Torre que desafiou o ceo. «Si la torre de Babel –afirma Derrida– se hubiera concluido, no existiría la arquitectura. Sólo la imposibilidad de terminarla hizo posible que la arquitectura, así como muchos lenguajes tengan una historia. Esta historia debe entenderse siempre con relación a un ser divino que es finito. Quizá una de las características de la corriente posmoderna sea tener en cuenta este fracaso» (Derrida, 1999, p. 139). Todo cae por terra. En certo sentido, os americanos xa estaban preparados para a caída das Torres Xemelgas, ese acontecemento parecido a unha película estaba marcado pola paranoia. Tiñan que caer, era parte da súa característica arquitectónica: levaban tatuado o cataclismo como destino; ese espazo clonado era algo desa-

fianxe que tiña que ser destruído: materializaron, en todo momento, a violencia do mundial²⁸.

A catástrofe primordial, fílmica, é o descarrilamento²⁹ que escachiza a paisaxe clásica, mantendo o espectador a distancia do drama, tras ese cristal moderno que é o material en que non quedan pegadas ou, mellor, o límite en que xorde a experiencia do derrubamento da experiencia. Hoxe, consumada a amnesia colectiva, hai unha vitrina para cada cousa, tanto ten que sexa unha ridiculeza, unha consigna ou unha cagalla. O decisivo é que, mesmo o accidente, atopou o seu museo, ese lugar obscuro que aínda chamamos televisión³⁰. A palabra catástrofe, un termo da retórica que designa o último e principal acontecemento dun poema ou dunha traxedia, está subliñada, no comezo do século XXI, polo estado de excepción. A Gran Demolición é, non cabe ningunha dúbida, o acontecemento maior, iso que resulta difícil de pensar e que entrou, inmediatamente, no terreo do espectacular-artístico. Seguían aínda botando fume os restos das Torres Xemelgas cando Stockhausen pronunciou a frase: esa era a obra de arte total, o máis grande que se vira xamais. Talvez tan só foi un *lapsus*, algo que cae da boca mentres o común é unha ladaíña dunha data, unha especie de conxuro enrarecido que proba que non se comprendeu nada, pero tamén podemos advertir que esa cita «parawagneriana» é unha provocación barata. Porque, fronte a ese acontecemento, é demasiado tarde para a

²⁸ «La violencia de lo mundial pasa también por la arquitectura, por el horror de vivir y de trabajar en esos sarcófagos de cristal, de acero y de hormigón. El horror de morir en ellos es inseparable del horror de vivir en ellos. Por eso es por lo que el cuestionamiento de esta violencia pasa también por la destrucción de esta arquitectura» (Baudrillard, 2003, p. 34).

²⁹ «*Catástrofe*. La palabra. Nuestra palabra fetiche ahora. El cine nació de la alarma (la noción) de una catástrofe. Infundada, claro está: no ya la ingenuidad o el primitivismo, sino sencillamente la inexperiencia en los ínclitos hermanos Louis y Auguste (antes alentados por la fiebre cientificista que por la picardía) les exime de la más mínima intención de provocar el pánico. Lo que los hombres de cine venideros no tardaron en aprender es que, en estas cosas de la barraca de feria (un feria fiera), un tren llegando a la estación está bien, es muy majo, pero ¡cuánto mejor si colisiona con otro, se despeña por un barranco o descarrila! Antes de que las manivelas dejaran de emplearse para arrancar los motores del coche, el cine ya habría impreso en celuloide cientos, miles de kilómetros con las imágenes de trenes provocando peligros, protagonizando persecuciones, desguazando camiones y automóviles en los pasos a nivel. Keaton y Lloyd, Roach y Sennett, entre tantos otros, habían descubierto el potencial de las catástrofes sobre raíles o en la carretera, el enorme placer de las plateas ante su representación en la blanca pantalla» (Batlle Caminal, 1998, p. 9-10).

³⁰ «El museo del accidente existe, lo he encontrado: es una pantalla de televisión» (Virilio, 1997, p. 124).

arte ou, mellor, non cabe a sublimación estética³¹. Acaso, alí onde algúns viron a materialización do sublime-terrible³², unicamente poidamos atopar a pulsión pornográfica.

O obxectivo mediático ten un poder absoluto, articulado a partir do efecto de realidade: a imaxe é abolida como imaxe fabricada e a presenza pseudonatural négase como representación. Mentres, o arbitrario preséntase como necesario, o artificio adquire carta de natureza: «nuestra actual geofísica es una microfísica, y reducir una columna de vehículos civiles o una capital bombardeada al tamaño de una pantalla de vídeo no es la mejor manera de “visualizar” los retos humanos de un bombardeo. De la misma manera que la actualidad sin historia transforma el tiempo en una inmensa acumulación de hechos diversos –que constituyen lo maravilloso de la edad del vídeo–, la ubicuidad sin geografía instaura un engañoso estado de ingravidez y de no-pensamiento, puesto que pensar ha sido siempre pesar» (Debray, 1994, p. 297). Debray pregunta, se é posible percibir nun horizonte definido sen admitir cousas invisibles, mesmo na cultura do ciberespacio, como pode haber un aquí sen un alí, un agora sen un onte e un mañá, un sempre sen un nunca? Mentres, Virilio especula coa chegada dunha arte portátil ou celular, a última manifestación da

³¹ «Se piense lo que se piense de su cualidad estética, las *Twin Towers* eran una *performance* absoluta, y su destrucción es también una *performance* absoluta. Sin embargo, eso no justifica la exaltación de Stockhausen del 11 de septiembre como la más sublime de las obras de arte. ¿Por qué un acontecimiento excepcional debería ser una obra de arte? La recuperación estética es tan odiosa como la recuperación moral o política –sobre todo cuando el acontecimiento es tan singular debido precisamente a que está más allá tanto de la estética como de la moral» (Baudrillard, 2003, p. 37-38).

³² «Cuando en los días inmediatos a los sucesos de Nueva York, Washington y Pittsburg, el compositor alemán Karl Heinz Stockhausen declaró que el atentado a las Torres Gemelas había sido la primera gran obra de arte del siglo XXI, las reacciones bienpensantes no tardaron en producirse. Condenas sin paliativos, acusaciones de frivolidad cuando no de complacencia con los terroristas, de desprecio a las víctimas, todos los calificativos parecieron pocos para anatematizar –sin intentar entenderlas– las palabras del artista. Pero Stockhausen no fue el único en pensar de este modo. Iñaki Ábalos ha contado cómo asistió a los sucesos del 11-S pegado a un televisor en un hotel de Lima en compañía de una serie de arquitectos célebres y la reacción de los asistentes ante el “fulgor de las imágenes” (Baudrillard *dixit*) que aparecían ante sus ojos asombrados: “alguien se atrevió a hablar de la poderosa atracción visual del horror y coincidimos en que lo que estábamos viendo era la encarnación misma de lo sublime contemporáneo, un espectáculo que en la antigüedad sólo tipos como Nerón se habían permitido, y que ahora se servía democráticamente en directo a todos los ciudadanos de la aldea global”» (Zunzunegui, 2003, p. 240-242).

lóxica dos non-lugares: pórtico da desaparición da experiencia estética no virtual ou, mellor, no intercambio instantáneo, territorios de velocidade, mostradores de tránsito, paraxes da aceleración; cómpre manter a idea da arte como traxecto, unha experiencia que acontecería sen se diferir, afirmando a dimensión do testemuño, enfrontándose a esa clausura que semella o seu destino: «mentres que se censure a posible desaparición da arte, non haberá arte. Pensar no *hic et nunc*, na temporalidade e a presenza da arte, é opoñerse á súa desaparición, é non ser colaboracionista»³³. Na nosa vertixe visual, situados entre o *déjà vu* e a narcolepsia, intentamos buscar o contratempo, xa sexa a pausa ou o *clinamen* na traxectoria establecida. Acaso o que algunhas experiencias artísticas intenten sexa xerar un espazo de freado, un *runaway*³⁴. Agardemos que esa saída estea preparada porque imos a toda marcha e, ademais, rumbo ao peor.

OUT OF JOINT...

«Tomadas en relación al movimiento de desterritorialización, todas las territorialidades son –afirma Deleuze– equivalentes. Pero hay una especie de esquizo-análisis de las territorialidades, de sus tipos de funcionamiento. Aún si las máquinas deseantes están del lado de la gran desterritorialización, es decir, del camino del deseo más allá de las territorialidades, aún si desear es desterritorializarse, es necesario decir también que cada tipo de territorialidad es apta para soportar determinado género de índice maquínico. El índice maquínico es aquello que, en una territorialidad, sería apto para hacerla huir en el sentido de una desterritorialización. En los índices que corresponden a cada territorialidad se puede evaluar la fuerza de desterritorialización posible en ella, es decir, lo que soporta el flujo que huye. Huir, y huyendo hacer huir algo al sistema, un cabo. Un índice maquínico en una territorialidad es lo que mide en ella la potencia del huir haciendo huir los flujos. Desde este punto de vista, no todas las terri-

³³ Paul Virilio entrevistado por Catherine David (David, 1996, p. 53).

³⁴ A rapidez dun fenómeno líquidao. Cando un fenómeno colle unha velocidade absoluta, pon en movemento o *runaway*. O *runaway* está en camiño. É o estado de emerxencia.

torialidades son equivalentes» (Deleuze, 2005, p. 35-36). A nosa peculiar psico-se leva a que vexamos a Bartleby non só como o mestre do rexeitamento senón como a presenza insoportable que nos permite pensar na chegada doutra cousa³⁵. E, así e todo, o normal é que teñamos máis da mesma cousa. Sabemos de sobra que o corazón da política resulta ser a mercadotecnia (Sennet, 2006, p. 117) e que mesmo a arte asumiu, tras Warhol, todas as tácticas do *marketing*. Non é certo, en calquera caso, que os artistas teñan que conseguir, canto antes, produtos. Aínda que a nosa conciencia crítica estea baixo mínimos, non podemos, insisto niso, aceptar que a arte sexa unha mercancía perfecta ou unha mera «perogrullada». Talvez teñamos que poñer a ironía en corentena e, impulsados á polémica, empregar o sarcasmo, sen por iso caer na xerga³⁶. Porque se a arte se

³⁵ «Bartleby repite “preferiría no hacerlo” y no “no lo haré”: su rechazo no es respecto de determinado contenido sino en realidad el gesto formal del rechazo como tal [...]. Existen dos versiones cinematográficas de *Bartleby*, un telefilme de 1970, dirigido por Anthony Friedman, y una de 2001 ubicada en Los Ángeles actual, realizada por Jonathan Parker; sin embargo, corre un persistente aunque no confirmado rumor por Internet acerca de una tercera versión en la que Bartleby es interpretado por Anthony Perkins. Aunque este rumor termine siendo falso, el dicho *se non e vero e ben trovato* se aplica como nunca: Perkins en su modo a lo Norman Bates hubiera podido ser *el* Bartleby. Puede imaginarse la sonrisa de Bartleby mientras emite su “preferiría no hacerlo”, idéntica a la sonrisa de Perkins en la última toma de *Psicosis* cuando mira a la cámara y su voz (la de su madre) dice: “No era capaz ni de matar una mosca”. No hay en ello una *cualidad* violenta, la violencia pertenece a su propio *estar* inmóvil, inerte, insistente, impávido. Bartleby no podría matar una mosca; eso es lo que hace tan insoportable su presencia» (Žižek, 2006d, p. 466).

³⁶ Gramsci sinalou que a ironía está relacionada co escepticismo máis ou menos diletante e que cobre, de maneira precaria, a desilusión ou o cansazo, sen servir para a construción dun mundo cultural, mentres que o sarcasmo, que cualifica como apaixonado é axeitado para a acción histórico-política: «Como siempre ocurre, las primeras manifestaciones originales del sarcasmo han tenido imitadores y papagayos; el estilo se ha convertido en una “estilística”, se ha transformado en una especie de mecanismo, en lenguaje cifrado, en jerga, que podría suscitar observaciones divertidas [...]. En su forma originaria el sarcasmo tiene que entenderse como una expresión que subraya las contradicciones de un período de transición; se intenta mantener el contacto con las expresiones humanas subalternas de las viejas concepciones y, al mismo tiempo, se acentúa la distancia respecto de las concepciones dominantes y dirigentes, a la espera de que las nuevas concepciones, con la solidez conquistada a través del desarrollo histórico, dominen hasta adquirir la fuerza de las “creencias populares”. El que utiliza el sarcasmo posee ya con solidez esas nuevas concepciones, pero éstas tienen que expresarse y divulgarse con una actitud polémica, pues en otro caso serían una “utopía” porque parecerían “arbitrariedad” individual o de secta; por otra parte, y ya por su propia naturaleza, el “historicismo” no puede concebirse a sí mismo como expresable en forma apodíctica o predicativa, y ha de crear un gusto nuevo, y hasta un lenguaje nuevo como medios de lucha intelectual» (Gramsci, 1970, p. 308).

converteu, como lle gusta dicir a Baudrillard, nun «delito de iniciados»³⁷, marcado pola retórica do citacionismo, tamén é quen, aínda, de ser un sismograma do que acontece. Nunha época marcada pola demolición³⁸, cunha compulsión *voyeurista* que propiciou o estraño pracer da catástrofe, a cultura non pode ser meramente o xogo da liberdade³⁹, senón que, valla o ton dogmático, esiximos que afronte os conflitos e produza o necesario. E, malia todo, o proceso crítico-teórico non pode claudicar, a insatisfacción co que hai impulsa a continuar o proceso creativo que non é tanto o que termina coas obras, senón aquel que activa un diálogo en pos dunha comunidade vindeira na que a comunicación sexa

³⁷ «El arte se ha vuelto cita, reapropiación, y da la impresión de reanimar indefinidamente sus propias formas [...]. Recuerdo haberme dicho, tras la penúltima Bienal de Venecia [1993], que el arte es un *complot* e incluso un “delito de iniciados”: encierra una iniciática de la nulidad y, sin ser despreciativos, tenemos que reconocer que aquí todo el mundo trabaja con residuos, desechos, bagatelas; todo el mundo reivindica además la banalidad, la insignificancia; todos pretenden no ser ya artistas» (Baudrillard, 2006, p. 119). Non falta o malabarismo que xustifique de todo aquilo que, certamente, é de tolos: «Hay siempre una caterva de ingenuos preparados para escribir la historia de la última idiotez, para solemnizar las estupideces, encontrar significados recónditos en las menudencias, incluir en la enseñanza de todo orden y nivel también las tonterías, pensando que hacen una obra democrática y progresista, que van al encuentro de los jóvenes y de la gente, que hacen realidad el encuentro entre la escuela y la vida» (Perniola, 2006, p. 32).

³⁸ «Y ¿no fue el ataque al World Trade Center respecto a las películas de catástrofes hollywoodienses lo que la pornografía *snuff* a las películas porno sadomasoquistas convencionales? Éste es el elemento de verdad en la provocadora afirmación de Karl-Heinz Stockhausen de que el ataque de los aviones al World Trade Center ha sido la obra de arte definitiva: podemos concebir el hundimiento de las torres del World Trade Center como la conclusión culminante de la “pasión por lo Real” del arte del siglo xx; de acuerdo con esta idea, los mismos “terroristas” no actuaron por encima de todo para provocar un daño material, sino por el *efecto espectacular* de su acción. Cuando, días después del 11 de septiembre, nuestra mirada estaba saturada de las imágenes del avión estrellándose contra una de las torres, nos vimos obligados a experimentar lo que son la “compulsión de la repetición” y la *jouissance* más allá del principio de placer: queríamos ver una y otra vez; se repetían las mismas tomas hasta la náusea, y la siniestra satisfacción que obteníamos de ello era *jouissance* en estado puro» (Žižek, 2005, p. 15).

³⁹ «Nadie puede llamarse intérprete de su tiempo, porque el tiempo parece contener y soportar en una indeterminación desesperante y enigmática todo y lo contrario de todo; ninguna relación de pertenencia recíproca se puede hipnotizar ya entre el momento histórico y el sujeto individual por muy “grande” y “versátil” que sea. Quien nutre la ilusión de que hoy el artista puede hacer cualquier cosa no lo ensalza a las vetas de la creación libre, sino que lo relega a amaturismo y reduce, en el fondo, el arte a un pasatiempo. La afirmación exagerada y a ultranza de una originalidad creativa inclasificable y única, que trasciende tendencias y grupos, acaba por encerrar al artista en una soledad de la que el futuro lo liberará y, al contrario también, por sumergirlo en el numeroso escuadrón de los pintores domingueros, o incluso en el amorfo revoltijo de los *foux artistiques*» (Perniola, 2005, p. 92).

algo máis que a identificación cun dos antagonistas⁴⁰. Non exaxero cando roubo unhas palabras finais: «a hora de sentar a cabeza non chegará nunca» (Debord, 2000, p. 61).

UN [RARO] ARROLO

Non debemos perder de vista que o irrepresentable se converteu no tropo retórico dunha arte e unha cultura que transforma a catástrofe nun arrolo⁴¹. Estamos oscilando no espazo intermedio entre sedución e pornografía, é dicir, entre aparencia e simulación⁴². Algúns pensaban que o realismo cruel nos quitaría a modorra, pero mesmo o noxento e o excrementicio forman parte do entreteimento⁴³. Non nos podemos contentar con entender o mundo da arte, dotado do que Dickie chamou «Byzantine complexity»⁴⁴. Ás veces dá a sensación de que

⁴⁰ «De hecho, la comunicación, cuando adopta la forma de un debate público, no es una arena donde dos contendientes se enfrentan, y menos aún una disputa entre dos maestros de la universidad medieval. Se basa en un presupuesto tácito y universalmente aceptado: la exigencia dirigida al público de que se identifique con uno u otro de los antagonistas. Así, en forma de conflicto, resurge el aspecto esencial de la comunicación, que ya pusimos de relieve a propósito de la *new age*: su incapacidad de pensar una “verdadera” oposición y de sostener un “verdadero” conflicto» (Perniola, 2006, p. 50).

⁴¹ «Es así que, por un lado, los dispositivos artísticos polémicos, tienden a desplazarse y devienen testimonios de la participación en una comunidad indistinta. Pero, por otro lado, la violencia polémica de ayer tiende a tomar una nueva figura. Ella se radicaliza en testimonios de lo irrepresentable y del mal, o de la catástrofe infinita. Lo irrepresentable es la categoría central del viraje ético de la estética, como el terror lo es en el plano político, porque él también es una categoría de indistinción entre derecho y hecho» (Rancière, 2005, p. 39).

⁴² «La distinción crucial entre simulacro (superposición con lo real) y la apariencia es particularmente reconocible en el campo de la sexualidad, como, por ejemplo, en la distinción entre pornografía y seducción: la pornografía “lo enseña todo”, “es sexo real”, y por este mismo motivo produce un mero simulacro de sexualidad, mientras que el proceso de la seducción consiste enteramente en un juego de apariencias, insinuaciones y promesas, y evoca por ello mismo el dominio elusivo de la Cosa sublime suprasensible» (Žižek, 2006a, p. 264). «El simulacro es un objeto hecho, “un artefacto”, que si bien puede producir un efecto de semejanza, al mismo tiempo enmascara la ausencia de modelo con la exageración de su “hiperrealidad”» (Stoichita, 2006, p. 12).

⁴³ «Es decir, la idea de que el arte son excrementos cotidianos convertidos en entretenimiento al ser exhibidos fuera de su contexto cotidiano: el material desperdiciado de la vida diaria convertido en un espectáculo divertido al ser elevado al (cada vez más dudoso) *status* de arte» (Kuspit, 2006, p. 101).

⁴⁴ Dickie explica o carácter sen fronteiras do mundo da arte, aludindo, entre outras cousas, á súa frivolidade e complexidade bizantina (Dickie, 1974, p. 49).

mesmo as teorías máis sagaces e intensas quedan atrapadas por unha sorte de verniz estético ou, cando menos, incorren nunha especie de pseudoutopía que estaría asociada a presuntos fenómenos de resistencia que buscan, talvez para eludir a crueza do político, o amparo do artístico⁴⁵.

CONTRATEMPO

Para que dure unha construción –casa, templo, obra técnica, etc.– ten que estar animada, debe recibir así mesmo unha vida e unha alma. A transferencia da alma só é posible por medio dun sacrificio sanguíneo⁴⁶. E, porén, o extraordinario pode pasar, en todos os sentidos, desapercibido e a violencia, do sagrado, pode ser o cotián, iso que nos levou ata a narcolepsia crónica. «Descentramiento designa así primeiro la ambigüedad, la oscilación entre identificación simbólica e imaginaria, la indecisión con respecto a dónde está mi verdadera clave, en mi yo “real” o en mi máscara externa, con las posibles implicaciones de que mi máscara simbólica pueda ser “más real” que lo que oculta, que el “rostro verdadero” tras ella» (Žižek, 1999, 161). O descentramento, no canto da pantalla car-

⁴⁵ Non deixa de ser sorprendente que Žižek, tras lúcidos diagnósticos da confluencia da *mcdonaldización* do que chama McYihad, remate por apelar ao estético como un raro terreo para a esperanza política: «Y una de las estrategias de la utopía hoy día reside en la estética [...]. ¿Acaso no está la política de resistencia “postmoderna” impregnada de fenómenos estéticos, desde el *piercing* y el transformismo a los espectáculos públicos? ¿No representa el curioso fenómeno de los *flash mobs* [masas repentinas] la protesta estético-política en su forma más pura, reducida a su marco mínimo? En los *flash mobs*, la gente se presenta en un lugar asignado a una hora determinada, realizan unos actos breves (y a menudo triviales o ridículos), y después se dispersan otra vez; no parece raro que se les describa como poesía urbana sin ningún propósito real. ¿Acaso no son esos *flash mobs* una especie de “Malevich de la política”, el equivalente político del famoso “cuadrado negro sobre fondo blanco”, el acto de marcar una diferencia mínima?» (Žižek, 2006b, p. 166-167).

⁴⁶ «Como la ciudad o el santuario, la casa está santificada, en parte o en su totalidad, por un simbolismo o un ritual cosmogónico. Por esta razón, instalarse en cualquier parte, construir un pueblo o simplemente una casa, representa una grave decisión, pues la existencia misma del hombre se compromete con ello: se trata, en suma, de crearse su propio “mundo” y de asumir la responsabilidad de mantenerlo y renovarlo [...]. Toda construcción y toda inauguración de una nueva morada equivale en cierto modo a *un nuevo comienzo*, a una *nueva vida*. Y todo comienzo repite ese comienzo primordial en el que el universo vio la luz por primera vez» (Eliade, 1967, p. 61).

tesiana da conciencia central que constitúe o foco da subxectividade, é, en certo sentido, un medio de identificación do baleiro. «*The time is out of joint*. El mundo va mal. Está desgastado pero su desgaste ya no cuenta. Vejez o juventud, ya no se cuenta con él. El mundo tiene más edad que una edad. La medida de su medida nos falta [...]. Contra-tiempo. *The time is out of joint*. Habla teatral, habla de Hamlet ante el teatro del mundo, de la historia y de la política. La época está fuera de quicio. Todo, empezando por el tiempo, desarreglado, injusto o desajustado. El mundo va muy mal, se desgasta a media que envejece, como dice también el Pintor en la apertura de *Timón de Atenas* (tan del gusto de Marx, por cierto). Ya que se trata del discurso de un pintor, como si hablara de un espectáculo o ante una pintura: “*How goes the world? –It wears, sir, as it grows*”» (Derrida, 1995, p. 91). Neste (des)tempo do banal, a arte é unha sorte de obxecto non identificado.

Xa citei o caso: unha pintura negra sobre unha pintura negra. Poida que teñamos que pechar os ollos para ver. Iso podería supoñer que o que necesitamos é o tacto do real, quer para comprobar que aí diante está unha parede quer para ver, doutra maneira, ese baleiro que nos mira⁴⁷. «Desilusionado, a cielo abierto, el universo contemporáneo se divide entre el *hastío*, cada vez más angustiado por perder sus recursos de consumo, o la *abyección* y la *risa estridente*, cuando sobrevive la chispa de lo simbólico, y fulmina el deseo de palabra» (Kristeva, 1988, p. 177). Predomina aínda unha especie de metafísica da

⁴⁷ Georges Didi-Huberman comeza o fermosísimo libro *Lo que vemos, lo que nos mira*, comentando unha pasaxe do *Ulises* de Joyce que conclúe coa frase «shut your eyes and see» (pechemos os ollos para ver): «¿Qué significa? Al menos dos cosas. En primer lugar, al volver a poner en juego e invertir irónicamente proposiciones metafísicas muy antiguas, incluso místicas, nos enseña que *ver* no se piensa y no se siente, en última instancia, sino en una experiencia del *tacto*. Con ello, Joyce no hace más que indicar por anticipado lo que constituirá en el fondo el testamento de toda fenomenología de la percepción». «Cómpre que nos acostumemos», escribe Merleau-Ponty, «a pensar que todo o visible está tallado no tanxible, todo ser táctil prometido en certo modo á visibilidade, e que hai, non só entre o tocado e o tocante, senón tamén entre o tanxible e o visible que está incrustado no encaixe, encabalgamento. Como se o acto de ver finalizase sempre pola experimentación táctil dunha parede levantada fronte a nós, obstáculo talvez calado, traballado en baleiros. Se un pode meter os seus cinco dedos a través, nunha reixa, se non nunha porta». Pero este texto admirable propón outra ensinanza: debemos pechar os ollos para ver cando o acto de ver nos remite, nos abre a un baleiro que nos mira, nos concerte e, nun sentido, nos constitúe (Didi-Huberman, 1997, p. 14-15).

ausencia⁴⁸: a realidade que consistiría no oculto que se escapa. O infinito aféctalle a todo: o desexo, o discurso, o diálogo e mesmo o sublime. E, porén, o que nos enfeitiza non é outra cousa que o romo, é dicir, estamos narcotizados polo abismo da banalidade⁴⁹. Vivimos, por empregar unha analoxía cinematográfica, en *Dogville*, onde o outro é sometido a toda clase de exorcismos⁵⁰ e, mentres, aumenta, ata afectar a case vinte millóns de americanos, *Social Anxiety Disorder*, a ansiedade que chega sen que se saiba a razón. O que mete medo pode ser unha mancha ou un borrón informe (*blob*), unha baba ou o mofo, fronte a iso que apenas se pode nomear aparece a cariña riseira, o pin amarelo, a cifra do baleiro, «o derradeiro estertor –escribe con lucidez nihilista Oursler– para perseverar nos sentimentos, para aferrarse a unha imaxe de felicidade que se esvaece»⁵¹. Con todo, a consigna «non te preocupes, sé feliz», tropeza cos pesadelos e os traumas; os seres máis grotescos non calan pase o que pase. O que non tiña importancia ningunha desprazou o exemplar que agora soa trasnoita-

⁴⁸ «En nuestro tiempo, al parecer, vivimos el fin de la historia, del pensar y del inconsciente: después de Heidegger y bajo su influencia, al inconsciente ya no se lo busca en lo “real”, sino en lo que está ausente, en lo otro, “en-lo-que-se-sustrae-siempre-a-su-captura-conceptual”. Y en ésas, la apelación a lo otro, a lo oculto más allá de la cultura es todavía, con plena seguridad, una apelación a la metafísica» (Groys, 2005, p. 199).

⁴⁹ «Lo neutro consistiría en confiarse a la banalidad que está en nosotros o más simplemente, reconocer esa banalidad. Esa banalidad [...] se experimenta y se asume en el contacto con la muerte: sobre la muerte nunca hay más que pensamientos banales» (Barthes, 2004, p. 135).

⁵⁰ «La comunidad nacional despolitizada se constituye, entonces, como la pequeña sociedad de *Dogville*, en la duplicidad entre el servicio social de proximidad y el rechazo absoluto del otro» (Rancière, 2005, p. 29).

⁵¹ «La carita sonriente, un simple círculo con una curva por boca, fue la primera versión de las imágenes optimistas de “siéntete bien” que produjo Harvey Ball en 1963 para la State Mutual Insurance Company. Parece ser que más tarde añadió los ojos para que nadie pudiera trastocar la imagen transformándola en un ceño fruncido al invertirla. La carita sonriente se convirtió en un fenómeno cultural popular de evasión de la realidad: en 1970 había aproximadamente 50 millones de pins carita sonriente circulando por el globo. La estrategia reduccionista empleada en el diseño de la carita sonriente podría entenderse como una respuesta popular a los temas concurrentes del minimalismo en las bellas artes. El vacío amarillo es el último estertor para perseverar en los sentimientos, para aferrarse a una imagen de felicidad que se desvanece. Desde un punto de vista histórico, la carita sonriente es un intento enmarcado dentro de una amplia gama de codificaciones de sentimientos y expresiones que se remonta a los góticos de la época victoriana, que fueron quienes llevaron a cabo el salto posmoderno de separar el sentimiento de la experiencia» (Oursler, 2005, p. 8).

do e dogmático. «El postarte es un arte completamente banal: un arte inconfundiblemente cotidiano, ni *kitsch* ni arte elevado, sino un arte intermedio que confiere *glamour* a la realidad cotidiana mientras finge analizarla» (Kuspit, 2006, p. 81). Tenta ou simula ser crítico, cando en realidade é unha estratexia de desenmascaramento que finalmente acode, permanentemente, ao espectacular, é dicir, á dimensión do entretemento.

Ás veces deixámonos levar pola paranoia do complot inminente pero tamén pode acontecer que a conspiración, da arte cínica-chic-banal, sexa evidente⁵². Poida que só se trate de pasar a aspiradora⁵³ ou, nunha dinámica lóxica, de deixar repousar, solemnemente, o lixo nun sitio especial. McLuhan, tan sagaz para crear frases, escribiu que «a arte é aquilo do que un pode quedar impune». Penso que estaba, tristemente, a enunciar unha gran verdade. Con todo, non ten sentido entregarse, con aceno crispado, ao oficio do agoireiro, especialmente cando todo non se converteu, aínda, na mesma cousa. Se Sócrates renunciaba a pensar na idea do cocho por temor a afundirse na estupidez sen fondo⁵⁴, nós teremos que meternos, sen contemplacións, no inmundo (Clair, 2004), entre outras cousas porque ese é o noso destino.

⁵² «Todos conocemos el tópico que dice que las teorías de la conspiración son las ideologías del pobre: cuando los individuos carecen de capacidades y los recursos cognitivos elementales para crear un mapa que les permita situar su lugar dentro de una totalidad social, se inventan teorías de la conspiración que proporcionan un mapa falso, y explica todas las complejidades de la vida social como resultado de una conspiración oculta. Sin embargo, como le gusta señalar a Fredric Jameson, este rechazo ideológico-crítico no es suficiente: en el capitalismo global contemporáneo, muchas veces estamos viéndonoslas con verdaderas conspiraciones» (Žižek, 2005, p. 113).

⁵³ O un de outubro de 1970, Billy Apple executou unha obra ou acción, titulada *Pasar a aspiradora*, que consistía en limpar cunha aspiradora o espazo dianteiro e traseiro da primeira planta, o relanzo, as escaleiras e a entrada do número 161 da rúa 23 Oeste en Nova York. A obra, tal e como informaba Lucy Lip-pard en *Six Years: The Dematerialization of the Art Object from 1966 to 1972*, seguía en curso o once de decembro de 1971.

⁵⁴ Lembremos o diálogo platónico do *Parménides*: «E sobre esas cousas, ¡oh Sócrates!, que nos parecen tan ridículas, como pelos, lama, sucidades e demais cousas inferiores e despreciables, ¿tes dúbidas sobre se habería que afirmar que tamén de todas esas cousas hai unha idea especial que é distinta das cousas que temos a man, ou non se debería afirmar? De ningún modo, dixo Sócrates, senón que esas cousas son como as vemos e crer que hai unha idea delas sería moi sorprendente [...]. Por iso, cando chego a este punto fuxo, por medo a me matar afogando na estupidez sen fondo» (Platón, *Parménides*, 130 d-e).

PROBA SUPERADA?

Pero, chegou xa a nosa paixón do real ao fondo? Acaso teñamos que facer un esforzo máis para completar outra penetración⁵⁵. Atravesar a fantasía que quere dicir identificarse plenamente con ela, coa fantasía que estrutura o exceso que resiste a nosa inmersión na realidade cotiá. Coñecemos a experiencia de malestar ao recoñecer, subitamente, que levamos horas sen número cantaruxando unha bobada⁵⁶. Non atravesamos nada, é o absurdo, a realidade romana que desexabamos deixar atrás, a que nos posúe de forma fantasmal. A parola, o que Lacan chamara *lalangue*, iso que precede a linguaxe articulada, impón a súa pastosa lei. O malo é que, mesmo no ámbito estético, aquel remanso de moderación⁵⁷, case se chegou definitivamente a perder o desexo de ilusión por mor do pornográfico⁵⁸, do culto ao detalle obvio. Resulta dramático estar perplexo por unha serie de «perogrulladas». O camiño do exceso, o que poderíamos cualificar de novo como tratamento Ludovico, seguindo o narrado en *A laranxa mecánica*, produce unha combinación de anestesia e rebrotes explosivos. Talvez o que teña que facer a arte é non deixar de falar do que lle falta, cando xa se entregou

⁵⁵ «¿No es acaso la imagen definitiva de la pasión por lo Real la opción que se puede encontrar en las páginas web *hardcore* donde se puede observar el interior de la vagina desde el punto de vista privilegiado de una cámara mínima situada en la punta del consolador que la penetra? En este límite extremo, se produce una transformación cuando nos acercamos demasiado al objeto deseado, la fascinación erótica se transforma en asco ante lo Real de la carne desnuda» (Žižek, 2002, p. 11-12). Žižek, desmantelando con sarcasmo extremo a Deleuze, pregúntase se non será a práctica do *fist-fucking* o caso exemplar do que o autor de *Lóxica do sentido* chamara expansión dun concepto: «el puño se dedica a un nuevo uso; la noción de penetración se amplía con la combinación de la mano con la penetración sexual, en la exploración del interior de un cuerpo» (Žižek, 2006c, p. 210).

⁵⁶ Daniel Dennet alude a esa situación de cantaruxar unha melodía que «nunca me gustou e que de ningunha maneira a considero mellor que o silencio; pero aí estaba, como un horrible virus musical, tan vigoroso no meu arquivo de *memes* como calquera melodía que realmente me guste» (Dennet, 1995, p. 347).

⁵⁷ «Así pues, la alternativa a la violencia parece residir en lo estético, a lo cual pertenece desde siempre una especie de moderación esencial, que no puede confundirse con timidez, con temor, ni mucho menos con debilidad o claudicación. Esta moderación deriva de la conciencia de que no existe un solo plano sino –según la afortunada expresión de Deleuze y Guattari– mil planos diferentes» (Perniola, 2006, p. 105).

⁵⁸ «Si en la pornografía circundante se ha perdido la ilusión del deseo, en el arte contemporáneo se ha perdido el deseo de ilusión. En el porno no queda nada que desear» (Baudrillard, 2006, p. 51).

á orxía e ao cansazo subseguínte⁵⁹. Aínda que recibimos unha sobredose de ridiculez, non superamos proba ningunha, como fai vertixinosamente a televisión-de-concurso-perpetuo⁶⁰. O que temos aínda, na nosa cultura supervivente da incredulidade posmoderna, son síntomas mórbidos⁶¹. Agora lembro unha frase provocadora de Dotremont, nunha lectura de poesía experimental, crispada por berros antisoviéticos e anti franceses: «la merde, la merde, toujours recommencé». A comunicación bótanos, sen criterio ningún, todo enriba, a nosa mirada pasmada non repara en que nos usan como un retrete⁶². Pero insisto en que, malia todo, non podemos caer, aínda que fose lóxico, no derrotismo ou, cando menos, temos que ter claro que este é tan só un estadio sintomatolóxico e que cómpre descender ao fondo –como exemplarmente fan os artistas que interveñen no Espai Quatre– para ofrecer imaxes alén da deriva estupefacta e banal. A derradeira imaxe de *In girum imus nocte et consumimur igni* (1978), de Guy Debord, ten un subtítulo que non podemos deixar de reescribir: «Cómpre que se retome desde o principio»⁶³.

⁵⁹ Žižek sinala que o verdadeiro exceso non consiste en practicar as nosas fantasías íntimas no canto de falar delas, «sino, precisamente, *hablar* sobre ellas, permitiéndoles invadir el medio del gran Otro hasta el punto que uno puede literalmente “fornicar con palabras”, hacer caer la barrera elemental, constitutiva entre el lenguaje y el goce» (Žižek, 2006d, p. 243).

⁶⁰ Sobre a lóxica da humillación presente nos xogos da televisión e o despoxo frenético do sentido do ridículo, cfr. Gérard Imbert (Imbert, 2003, p. 158-160).

⁶¹ Unha das sentenzas máis citadas dos cadernos da prisión de Gramsci é aquela en que advirte de que a crise consiste «precisamente en que lo viejo está muriendo y lo nuevo no puede nacer; en este interregno aparece una gran variedad de síntomas mórbidos».

⁶² «Al igual que el psicoanalista frente a sus pacientes, tenemos la impresión de que nos hemos convertido en el vertedero, la letrina, el pozo negro, de materiales carentes de interés alguno, y a la vez podemos estar seguros de que cualquier cosa dicha será absorbida por el remolino del lenguaje que habla por sí sólo a través de la voz del psicótico o del comunicador» (Perniola, 2006, p. 47).

⁶³ O propio Debord fai explícito nunha nota que sentido ten esa frase final: «La frase que se opone a las tradicionales señales de conclusión, “Fin” o “Continuará”, ha de entenderse en todos los sentidos del verbo *reprendre*, “retomar”. Quiere decir, en primer lugar que la película, cuyo título era un palíndromo, ganaría con que se la volviera a ver al punto, alcanzando así más cabalmente su efecto desesperante: una vez se haya conocido el final, se sabe cómo se había de entender el principio. Quiero decir también que habrá que reconsiderarlo todo desde el principio, reprobalo tal vez, para llegar un día a resultados más dignos de admiración» (Debord, 2000, p. 61; Wollen, 2006, p. 167).

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G.: *Profanaciones*, Barcelona, Ed. Anagrama, 2005.
- ARDENNE, P.: *Extreme. Esthétiques de la limite dépassée*, París, Ed. Flammarion, 2006.
- BAJTIN, M.: *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Madrid, Ed. Alianza, 1987.
- BALLARD, J. G.: «Muerte por control remoto», en *Guía del usuario para el nuevo milenio*, Barcelona, Ed. Minotauro, 2002.
- BARTHES, R.: «La escritura de lo visible», en *Lo obvio y lo obtuso. Imágenes, gestos, voces*, Barcelona, Ed. Paidós, 1986.
- BARTHES, R.: *El imperio de los signos*, Madrid, Ed. Mondadori, 1991.
- BARTHES, R.: *Lo neutro. Notas de cursos y seminarios en el College de France, 1977-1978*, Bos Aires, Ed. Siglo XXI, 2004.
- BATLLE CAMINAL, J.: *Catastrorama. Una agitada excursión por el universo de las disaster movies*, Barcelona, Ed. Glénat, 1998.
- BAUDRILLARD, J.: «El accidente y la catástrofe», en *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Ed. Monte Ávila, 1980.
- BAUDRILLARD, J.: «La ilusión y la desilusión estéticas», en *La ilusión y la desilusión estéticas*, Caracas, Ed. Monte Ávila, 1997.
- BAUDRILLARD, J.: «Perdidos de vista y realmente desaparecidos», en *Pantalla total*, Barcelona, Ed. Anagrama, 2000.
- BAUDRILLARD, J.: «Requien por las Twin Towers», en *Power Inferno*, Madrid, Ed. Arena, 2003.
- BAUDRILLARD, J.: *El complot del arte*, Bos Aires, Ed. Amorrortu, 2006a.
- BAUDRILLARD, J.: *El complot del arte. Ilusión y desilusión estéticas*, Bos Aires, Ed. Amorrortu, 2006b.
- BODEI, R.: *Piramidi di tempo. Storie e teoria del déjà vu*, Bolonia, Ed. Il Mulino, 2006.
- CAGON & CRISTA, Burgos, Monográfico.net, 2006.
- CAMNITZER, L.: «Hacia una teoría del Arte Boludo», *Ramona*, Bos Aires, n.º 58 (2006).
- CLAIR, J.: *De Immundo*, París, Ed. Galilée, 2004.
- CUESTA ABAD, J. M.: *Juegos de duelo. La historia según Walter Benjamin*, Madrid, Ed. Abada, 2004.
- CURRIGER, B.: «Sigmar Polke, la peinture est una ignominie», *Artpress*, París, n.º 91 (1995).
- DAVID, C.: *Colisiones*, San Sebastián, Ed. Arteleku, 1995.
- DEBORD, G.: *In girum imus nocte et consumimur igni*, Barcelona, Ed. Anagrama, 2000.
- DEBRAY, R.: *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Barcelona, Ed. Paidós, 1994.
- DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, Madrid, Ed. Júcar, 1988.
- DELEUZE, G.: *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*, Bos Aires, Ed. Cactus, 2005.
- DENNET, D.: *Darwin's Dangerous Idea*, Nova York, Ed. Simon & Schuster, 1995.
- DERRIDA, J.: «Desgastes. (Pintura de un mundo sin edad)», en *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Ed. Trotta, 1995.
- DERRIDA, J.: *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Ed. Trotta, 1997.
- DERRIDA, J.: «La metáfora arquitectónica», en *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Ed. Cuatro, 1999.
- DICKIE, J.: *Art and Aesthetics. An Institutional Analysis*, Ed. Ithaca, 1974.
- DIDI-HUBERMAN, G.: *Lo que vemos, lo que nos mira*, Bos Aires, Ed. Manantial, 1997.
- DUQUE, F.: *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ed. Serbal, 1995.

- ELIADE, M.: *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Ed. Labor, 1967.
- FOSTER, H.: «El futuro de una ilusión o el artista contemporáneo como cultor de carga», en *Los manifiestos del arte posmoderno. Textos de exposiciones 1980-1995*, Madrid, Ed. Akal, 2000.
- GONZÁLEZ REQUENA, J.: *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*, Madrid, Ed. Cátedra, 1988.
- GRAMSCI, A.: «“Contradicciones” del historicismo y expresiones literarias de las mismas (ironía, sarcasmo)», en *Antología*, México, Ed. Siglo XXI, 1970.
- GROYS, B.: *Sobre lo nuevo. Ensayo de una economía cultural*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2005.
- GUATTARI, F.: *Caosmosis*, Bos Aires, Ed. Manantial, 1996.
- HEIDEGGER, M.: *Identidad y Diferencia*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1988.
- IMBERT, G.: *El zoo visual. De la televisión espectacular a la televisión especular*, Barcelona, Ed. Gedisa, 2003.
- JAMESON, F.: *Las semillas del tiempo*, Madrid, Ed. Trotta, 2000.
- KRISTEVA, J.: *Poderes de la perversión*, México, Ed. Siglo XXI, 1988.
- KUSPIT, D.: *El fin del arte*, Madrid, Ed. Akal, 2006.
- MORAZA, J. L.: «DIESTÉTICA», en *José Ramón Amondarain. Sórdidos*, Vitoria, Sala América, 2001.
- OURSLEER, T.: *Tony Oursler. Blob*, Madrid, Galería Soledad Lorenz, 2005.
- PENA, A. E.: «Arte y canibalismo», *Monográfico.net*, n.º 115 (2006).
- PERNIOLA, M.: «Performances perversas», en *El sex appeal de lo inorgánico*, Madrid, Ed. Trama, 1988.
- PERNIOLA, M.: *Enigmas. Egipto, barroco y neo-barroco en la sociedad y el arte*, Murcia, Ed. CendeaC, 2005.
- PERNIOLA, M.: *Contra la comunicación*, Bos Aires, Ed. Amorrortu, 2006.
- RAMONET, I.: «Las películas-catástrofe norteamericanas», en *La golosina visual*, Madrid, Ed. Debate, 2000.
- RANCIÈRE, J.: *El viraje ético de la estética y la política*, Santiago de Chile, Ed. Palinodia, 2005.
- RODLEY, C.: *David Cronenberg por David Cronenberg*, Barcelona, Ed. Alba, 2000.
- RUGOFF, R.: «Liquid Humor», en *Erwin Wurm. I love my time I don't like my time*, Ostfildern, Ed. Hatje Cantz, 2004.
- SALABERT, P.: *La redención de la carne. Hastío del alma y elogio de la pudrición*, Murcia, Ed. CendeaC, 2004.
- SARDUY, S.: *Ensayos generales sobre el barroco*, Bos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1987.
- SENNET, R.: *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Ed. Anagrama, 2006.
- STOICHITA, V. I.: *Simulacros. El efecto Pigmalión: de Ovidio a Hitchcock*, Madrid, Ed. Siruela, 2006.
- VIRILIO, P.: *Estética de la desaparición*, Barcelona, Ed. Anagrama, 1988.
- VIRILIO, P.: «Un arte terminal», en *El arte del motor*, Bos Aires, Ed. Manantial, 1996.
- VIRILIO, P.: «El museo del accidente», en *Un paisaje de acontecimientos*, Bos Aires, Ed. Paidós, 1997.
- VIRILIO, P.: «Un arte despiadado», en *El procedimiento silencio*, Bos Aires, Paidós, 2001.
- VIRILIO, P.: *Amanecer crepuscular*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- WOLLEN, P.: *El asalto a la nevera. Reflexiones sobre la cultura del siglo XX*, Madrid, Ed. Akal, 2006.
- ŽIŽEK, S.: *El acoso de las fantasías*, México, Ed. Siglo XXI, 1999.
- ŽIŽEK, S.: *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Ed. Akal, 2002.
- ŽIŽEK, S.: *Amor sin piedad. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Ed. Síntesis, 2004.
- ŽIŽEK, S.: *Bienvenidos al desierto de lo real*, Madrid, Ed. Akal, 2005.
- ŽIŽEK, S.: *Lacrimae Rerum. Ensayos sobre cine moderno y ciberespacio*, Barcelona, Ed. Debate, 2006a.
- ŽIŽEK, S.: *Irak. La tetera prestada*, Madrid, Ed. Losada, 2006b.
- ŽIŽEK, S.: *Órganos sin Cuerpo. Sobre Deleuze y sus consecuencias*, Valencia, Ed. Pre-textos, 2006c.
- ŽIŽEK, S.: *Visión de paralaje*, Bos Aires, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006d.
- ZUNZUNEGUI, S.: «Tanatorios de la visión», *Brumaria*, Salamanca, n.º 2 (2003).

**SENTIR DOUTRA MANEIRA.
UNHA LECCIÓN
NIETZSCHEANA SOBRE A
ARTE E A CULTURA**

Alberto Ruiz de Samaniego
Universidade de Vigo

«Unha obra de arte é aquela capaz de afrontar un perigo», dixo Rilke de Rodin. O que acotío semella esquecerse hoxe é que a verdade dunha obra de arte se debe interpretar e valorar segundo as forzas ou o poder que a determinan para existir, e que conducen a realizar unha cousa no canto doutra. Robert Musil determina que unha das características básicas do artista é o olfacto do posible. Isto podería entenderse como o modo en que é quen de rastrexar dentro do habitual o multiparamétrico e complexo, a súa competencia para presentar outras posibilidades, conexións e viaxes dentro do mapa cognitivo. Por iso, cando se nos fala da obra de arte en abstracto, ou do artístico tal como é en si, ou para si, sempre debemos preguntar que forzas se ocultan no pensamento da obra, é dicir, cal é o seu sentido e cal o seu valor para un suxeito ou para unha comunidade dada. Un debe, pois, enfrontarse coa complexidade da peza, de xeito que esta sexa capaz de relacionarse cos contidos múltiples da referencia vital. Daquela, significaría xerar órganos de percepción que iluminasen novos campos sensoriais do real, que nos permitisen, de modo experimental, extraer probas de novas conexións, símbolos e relatos. Cómpre esixirlle ao artista, xa que logo, a creación de novas posibilidades de vida.

Dentro de calquera acto cultural existe unha múltiple coexistencia de forzas, decote ocultas por un exceso de xerarquización ou polos hábitos normalizados e normativos de tratar coas sensacións. Existen nesa multiplicidade de potencias ás que nos enfrontamos como obxecto tantas posicións como capacidades de discernimento sobre elas sexamos capaces de definir.

Isto sostense, por exemplo —é só un caso— metodoloxicamente sobre a base do que chamamos «extraterritorialidade».

EXTRATERRITORIALIDADE

Como saben, o interior de calquera territorio simbólico vén definido polas súas regras. De feito, o criterio territorial, aquilo que o separa do indiferente e o conxuga como unidade de sentido, vén sempre dado pola cohesión e coherencia das regras que o conforman. Non hai territorio ningún, pois, sen regras; nin tampouco sen a constrición e o empobrecemento que as regras producen sobre un exterior rico, talvez demasiado fértil, feraz e feroz. As regras protexen os territorios do desmembramento que vén de fóra, pero son, así mesmo, a principal causa do arrefriamento dos seus resultados fronte a un exterior sempre rico e cambiante; un espazo externo que, de forma constante, se mantén tan perigoso como atraente. Sexa cal for o terreo disciplinar, chámese pintura, escritura ou gastronomía, as regras acaban por indicar o permitido e o prohibido, o visible e o impensable, o actual, o potencial, o virtual. Dividen o mundo en categorías organizadas, sempre fronte ao abismo do arrefriamento das relacións reguladas polas regras que, por entropía, poden dexenerar —ou dexeneran naturalmente— en formas periclitadas onde xa non se produce diálogo ningún, paso ningún entre un territorio e a posibilidade exterior a el.

A arte, así e todo, é unha das vías naturais de transición entre a feracidade do non contido nin mediado por regras e a apertura excesiva da posibilidade: o exceso de posibilidade do que non se adapta á razón ou medida, do esfañado ou das exuberancias do irracional, enorme, fermoso —é dicir, pleno de formas— ou tantas outras categorías do non regrado poidamos traer aquí. Pero, no territorio artístico, esta necesidade de ser forma de transición fai tamén que os seus propios fundamentos deban reflexionar sobre as súas mesmas estratexias de constitución, e iso determina que ao volver a atención sobre elas se presenten no seu último fondo: a fragilidade. Así mesmo, estes procesos de autognose e extraterritorialidade deben procurar a factura non só de buratos nas regras, indicios do non contido nelas —como arrancados da fronteira do impensable—, senón que, ademais, serven para manter constante o fluxo de enerxía entre os campos territorializados e os campos que aínda non están suxeitos á lei ou mesmo os que nunca poderán ser comprometidos por regulación ningunha. Xustamente por isto, a arte non é unha tarefa finita, xa que se debe adaptar como contra-aduana ou/e contrabando sempre en relación con dúas formas cambiantes: o territorio e o que está fóra.

As formas non territoriais, desde este punto de vista, proveñen dunha vía afastada da norma fundamentadora dun campo. Sen dúbida, desde este afastamento das normas resulta máis doado que as rutinas convencionais xeradas pola posición conservadora dos territorios —a súa coherencia e cohesión— sexan naturalmente obviadas e, así mesmo, que novas relacións, imprevistas en e por un terreo en que as delineacións dos relatos se levan case sempre ao esgotamento ou á saturación, aparezan como buratos ou vías alternativas, traendo novas enerxías do exterior, novas no regulado e estrañas do fundamento. A novidade torna, ou mellor trastorna, o normalizado en fráxil; presenta un perigo fronte ao establecido. Por iso, mesmo nun campo consagrado á recreación de relacións como o é o artístico, a normalización —e o seu caso extremo, o aburrimiento (de *ab-horrerre*), o que é sempre igual— acaban por converterse nun sistema coherente de defensa ante o exceso de posibilidade.

Cómpre, daquela, estudar o sistema de relación co extraterritorial como espazo de fertilización das ideas da arte, a través de exemplos onde outra vía se provoca. Pois a naturalidade é unha das peles preferidas pola norma, que aproveita a transparencia que ela impón para facer que aparezan como imposibles, irreais, irrealizables, utópicas, entolecidas, inadecuadas, indiscriminadas, prohibidas ou censuradas outras vías que concorran violentamente coa presente. A extraterritorialidade convoca, xa que logo, unha solución oblicua: nela o convencional, ao non estar asumido, aparece na súa realidade fráxil, pactada, mesmo na súa completa e insoportable gratuidade, que desde ela se inocular irreparabilmente en calquera outra regulación. Esta volve ser, en verdade, unha base perigosa, se non o aguillón do perigo que se contén nunha variación sen lei.

XERACIÓN DOUTRA SENSIBILIDADE

En relación con isto, diremos que a cultura —e especialmente aquela que se considera crítica— non consiste en xustificar, nin sequera en deostar, ou depreciar ou degradar, senón en sentir doutra maneira, xerar outra sensibilidade. Actualmente, no ambiente respírase a pretensión de que a crítica e, por outra banda, as obras de arte fagan, por así dicilo, causa común coa creación dunha identidade, cultural, simbólica, territorial, mercantil, ideolóxica, nacional ou interna-

cional, isto en realidade é o de menos. Homologación, conxunturalidade, contextualización, novas tecnoloxías, *main stream*, modernidade ou posmodernidade, tanto ten. Parece como se lle estivésemos a pedir continuamente ao discurso, crítico ou cultural, que unifique o campo da súa investigación, de modo que este, canto máis procura a súa propia unidade, máis diferente resulta da realidade múltiple e fragmentada da que se ocupa. Maurice Blanchot insistiu acotío sobre o feito de que entre a cultura, que tende á unificación e á universalización dun discurso racional –ou simplemente, e o que resulta aínda peor, puramente emocional ou sentimental no peor dos sentidos posibles–, e a obra de arte, pregoeira da negación e da incompatibilidade, a crítica tomaba partido habitualmente pola cultura, tomaba o partido da cultura. Deste xeito, pensaba, son traizoadas as grandes obras rebeldes e, ademais, exorcizadas por medio da glosa e o comentario, convertidas en aceptables e incorporadas ao patrimonio e ao interese comúns. Ao meu ver, a comprensión crítica, pola contra, non debe ter como propósito a asimilación do desigual, senón que alcanza a comprensión do seu obxecto xustamente na medida en que se volve comprensión da diferenza en canto tal diferenza. Moi relacionado con todo isto, a práctica máis común hoxe na política cultural é a do consenso. Velaí a trampa que tamén debemos esquivar. Cando se pretende contentar dunha forma equitativa a todos, aniquíase a posibilidade de construír ou contribuír a crear estados de opinión.

ARTE, VERDADE, ESTUPIDEZ

Cremos, tamén, que unha nova imaxe do pensamento ten que significar en primeiro lugar que, fronte ao que poida parecer, especialmente ante as obras da chamada –última moda– arte antropolóxica ou novo documentalismo, a verdade non é, en realidade, o elemento último do pensamento artístico. As categorías do pensamento artístico non son o verdadeiro e o falso, senón o nobre e o vil, o alto e o baixo, segundo a natureza das forzas que se apoderan dese pensamento. Porque a arte non se fai só con verdades; polo feito de empregar verdades, un non está comprometido coa arte. O elemento do pensamento artístico é, máis ben, o sentido e o valor, é dicir, o verdadeiro e o falso do que posuímos sempre a parte que merecemos.

Por dicilo doutro modo, existen, sen dúbida, verdades tamén da baixeza, verdades do miserable, e, á inversa, tamén os nosos pensamentos máis elevados teñen en conta o falso. Aínda máis, non renuncian xamais a facer do falso, ou da ficción, un poder elevado, un poder afirmativo e, por así dicilo, artista, que atopa a súa realización, a súa verificación, o seu devir verdadeiro, na obra. O inimigo da obra de arte non é, pois, a ficción ou a forma ou a representación, nin sequera por suposto o falso, senón a estupidez, por exemplo, ou a inanidade, mesmo usando ou manifestando verdades. Case diríamos que a cultura ten na estupidez o seu grande inimigo, pois a estupidez é, así mesmo, unha estrutura do pensamento como tal. A estupidez tamén expresa unha verdade. Coñecemos, quen o pode negar, pensamentos imbéciles, signos imbéciles construídos, porén, totalmente cunha base de verdades. Pero estas verdades son baixas, son as dun individuo torpe, pesado, anestésico e, en definitiva, impotente. Desta forma, un espírito estúpido só é quen de descubrir o máis baixo, as máis baixas verdades, ou as máis obvias, que só traducen o reino, ou se é o caso o contra-reino dos valores establecidos ou o poder dunha orde ou un sentido convencional absolutamente petrificado, ou un contra-poder igualmente inane. Xa Proust ironizaba, por exemplo, sobre a intransixencia dos epígonos no tocante ás poéticas fundadas polos innovadores. O innovador, dicía, ten moita máis amplitude de gustos que a escola ou que os seus seguidores. Víctor Hugo enarboraba o Romanticismo como a súa escola, pero gozaba totalmente con Boileau e Regnard, e Wagner non mostraba en absoluto esa severidade dos wagnerianos ante a música italiana (Proust, 2005, p. 125).

A PROBA DO BAIXO

De todo isto debemos tirar algunha consecuencia: podemos, por exemplo, someter as obras de arte, debemos someter as obras da cultura a esta proba do baixo. Esta é a tarefa realmente crítica e o único medio para recoñecerse na verdade. Debemos situarnos ante a creación dunha tipoloxía que ten que ser tamén unha topoloxía. Por exemplo, tratar de establecer a que ámbito ou territorio pertencen as verdades que eses signos enuncian, quen as formula e concibe, a quen lle interesan.

A arte non pode ter como finalidade servir nin o Estado nin tampouco ningunha Igrexa ou grupo de presión con poder –por mínimo que sexa– máis ou menos establecido. Nin sequera a un eu, naturalmente. A cultura ten que servir máis ben para detestar a estupidez, para facer da estupidez unha cousa vergoñenta. Ten un uso ben claro: denunciar a baixeza do pensamento en todas as súas formas. En definitiva, ten que facer do pensamento algo agresivo, activo e afirmativo. Facer homes libres, homes que non confundan os obxectivos da cultura co proveito, nin do Estado, nin dunha moral, nin tampouco das infinitas doutrinas e consignas reinantes por aí fóra que esixen do artista o compromiso, por exemplo, coa verdade, a utilidade colectiva ou o ben, que mesmo determinan o seu pensamento unicamente como amor e desexo desa verdade e ese ben. Un artista non se pode converter nunha especie de funcionario da historia ou nun coleccionista de consignas e valores en curso.

VIOLENCIA, ANGUSTIA DA ARTE

Neste sentido, facer homes libres significa tamén tratar de combater o resentimento, a mala conciencia, a caricatura da crítica, que decote ocupan o lugar dos signos estéticos. Porque a estupidez e a baixeza non deixan de facer sempre novas avinzas. A cada instante, o labor artístico ou cultural corre o risco de ser desviado do seu sentido, a cada instante a confusión da actividade cultural co ben dun Estado, ou dun grupo de presión, ou dunha consigna, é real. Certamente, o criterio para xulgar as obras de arte non pode ser o da súa boa vontade. O pensamento, convén lembralo, non opera a partir dunha boa vontade, senón en virtude de forzas que se exercen sobre el para obrigalo a pensar. «O que pode dominar o temperamento dun artista –escribiu tamén Proust– é, en primeiro lugar, a forza benéfica dun temperamento máis potente ca o seu. E esa é unha servidume que non está lonxe de ser o comezo da liberdade» (Proust, 2005, p. 115-116).

Como tampouco está lonxe del a angustia, fronte ao que poida parecer. A angustia é, basicamente, o efecto da insistencia do real. Significa, así mesmo, a presenza dunha ausencia e a ausencia presente. En definitiva, a presenza invisible daquilo que non está alí. A angustia é, certamente, un estado de ánimo esen-

cial, nela tocamos, á maneira de Schelling, o resto incomprensible da realidade. Pero ese resto escuro que a razón non pode disolver recibe tamén en Schelling a denominación de fundamento da existencia, nun dobre sentido, como orixe e como substancia. Ese resto é o cantable¹. Só porque a angustia linda con iso inhóspito que se resiste e que nos constitúe, será tamén quen de trazar un principio de renovación da existencia, de cada singularidade ou historia. Por iso pode Heidegger afirmar que a reflexión filosófica, efecto da angustia, é o contrario de toda tranquilidade e toda seguridade. Alí xérase o remuíño en que o home é arrastrado para comprender el só e sen fantasías o ser aí.

Pensar, daquela, é, efectivamente, unha violencia, un verdadeiro ataque ás regras e á certeza, á certeza sobre un mesmo ou o si mesmo e á propia confianza nos valores do mundo, onde estamos inapelablemente arbolados ao finito, o temor, a soedade. De aí vén a obra, esa é a súa ontolóxica negación, a súa incompatibilidade, ese seu carácter extremadamente difícil e desconcertante. Por iso, a «incerteza máxima» constitúe a «veciñanza constante e perigosa» do facer vir do pensamento. De modo que, ao tempo, «só onde asexual o perigo do espanto está a felicidade do asombro, esa viva fascinación que é o alento de todo filosofar» (Heidegger).

Aquí, de novo, a imaxe do signo artístico implica relacións de forzas moi complexas. Mesmo diríamos que depende dunha tipoloxía desas forzas, ou, propiamente, como dicíamos, dunha topoloxía. Obrar artisticamente ou vulgar unha obra de arte depende de certas coordenadas, é dicir, temos as obras que merecemos segundo o lugar ao que levamos a nosa existencia, o tempo ou a hora en que estamos vixiantes, o medio que frecuentamos. Non existe a obra en abstracto, a obra, por así dicilo, a secas. Só atopamos obras alí onde están, á súa hora e no seu elemento. Por iso, a obra sempre é algo que interpretar. Calquera obra só o é dun elemento, dunha hora e dun lugar.

A conclusión non pode ser máis clara: non pensaremos ata que non se nos obrigue a ir alí onde están as verdades que dan que pensar, alí onde se exercen as forzas que fan do pensamento algo activo e afirmativo.

¹ Celan: «Resto cantable- el perfil/ de aquel que a través/ de la escritura de hoz abrió brecha, silente,/ a solas, en el sitio de la nieve» (Reina Palazón, 1999, p. 215).

CONTRA O RESENTIMENTO

Combater a estupidez tamén significa tratar de vencer o negativo e os seus falsos prestixios. Canto odio polo fermoso ou polo admirable se manifesta en moitas declaracións, imaxes ou obxectos. Unha das estupideces contemporáneas consiste en diminuír ou degradar calquera cousa a base de bufonadas ou baixas interpretacións. Tamén no feito de ver en calquera cousa unha sorte de trampa en que –se nos avisa– non debemos caer.

Isto é o que Nietzsche chamaba «o home do resentimento» que decote semella posesor dunha parte da institución cultural. O máis sorprendente no home do resentimento non é a súa maldade, senón a súa mala vontade, é dicir, a súa tremenda capacidade de desprezo. Non se lle resiste nada. Non respecta nada para elaborar a súa crítica. Logra facer ata da dor unha cousa mediocre. El ten que recriminar e distribuír os erros e mais as culpas. Cultura da queixa, din que se chama; trátase de culpar sempre a alguén da desgraza ou da dor, delegando sempre a responsabilidade no outro e, xa que logo e ao cabo, confirmándoo na súa posición. Paga a pena meditar, desde logo, verbo da gravidade coa que estes homes toman as súas desgrazas, e fan, por suposto, todo o posible para que nós tamén o fagamos. En consecuencia, estamos aquí ante a imputación sen fin dos erros, a distribución sen piedade das responsabilidades, a eterna acusación. Todo isto ten que ver co sentimento de vinganza e de rancor que, en rigor, para Nietzsche forman parte indisoluble do reino da debilidade. A frustración e mais a vinganza son os *a priori* do resentimento. Para nacer requiren sempre e ante todo un mundo oposto e exterior –pero non hai mundo exterior. Precísase, antes que nada, afirmar que o outro é malo. É, xa que logo, a vontade de espaxear a culpa como un contaxio.

Vontade ademais de odio que se agacha baixo o ben común. Así, o home do resentimento acúsanos, evidentemente, pero é polo noso ben. Di: Tes que unirte a min, para que así eu te ame. Daquela serás bo. «Cando alcanzarán os homes do resentimento –pregunta Nietzsche– o triunfo sublime, definitivo, resplandecente da súa vinganza? Sen dúbida, cando cheguen a espallar na conciencia dos felices a súa propia miseria e todas as miserias, de tal maneira que estes ruxirán de felicidade e se dirán talvez uns aos outros: «é unha vergoña ser feliz con tantas miserias como hai».

O artista ou o home de cultura, como home do resentimento, móstrase, pois, ansioso por facer expiar: «están ansiosos –escribe Nietzsche– por representar un papel de verdugos! Entre eles hai unha gran cantidade de vingativos disfrazados de xuíces, cando teñen todos na boca, unha boca de labios delgados, a baba envelenada que chaman xustiza e que están sempre a piques de abalanzarse sobre todo o que non ten o aire descontento, sobre todo o que, co corazón lixeiro, segue o seu camiño».

Un dos efectos no sistema artístico contemporáneo, xa denunciado amargamente por Baudrillard, é esta sorte de complot nihilista contra todo o superior, que acabou por xerar, sen dúbida, un enorme cansazo. É o resultado de decidir non ter valor ningún antes que valores superiores, mellor non ter vontade, mesmo mellor a nada como vontade que unha vontade da nada. É o moderno nihilismo da arte, cheo de potencias reactivas, separadoras: pretende levar a cabo a crítica dos valores, pretende rexeitar calquera chamada aos valores transcendentos, que son declarados como pasados de moda, pero unicamente talvez para volvelos atopar –perversamente pervertidos– nas forzas que, en realidade, conducen o mundo actual. A solución mellor, daquela, é apagarse pasivamente. Velaí o gran cansazo, o así chamado cansazo de Occidente, a vida reactiva soa consigo mesma, pero carecendo mesmo da vontade de desaparecer: «Todo está baleiro, todo é igual, todo está cumprido! Todas as fontes están secas para nós e o mar retirouse. O chan afunde pero o abismo non quere tragarnos. Ai! onde queda aínda un mar en que sexa posible afogar? En verdade, estamos xa demasiado cansados para morrer» (Zaratusta en *O adiviño*).

Velaí tamén o diagnóstico nietzscheano do último home, o descendente do asasino de Deus, o home máis feo do mundo, aquel que non desexa vontade ningunha, o que aspira á igualdade máis absoluta na interpasividade.: «Xa non nos facemos nin pobres nin ricos: é demasiado penoso. Quen pode querer gobernar aínda? Quen estaría aínda disposto a obedecer? É demasiado penoso. Ningún pastor e un único rabaño! Todos queren a mesma cousa, todos son iguais...» (*Zaratustra*, prólogo 5).

Tamén, cando este poder do resentimento non ten a forza de contaxio suficiente semella volverse contra si mesmo, e daquela produce a si mesmo dor. É difícil non ver nas descrições nietzscheanas do caso algunhas analoxías con prácticas artísticas do presente nas que sempre se opta pola depresión da vida, a

depreciación da existencia, a súa negación. Todas elas forman o principio a partir do que a vida reactiva se conserva, sobrevive, se fai contaxiosa e triunfa. Di así Nietzsche: «Este traballo inquietante, cheo dunha terrible alegría, o traballo dunha alma voluntariamente disxunta, que se fai sufrir polo pracer de facer sufrir»; «o sufrimento, a enfermidade, a fealdade, a pena voluntaria, a mutilación, as mortificacións, o propio sacrificio, búscanse como se fosen un pracer». Moita da arte contemporánea está chea ou procede desa rexión ou fábrica inmunda que é a mala conciencia. Porque a mala conciencia é a conciencia que multiplica a súa dor, por interiorización da forza, por introxección das potencias. Esta é a primeira definición da mala conciencia.

FACER MÁIS REAL A VIDA

Pagaría a pena volver meditar verbo da idea de ser e tempo da cotiá inautenticidade da nosa vida. Cada un é como o outro e ningún é el mesmo, sostíña Heidegger. Esta existencia de ninguén como ninguén representa tamén un papel algo fantasmal, é unha máscara tras a que non hai en realidade nada ou está a nada. Na medida, xustamente, en que non hai tampouco si mesmo. E, por iso, xa non se trataría de ir na súa procura ou tras a súa realización, como quen busca unha xoia perdida. Non. A inautenticidade é a forma orixinaria da nosa existencia, non a marca dunha alienación ou o seu declive. O *dasein*, o ser aí, non está polo tanto inmediata e regularmente consigo mesmo, senón no de fóra, aí fóra, cos seus asuntos e cos outros². Sempre co outro e o outro. Nunca na casa, non na súa casa: *Unzuhause*.

Nada sería peor que tratar de compensar esta desposesión fundamental dos individuos coa proliferación anormal de representacións, sen que isto implique, naturalmente, a estúpida condena –tan actual– da ficción como un mero simulacro detestable, ou a caída na típica crítica deconstrutivista que teima en demostrar que o que experimentamos como realidade é sempre unha construción de procedementos simbólicos. Desta forma só se chega á aldraxante conclusión de que non hai realidade, todo é texto ou –o que é peor– ficción. Non

² Sigo aquí a R. Safranski (Chamorro, 2006, p. 17-18).

hai nada que facer. Esta crítica nunca permitirá experimentar o real. Sempre acaba por tratar de desenmascaralo como unha mera ficción simbólica. Cremos –precisamente con Žižek– que cómpre optar xustamente polo contrario, tratar sempre de recoñecer –de restaurar arriscadamente– o real naquilo que –nunca de maneira tan simple como se cre– aparece como unha mera ficción simbólica. Lembremos: unha obra de arte é aquela capaz de facerlle fronte a un perigo. Consiste nunha operación de corte e transversalidade que penetra alén ou máis ao fondo da fantasía da realidade, do fantasma que é a realidade. Para abrir un dominio onde o suxeito poida exteriorizar e representar iso real insoportable, inobxectivable, inarrestable. Porque o núcleo duro do real, ese resto, efectivamente, só somos quen de soportalo se o convertemos en ficción.

Escribo para facer máis real a vida, algo así dicía o desacougo de Pessoa. Nunca nos esforzaremos demasiado en facer a vida máis real. Deleuze sobre isto foi categórico: «non hai outro problema estético que o da inserción da arte na vida cotiá, canto máis estereotipada, sometida a unha reprodución acelerada de obxectos de consumo, máis debe a arte apegarse a ela e arrancarlle a pequena diferenza que actúa noutra parte e simultaneamente entre outros niveis de repetición» (Deleuze 1988, p. 461). Nada, porén, foi entendido peor que esta vontade de inserción da arte na vida cotiá. No canto de descolonizar a experiencia diaria, a esixencia –xa canónica– de unificar a arte e a vida non fixo máis que rebaixar a arte ao nivel da –degradada– vida actualmente existente. Máis ben pensamos o contrario: trátase de elevar a vida á altura do que a arte prometía. A riqueza da vida prometida pola arte e as técnicas de intensificación das sensacións que caracterizan as prácticas artísticas deben, xa que logo, reencontrarse no cotián.

CONTRA O QUE NEGA A VIDA

Así pois, demasiadas veces a vida é acusada, xulgada, condenada. Hai un espírito que nega a vida, perdido ademais continuamente en amargos reproches que se queren xustos, que remiten á xustiza, pero a súa xustiza non é a da existencia, é aínda unha xustiza acusatoria que nega a vida, que supón, en definitiva, o seu fracaso e a súa impotencia. Xa que logo, se queremos –se debemos– establecer un xuízo estético de valoración da arte ou da cultura, busquemos –fronte a aque-

las prácticas que se opoñen á vida e onde reina a negación como vontade de poder— aquelas prácticas que favorecen a apreciación no canto da depreciación, a afirmación como vontade de potencia, a vontade como vontade afirmativa. Un poder baixo o que o querer sexa adecuado a toda a vida, un poder mesmo máis elevado ou máis alto —ou máis profundo— do falso ou do que é ficción, unha calidade baixo a que se afirme toda a vida. Cando Nietzsche falaba da «xustificación estética da existencia» pensaba xustamente na arte como «estimulante da vida»: a arte afirma a vida, a vida afirmase na arte. Porque afirmar, non o dubidemos, segue a ser valorar, pero valorar desde o punto de vista dunha vontade que goza da súa propia diferenza na vida, no canto de sufrir as dores da oposición que ela mesma lle inspira á existencia. Certamente, unha obra de arte afirmativa non é tomar como carga, nin tampouco é desde logo asumir o que é, senón liberar, descargar o que vive. Afirmar é alixeirar; non cargar a vida co peso dos valores superiores, senón crear valores novos que sexan os da vida, que fagan da vida unha dimensión verdadeiramente vivente, lixeira, activa.

Cómpre valorar a creación desde o punto de vista que non separe a vida daquilo que é a súa potencia, daquilo que pode. A creación implica —velaí a súa valoración— utilizar este excedente de vida para inventar novas formas de existencia: «E o que chamastes mundo, tendes que empezar por crealo: a vosa razón, a vosa imaxinación, a vosa vontade, o voso amor, deben converterse neste mundo» (*Zarathustra*).

Falamos, daquela, dunha forza de metamorfose. Este elemento tamén establece un criterio de valor para os obxectos culturais: chamarase, por exemplo, nobre a aquela enerxía capaz de transformarse. O poder de transformación é a primeira definición da actividade, da actividade creativa. Podemos, daquela, establecer ademais uns criterios para atopar este tipo de forzas: son forzas plásticas, dominantes e subxugantes; son forzas que van ata o final do que se pode e que, ademais, fan deste ir ata o final do que pode un obxecto de afirmación; e son potencias que afirman a súa diferenza, que fan da súa diferenza un obxecto de pracer e de afirmación.

Fronte ás potencias activas, estarán as forzas reactivas, as forzas que só son tales en relación con forzas superiores, xenéticas e activas. E que se caracterizan por descompoñer, por separar, por subtraer a forza de todo o que esta pode. Son estas tamén —e en primeiro lugar— forzas utilitarias, de adaptación e de limitación parcial, pero tamén —e en segundo lugar— forzas que separan a forza activa do

que esta pode, e que ao estar separadas do que pode, resultan ao cabo potencias que se negan a si mesmas ou se volven contra elas mesmas.

UNHA POÉTICA PROUSTIANA

En *O tempo recobrado*, Proust elabora unha poética que vén agora ao caso. Está a falar daqueles artistas que cren reproducir unha arte chamada «vívida» e que para el non consiste noutra cousa que na conservación epidérmica de todas as expresións, pensamentos e figuras que a memoria conserva, pero onde, ao seu ver, non vai quedando nada do que realmente sentimos. Esa é a mentira que, segundo el, non fai máis que reproducir unha arte que chaman «vívida», pero que é, no fondo, un emprego tan aburrido e tan van do que os nosos ollos ven e do que a nosa intelixencia comproba que —escribe Proust— «nos preguntamos onde se atopa o que se entrega a iso, a chispa gozosa e motriz, capaz de facer que se poña en movemento e que vaia adiante na súa tarefa» (Proust, p. 810). Chispa, gozo, motricidade, movemento, fíxense que estes son os termos en que Proust sitúa a creatividade. Esta é a nosa topoloxía.

Fronte a esa práctica epidérmica, taxidérmica e petrificante da vida, para Proust a grandeza da arte estaba en volver atopar, en captar de novo, en facernos coñecer esa realidade lonxe da que vivimos, da que nos afastamos cada vez máis a medida en que vai tocando máis espesor e máis impermeabilidade o coñecemento convencional co que substituímos esa realidade, ata o punto de que «é moi posible que morramos sen coñecela», por moito que en verdade ela constituía «nin máis nin menos que a nosa vida». Esa vida profunda —o resto cantable de Schelling ou Celan— habita a cada instante en todos os homes tanto como no artista —diríamos, por exemplo, con Beuys. Pero acotío non a ven, porque non intentan esclarecera. Por iso —suxire Proust— o seu pasado e o seu presente están cheos de innumerables clixés que permanecen inútiles desde o momento en que a intelixencia non os «desenvolveu». Un clixé é unha imaxe sen crecemento, precisamente. Para Proust, a arte consiste, xa que logo, na «revelación da diferenza cualitativa que hai na maneira en que se nos presenta o mundo, diferenza que, se non existise a arte, sería o segredo eterno de cada un. Só mediante a arte podemos saír de nós mesmos, saber o que ve outro dese universo que non é o mesmo que o

noso». A arte realiza, pois, unha posta en funcionamento do mundo e unha efectiva intersubxectividade, «grazas á arte, no canto de ver un único mundo, o noso, vémolos multiplicarse, e temos ao noso dispor tantos mundos como artistas orixinais hai, uns mundos máis diferentes uns dos outros ca os que xiran no infinito».

O traballo do artista, segundo Proust, sería daquela a capacidade ou a tentativa de ver baixo a materia ou a experiencia a diferenza mesma, favorecer a multiplicidade, desrealizar ou desobxectivar as experiencias e os afectos, xerar posibilidades de universos. Sen dúbida, atopámonos ante a elaboración consciente de todo un poderoso ou ambicioso criterio estético.

CIVILIZACIÓN DO CLIXÉ

Desrealizar, desobxectivar, loitar contra a inercia do clixé. É certo, como tamén pensaba Deleuze, que hoxe a imaxe non deixa de caer nun estado lamentable, que é o do tópico. A imaxe insírese en encadeamentos absolutamente previsibles, ou mesmo é ela a que os xera, organiza ou cando menos indúceos. Pero, en realidade, nunca percibimos o que hai nunha imaxe, talvez porque ela, precisamente, está feita para iso: para que non percibamos todo, para que o tópico nos oculte a propia imaxe... a forza ou a potencia da imaxe. Máis que civilización da imaxe deberíamos falar, verdadeiramente, de civilización do tópico ou o clixé. E iso, precisamente, nun mundo onde todos os poderes teñen interese en ocultarnos a imaxe. Ou mellor: en ocultarnos algo a través ou na imaxe.

Continúa Proust a falar do exercicio da escritura: «É exactamente o traballo inverso do que cada minuto, cando vivimos afastados de nós mesmos, o amor propio, a paixón, a intelixencia e tamén o costume realizan en nós cando amontoan enriba das nosas impresións verdadeiras, para ocultárnolas por enteiro, as nomenclaturas, os obxectivos prácticos que chamamos falsamente a vida. En suma, esa arte tan complicada é precisamente a única arte viva». Para realizar ese traballo de desrealización requírese tamén, advirte Proust, un valor enorme, na medida en que consiste, ante todo, «en renunciar ás máis caras ilusións, deixar de crer na obxectividade do que un mesmo elaborou, ser quen, en definitiva, de mirar do revés as cousas, aplicar a intelixencia que ilumina e que fai emerxer finalmente e distinta, precisa, a figura do que se sentiu».

Por iso, tamén lle cabe á arte a función moi precisa de esburacar o tópico a través da imaxe mesma, de saír desa inercia estupefaciente, que nos fai estúpidos. Non se sabe —escribiu tamén Deleuze— ata onde pode levar unha verdadeira imaxe: a importancia, por exemplo, de volverse visionario ou vidente. Así e todo, é tamén moi claro que xa non basta cunha toma de conciencia ou cun afecto fraterno cara ao(s) desfavorecido(s). Ás veces, cómpre restaurar as partes perdidas, reencontrar todo o que non se ve na imaxe, todo o que se subtraeu dela para facela, por exemplo, *fashion* ou «interesante». E, ás veces, pola contra, convén facer buratos, crear baleiros e interrupcións nese circuíto perversamente maternal. «Rarificar» a imaxe, suprimirlle moitas cousas que se lle engadiran para facernos crer que o viamos todo. O difícil é, ademais, saber en que cousa unha imaxe non é xa ela mesma un tópico. Combater cun mesmo para non colaborar nesta epidemia da amnesia e a insignificancia. E, desde logo, para vencer non basta con parodiar o tópico mesmo, como moitos hoxe poderían pensar ou semella que adoitan pensar. Nin sequera basta con lle facer buratos ou baleiralo. Non é suficiente con perturbalo ou romper simplemente organizacións e encadeamentos. Máis ben cómpre unirle á imaxe específica que un crea forzas inmensas que superan a mera singularidade subxectiva ou persoal. Forzas inmensas, panorámicas, como acometidas que chegan en bloque, co-rítmicas, diríamos, e que non son, desde logo, as dunha simple conciencia cultural ou intelectual, nin sequera social, senón as dunha profunda intuición vital que nos sitúa de novo no *resto* inmemorial da especie. Hai unha confianza moi interesante que Mozart lle fixo a Röchlitz: todo chega en bloque, dunha soa vez, sen despregarse. Todo isto fatiga moitísimo tanto o cerebro como o corpo do compositor, que daquela debe ter o valor de anotalo. De non ser así, non é para nada un compositor, tan só un home acosado.

Sufrir a acometida da visión, a súa violencia. Pero nin sequera iso sería o esencial na arte. Faltaría o valor adicional para regresar dese transporte e anotalo. Polo demais, como apunta tamén Proust, todo isto nótase enseguida no estilo, e isto debería servir tamén para reflexionar verbo do antiformalismo contemporáneo. «Porque o estilo non é en absoluto un adorno, como cren algunhas persoas, non é nin sequera unha cuestión de técnica: é —como a cor para os pintores— unha calidade da visión, a revelación do universo particular que cada un de nós ve, e que non ven os demais. O pracer que nos proporciona un artista é o de facer que coñezamos un universo máis». Non é mala conclusión esta, para aplicar mesmo nestes tempos, sobre todo nestes tempos.

CODA KAFKIANA

«Durante o último ano nunca pasei esperto máis de cinco minutos seguidos», escribiu Kafka no seu diario de 1911. Debemos tamén ler isto como un contrasinal, unha sinatura da nosa propia condición precaria e sempre estraña. Tempo espectral no que as aparicións non se instalan no pasado, senón no presente, formando a proba máis próxima a nós dun futuro en suspenso. Acaso por iso, a arte contemporánea semella reducida tantas veces a patéticas confesións de tristes historias presuntamente persoais. Practicouse demasiado a miúdo unha poética da autocondescendencia e o literalismo banalmente transgresor que en realidade non fixo máis que afondar na parálise do estupor —é dicir, a pasividade dunha conciencia que o cre ver todo pero xa non pode nada— e a nostalgia dunha presenza tan histórica —e improbable— como supostamente determinante. Note-mos a insignificancia, así mesmo, dos seus acontecementos ridículos ou precarios; alí onde o sentido se esborralla na estupidez, a sobredose do terror ou a síncope traumática do medo. Habería que afastar todas estas prédicas do desencanto e o vitimismo. Precisamos, máis ben, converter este deserto na alegría do acontecer, restaurar así mesmo o fulgor da vertixe e do inaudito. Reinventar o real. Como quen levanta unha ficción fundamental, unha ficción suprema, unha nova cartografía pola que circule un imaxinario suficientemente poderoso. «Chámase imaxinario —escribiu Lyotard— a todo procedemento que tende a volver soportable o que non o é. O desexo é insoportable. Darse valor para soportar os insoportables é imaxinario» (Lyotard, 1994, p. 36). Isto é: facer dun suceso, por pequeno que sexa, a cousa máis delicada do mundo. Tratar de manter, ao cabo, a promesa. Isto significa: nin sequera buscar a substancia da nosa ausencia, senón a franxa onde esa ausencia se vincula *co que é*. Faise urxente incorporar —e aínda máis, soste, instalar— a enerxía da intermitencia, a procura de percorridos sen garantías, os cruzamentos entre imaxes que disparen todos os resortes do estrañamento. En *A gaia ciencia* Nietzsche xa lle facilitaba unha saída ao colapso de Kafka: «Ou non se soña ou se fai de maneira interesante. Cómpre aprender a estar esperto da mesma forma: ou non estalo en absoluto, ou facelo de maneira interesante».

BIBLIOGRAFÍA

CELAN, P.: *Obras completas*, Madrid, Ed. Trotta, 1999. Tradución de J. L. Reina Palazón.

DELEUZE, G.: *Diferencia y repetición*, Barcelona, Ed. Júcar, 1988.

LYOTARD, J. F.: «El imaginario postmoderno y la cuestión del otro en el pensamiento y la arquitectura», en *Pensar-Componer / Construir-Habitar*, San Sebastián, Ed. Arteleku, 1994.

PROUST, M.: *Obras completas*, t. II.

PROUST, M.: *En este momento*, Cuatro ediciones, 2005.

SAFRANSKI, R.: *Heidegger y el comenzar*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2006. Tradución de J. Chamorro.

A CULTURA E O NOVO MUNDO NOVO

Isabel Pires de Lima

Universidade do Porto

Instituto de Literatura Comparada

Margarida Losa

A cultura, como ben se sabe, ten unha multiplicidade de acepcións. No sentido máis lato, abrangue todas as actividades, formas e estratexias dunha poboación, as prácticas cotiás, as actividades produtivas e as de lecer, a relación coa terra e co clima, os valores, as crenzas, os usos e os costumes, as tradicións, os testemuños patrimoniais de xenio e creatividade na historia e na actualidade...

Neste sentido, todo na vida trae a marca da cultura á que pertencemos e é inseparable desta. Mesmo cando algún ou algúns de nós afirman, en maior ou menor medida, unha individualidade que entra en conflito con ela, certo é que, mesmo neses casos, non se perde a relación de pertenza, que ten que ser entendida nunha perspectiva dialéctica e dinámica. Todas as culturas están en movemento e en transformación permanentes. Todas dialogan co pasado e transportan o futuro. E todas son, ademais diso, por natureza, interculturais, e reafirman as súas respectivas identidades no diálogo e no mutuo troco de experiencias ou influencias.

Mais hai unha outra acepción de cultura, de sentido máis estrito, que se refire ao chamado sector cultural e na que cabe o chamado patrimonio inmaterial (constituído pola lingua, polos seus dialectos e polas tradicións etnográficas e antropolóxicas), a paisaxe cultural, o patrimonio histórico edificado, o patrimonio móbil e documental (conservado nos museos, as bibliotecas, as cinematecas e os arquivos), e, é claro, todo aquel conxunto diversificado de actividades de creación, comunicación, difusión e recepción ligadas ás diferentes artes: literatura, música, teatro, danza, cinema e audiovisual, artes plásticas, arquitectura, deseño, artes chamadas dixitais e manifestacións híbridas ou eclécticas transversais a varias delas.

Agora ben, o sector cultural atravesa profundas transformacións que derivan tanto da propia dinámica de creatividade que lle é intrínseca como, de igual modo, da rápida evolución tecnolóxica e do respectivo impacto exercido na produción e na difusión de bens culturais, e está a gañar consciencia da súa importancia económica crecente e a constatar a relevancia de contribuír a unha maior

percepción pública e visibilidade de todo canto representa en canto factor de desenvolvemento das sociedades contemporáneas.

Deixouse de poder ollar para a cultura só nas súas dimensións espiritual e lúdica. Hoxe, a cultura require un ollar multifacético e transversal que é simultaneamente político, social e económico. Político, porque no seo da cultura se desenvolven ideas e movementos que mudan as sociedades. Social, porque é na cultura onde os pobos encontran a súa identidade e, a través do diálogo e do coñecemento mutuo, descubren o encontro e a comunión de valores cos que cimentan a cohesión de grupo e os sentimentos de pertenza. Económico, porque as actividades culturais e creativas son, desde logo, a primeira fonte creadora de innovación, hoxe esencial na capacidade de produción e competitividade.

En suma, cada vez máis a cultura representa un eixe fundamental no desenvolvemento e na definición das estratexias económicas, sociais, tecnolóxicas e educativas que teñen como obxecto estimularen a produción de contidos creativos innovadores, os cales representan hoxe un crucial factor xerador de riqueza e competitividade.

Por todo isto hai xa bastante consenso sobre a idea de que a cultura non é aquilo de que se debe tratar cando todo o resto, tido como prioritario para o desenvolvemento, xa está tratado, o ramo que se lle pon á obra, para pasar a ser entendida como un factor angular de progreso social e económico. Na súa dupla dimensión de creación e de fruición pasou a ser encarada como promotora da apertura das poboacións a novos coñecementos e a outras realidades, xerando masa crítica, esencial para a transformación ou a cualificación, ou ambas, do tecido económico e social.

En suma, a cultura fortalece a identidade, afirma as diferenzas locais e nacionais, defende un patrimonio físico, lingüístico e inmaterial e, simultaneamente, proxéctase para o outro cando resulta revitalizada pola experiencia da contemporaneidade. E tamén por esta vía a cultura é mobilizadora da innovación.

É que a capacidade de competir e prosperar nos tempos presentes na economía global xa non se basea, como no pasado, nos recursos naturais e no capital físico, senón cada vez máis na creatividade humana e na habilidade das nacións para atraeren, reteren e proporcionaren a expresión de persoas creativas. Para moitos especialistas, como Richard Florida, a competitividade futura vai depender dos chamados «3 T» do crecemento económico: tecnoloxía, talento e tolerancia.

— A tecnoloxía é elemento central pola súa función de concentración de innovación, que xera progreso tecnolóxico e crecemento a longo prazo.

— O talento é importante porque reflicte a existencia de recursos humanos capacitados para os desafíos da innovación e da produtividade a medio e longo prazo, os cales requiren de competencias creativas.

— A tolerancia, no sentido de apertura e capacidade de diálogo coas diferenzas do Outro, afecta á posibilidade das nacións e das rexións de mobilizaren a súa propia capacidade de creatividade e de competiren en termos de talento creativo. Canto máis aberta e inclusiva for unha cidade, rexión ou nación, máis doado será atraer talento. Un premio Nobel de Economía como Robert Lucas hai moito que defende que o crecemento económico provén dos *clusters* de talento cultural e de elevado capital humano. Atraer e reter talentos conduce á produción de novas ideas, de innovación e de empresas emprendedoras que lideran o crecemento económico. E a capacidade de atracción de talento é proporcional á capacidade de apertura á diversidade e á tolerancia.

Un estudo encomendado pola Comisión Europea sobre a economía da cultura (dous termos que raramente aparecían conxugados até mediados desta década) e publicado a finais de 2006 revelou algunhas cifras sorprendentes de cuantificación da repercusión socioeconómica dos sectores creativo e cultural na Unión Europea: en 2003 (UE 25), a economía da cultura representou o 2,6% do PIB europeo (5% nos países máis desenvolvidos: Francia ou o Reino Unido, por exemplo; 1,4% en Portugal), isto é, máis ca o sector do automóbil, ca o sector inmobiliario, ca o sector téxtil; entre 1999 e 2003 a economía da cultura creceu un 19,7%, é dicir, un 12,3% máis que a taxa media de crecemento; en 2004 empregaba cerca de 6 millóns de persoas, o que se corresponde co 3,1% do emprego na entón Europa dos 25 e co crecemento, entre 2002 e 2004, de case un 2%, nun cadro de recesión do emprego. Este estudo, importa lembralo, abrangue o sector cultural tradicional, chamémolo así (artes visuais e escénicas, patrimonio moble e inmoble), as industrias da creación (cinema, vídeo, radio e televisión, videogramas, música, libro e prensa), actividades creativas (entre outras, o deseño e a arquitectura) e o impacto do sector cultural no desenvolvemento das industrias con el relacionadas, como o turismo cultural e as industrias TIC (computadores, MP3).

Hai que advertir, no entanto, que pola fin de 2009 o Ministerio de Cultura de Portugal publicou un estudo fundamentado en datos moito máis precisos, no

que se refire ao caso portugués, sobre a situación do sector cultural e creativo en Portugal en 2006, o cal revela que este contribuíu co 2,8% ao total da riqueza creada nese ano (superior, tamén aquí, ás industrias da alimentación e das bebidas ou ao sector téxtil e de vestiario). Evidencia este estudo, así mesmo, que entre 2000 e 2006, nun cadro xeral de crecemento do emprego da orde de só 0,4%, no sector cultural o emprego aumentou un 4,5% (máis, por exemplo, que no sector inmobiliario).

Nas súas conclusións, ao analizar o papel da cultura no ámbito dos obxectivos da «Estratexia de Lisboa para a competitividade, o crecemento e o emprego», que foi aprobada en 2001, o referido estudo europeo subliña a especial importancia da achega cultural á innovación, o emprego e a competitividade.

Ora ben: nun mundo sistémico como este en que vivimos, todo está interrelacionado e a innovación, en calquera sector da economía, require dunha base de creatividade dentro do proceso conxugado das ideas, aptitudes, tecnoloxías e procesos de xestión, de organización e de produción. E neste proceso complexo a cultura ocupa un lugar relevante na medida en que a través dela ou nela se educa, se libera e se promove a proxección do futuro, a imaxinación e a sensibilidade na abordaxe de problemas e solucións. Aínda máis, a neurociencia veu acentuar a vertente de anticipación da creatividade, a súa vertente exploratoria. Recentemente, o neurocientífico norteamericano e aínda mozo Jonah Lehrer mostrou, nun libro que coñeceu un grande éxito titulado *Proust Was a Neuroscientist* («Proust era neurocientífico»), como, a través de camiños peculiares, grandes artistas da palabra, das liñas e da cor, dos sons ou de dominios máis inesperados como a gastronomía, nas súas creacións, expresaran o que ningunha experiencia fora capaz de ver antes. E móstrao en creadores tan diversos como Walt Whitman, Paul Cézanne, Igor Stravinsky ou, claro está, Marcel Proust.

Ademais diso, a cultura promove emprego cualificado —o mesmo estudo mostraba que en 2004, no emprego cultural radicado no seo da UE, o 46,8% tiña un grao académico superior contra un 25,7% nos restantes sectores— na medida en que non só fomenta en por si esa cualificación, senón que tamén suscita, na vertente económica do sector, o emprego dun crecente número de traballadores e de axentes culturais (sexan participantes individuais, sexan pequenas e medianas empresas ou outras entidades colectivas asociativas ou de utilidade pública).

E porque a cultura promove un enriquecemento da civilización, unha melloría dos patróns de coñecemento e ata un equipamento técnico, podemos dicir que ademais contribúe decisivamente á empregabilidade ao permitir ampliar o corpo de ideas, saberes, aptitudes e competencias de cada persoa activa no mercado de traballo e de cada rapaz que nese mercado pretende entrar por vez primeira, fomentando simultaneamente a capacidade emprendedora. A este respecto, o estudo de que vimos falando revela que a porcentaxe de traballadores independentes na área de cultura era en 2004 dúas veces superior ao da totalidade do emprego. Polo demais, o emprego cultural presenta unha natureza atípica que, para moitos observadores, sinala as características do emprego do futuro: flexibilidade, orientación por proxectos e necesidade de mobilidade e elevados patróns de habilitacións e formación.

Hase de notar, ademais, que, no ámbito das habilitacións e da formación, o mesmo estudo sinala que as ocupacións do sector cultural e creativo requiren cada vez máis, para alén do talento e de aptitudes artísticas, de novas aptitudes e competencias técnicas e de xestión; unha observación especialmente importante ante outra característica: o crecente número de pequenas empresas neste sector. Nun mercado de bens e servizos cada vez máis competitivo, xa non abonda con atender os dous parámetros tradicionais: prezo e tecnoloxía. Agora a competitividade pasa fundamentalmente pola diferenciación e pola calidade deses bens e servizos. E esta dimensión inmaterial é xerada por empresas e traballadores dotados de creatividade, unha creatividade á cal contribúe decisivamente a educación artística e cultural e que terá que continuar a alimentarse, ao longo da vida, da cultura a través das súas máis diversas manifestacións.

O estudo da Comisión Europea sobre a economía da cultura constituíu, máis que unha moi útil base de traballo, un instrumento estratéxico de demostración do que o sector representaba para acadar os obxectivos da Estratexia de Lisboa e, consecuentemente, representa hoxe para Europa encontrar o seu propio camiño na superación da crise. De feito, como consecuencia inmediata asistíuse por vez primeira, nos cincuenta anos de historia da Unión Europea, á publicación dunha comunicación da Comisión Europea sobre cultura que propuña a creación en 2007 dunha Axenda Europea da Cultura. Aí faise a identificación de prioridades compartidas, inspiradas polos valores que son comúns aos europeos, como a diversidade cultural e lingüística, o diálogo permanente co Outro ou a

liberdade de expresión e de creación, debendo ter incidencia sobre a vertente económica da cultura mais tamén sobre o seu aspecto simbólico e de factor de pertenza a unha comunidade, e asegurar, de igual modo, un poder mobilizador para outras políticas comunitarias e unha vocación transversal.

Que quere dicir isto entón? Que se abren grandes oportunidades para a cultura –un novo mundo novo– no seo da Unión Europea e que por vez primeira se procura esbozar algunhas liñas de acción política común e se acepta algunha coordinación entre os países membros en materia de política cultural, o que implica troco e comparabilidade das boas prácticas.

Mais, por outro lado, é preciso continuar a ser ben consciente de que a cultura e a creatividade non deben ser reducidas á categoría de motores de crecemento económico e de que o seu alcance supera largamente os vectores cuantificables en cifras ou indicadores de competitividade. Teñen unha especificidade que non deben deixar de reclamar decontino. António Damásio, un dos grandes nomes da neurociencia mundial, nunha conferencia da UNESCO realizada en 2006 en Lisboa, salientaba, a propósito da necesidade de fortalecer a educación artística para a construción dunha sociedade máis inclusiva, que as narrativas sociais e éticas, fundamentos dos valores de que as prácticas sociais contemporáneas han de andar faltas, só se poden exercitar de maneira cabal a través das ciencias sociais e das artes. Son exactamente estas especificidades as que deben conducir á defensa do principio das políticas públicas de apoio ás artes e á salvagarda e á revitalización do patrimonio.

Por todo isto importa o seguinte:

- 1) concibir e elaborar instrumentos de comunicación que permitan estimular a crecente expansión das redes de intercambio e de cooperación, das redes de interacción, dado que os varios sectores de actividade son hoxe cada vez máis interdependentes uns dos outros no seu desenvolvemento;
- 2) incentivar medios de apoio ao reforzo de competencias, transferencia de tecnoloxía e aptitudes;
- 3) fomentar e facilitar o espírito emprendedor.

A propósito disto, as industrias creativas xa teñen un impacto significativo nas taxas de crecemento e, igualmente, unha enorme potencia de crecemento engadido que pode ser usado para crear novas oportunidades. Isto obriga a recoñecer a súa natureza específica e a artellar un novo pensamento estratéxico de

desenvolvemento por parte dos poderes locais, rexionais e nacionais e por parte da sociedade civil –axentes culturais, empresarios, mecenas. Hoxe, por iso mesmo, nas sociedades máis dinámicas economicamente, a sociedade civil contribúe decisivamente de modo organizado ás políticas da cultura, incluídas as públicas, participando non só no seu financiamento, mais tamén na propia estruturación das redes de oferta cultural e na cualificación e a salvagarda dos seus contidos, quer esteamos a falar de políticas de produción artística contemporánea, quer de políticas patrimoniais de preservación.

A especificidade dunha cultura local, rexional ou nacional, relacionada coa paisaxe, o ambiente, o patrimonio material e inmaterial, os equipamentos e as actividades artísticas, o tecido doutras actividades produtivas (agrícolas, industriais ou comerciais), etc. –a capacidade de articular e potenciar o conxunto desas dimensións nun todo harmonioso–, constitúe hoxe o capital máis relevante do desenvolvemento. Esta visión de rede, na cal se parte da idea de cualificar o local ou a rexión para que se transformen en destinos máis atractivos, quer para vivir, quer para visitar, é fundamental na actualidade en calquera estratexia de desenvolvemento. Nos nosos días, por exemplo, admítase a importancia das estratexias deste tipo centradas na abordaxe das «ciudades creativas» e do papel que estas poden ter na expresión e na valorización da identidade e da cultura locais de cada espazo urbano, ao igual que no fortalecemento de dinámicas de promoción da competitividade e do emprego. Recoñécese o espazo urbano como palco privilexiado de execución das actividades culturais e creativas, en particular daquelas máis innovadoras e das que configuran dinámicas culturais máis sustentables e o papel determinante que as actividades culturais teñen na promoción do desenvolvemento e a competitividade dos espazos urbanos, por múltiples vías (a creación de riqueza económica e de emprego; a configuración de lóxicas de participación, de inclusión social e da expresión multicultural; a posibilidade de se asociaren a lóxicas de rexeneración urbana e de recualificación ambiental; a propia dimensión da expresión cultural e de identidade que estas prácticas configuran, etc.).

Compréndese que todas estas mudanzas que se configuran no sector da cultura levan a encarar dun modo novo as estreitas relacións, xeradoras de enormes sinerxías, que se dan non só entre economía e cultura ou industrias creativas e cultura, mais tamén entre educación e cultura, entre turismo e cultura, entre

diplomacia e cultura, maiormente no marco da Unión Europea. Isto é, ábrese para a cultura un novo mundo novo.

A ligazón existente entre cultura e turismo é outro aspecto moi visible da contribución da cultura ao desenvolvemento local e rexional e que para a Península Ibérica, que ten na industria turística unha das súas principais fontes de riqueza, se revela como prioritario. Paga a pena lembrar que se encontran en Europa os destinos turísticos máis visitados do mundo. En 2005, o continente europeo rexistrou cerca de 450 millóns de visitantes atraídos por unha Europa que ten a máis alta densidade de patrimonio cultural (por exemplo, preto do 40% dos lugares designados Patrimonio Mundial da UNESCO están situados en Europa).

O esforzo de restauración e preservación do patrimonio por toda Europa foi ata agora, polo demais, un excelente investimento, representando un instrumento importante para contribuír á atractiva oferta de diversidade cultural europea e ao desenvolvemento de infraestruturas de apoio.

Non hai estatísticas precisas sobre turismo exclusivamente cultural, mais paga a pena referir que o sector do turismo xera o 5,5% do PIB europeo e emprega cerca de nove millóns de persoas. Así como pagará tamén a pena lembrar que o turismo europeo terá inevitablemente, cada vez máis, unha vocación cultural fronte á oferta cada vez maior e máis diversa de turismo de sol e praia en espazos exóticos extraeuropeos.

En función da oferta cultural, o turismo cultural está intimamente asociado á visibilidade das cidades. Non se trata só de patrimonio. Importa subliñar o papel desempeñado nesta oferta polas feiras culturais, as exposicións temporais, os festivais de artes escénicas, etc. O turismo cultural xera ingresos significativos e ten relevantes efectos económicos indirectos. Sen esquecer a contribución para alimentar a permanente base local do desenvolvemento cultural en virtude da participación da poboación da zona e da crecente capacidade local para producir a oferta de bens e servizos requiridos pola procura e a interdependencia de todas esas actividades, para así forxar o efecto de *cluster*. Este é tamén un sector en que as oportunidades son innumerables na Península Ibérica, e no cal aprema crear máis oferta turística cultural.

Unha última e breve palabra sobre un papel simbólico da cultura que fai dela un instrumento precioso da diplomacia. A cultura revélase, ademais, como un

claro factor de facilitación no contacto cos outros pobos e ten, por iso, un recoñecido papel no apoio á diplomacia e ao desenvolvemento dos intereses comerciais do país. É polo cultural como os pobos se coñecen, eliminan os mutuos receos do descoñecido e relativizan as barreiras de identidade que poidan oporse á súa aproximación e ao establecemento ou á consolidación de relacións políticas e comerciais. Ao non estar na primeira liña das realidades políticas xeoestratéxicas, a cultura ofrece mesmo terreos e medios de aproximación ou de reaproximación dentro dos cales se establecen frecuentemente os primeiros ou renovados contactos bilaterais e se crea o ambiente político máis propicio para o florecemento de relacións máis profundas.

Pola cultura coñécese o Outro e interprétanse e desvélanse os códigos de comunicación dos nosos interlocutores. Pola cultura presentámonos perante o Outro para tornarnos en interlocutores. Pola cultura entendémonos e relacionámonos. Se, en tempos, a actividade se entendía fundamentalmente como unha canle privilexiada de comunicación política, hoxe en día, recoñecida a importancia das relacións comerciais, a diplomacia asumiu a integración das consideracións económicas no seu ambiente. E, por iso, a diplomacia admite cada vez máis a forma en que a cultura representa a tarxeta de visita, a primeira impresión, a imaxe do país que se presenta, o perfil que sabe ter e que desexa ver recoñecido na diferenciación competitiva. A ela recorre non en última instancia, senón polo acceso que proporciona ao necesario diálogo.

Ora ben, este diálogo, nos difíciles tempos que corren na escena internacional, é especialmente necesario. As sociedades modernas, caracterizadas por movementos migratorios, son cada vez máis sociedades multiculturais que requiren da achega da comprensión e do diálogo cultural para a súa cohesión. E, nun mundo globalizado, tamén esa comprensión mutua e ese diálogo intercultural se tornan en necesarios para impedir que se volvan erguer barreiras entre sociedades culturalmente diferenciadas que, aínda así, poden e deben coexistir na paz proporcionada polo coñecemento e as vantaxes mutuos das súas relacións políticas e económicas. A diplomacia recoñéceo e fai hoxe da cultura un dos máis activos piares da política exterior; outro espazo, este, de oportunidades da cultura, que xa abertamente se denomina diplomacia cultural.

En resumo, é, pois, de primordial importancia desenvolver unha nova e máis ambiciosa abordaxe do sector cultural, alicerzada en estratexias integradas e

coordinadas que reforcen a súa ligazón efectiva ao mundo real. As políticas da cultura están destinadas a gañar máis espazo e coherencia na gobernación europea, e os indicadores económicos, as estatísticas dispoñibles e os indicios políticos apuntan nese sentido.

Creatividade é innovación. Innovación é competitividade. Competitividade é negocio produtivo. Negocio produtivo é emprego. Emprego é posibilidade de benestar. Benestar é ocupación lúdica e espiritual. Así é a cultura no limiar do presente século: un novo mundo novo á nosa espera. Así, saibamos aproveitar e explorar a oportunidade en tempo de crise.

IMAXE, PALABRA, SABER: O EDUCADOR CONTRA O COMUNICADOR

Rafael Argullol

Universitat Pompeu Fabra

O maior interese de furgar no futuro é a posibilidade da aventura, aínda que esta sexa fundamentalmente un exercicio da imaxinación. As outras perspectivas son menos excitantes por máis que poidan ser de utilidade social. Por iso, pensar no futuro —ou o que é mellor, pensar nunha determinada parcela do futuro— require, para quen o trata de facer, unha toma de partido, unha exposición de desexos que supere a mera captación de realidades.

Confeso un escaso entusiasmo polas miradas sociolóxicas sobre o futuro, quizais porque comprobei, con asombro primeiro e divertimento despois, que estas miradas conducen acotío a conclusións diametralmente opostas. Os chamados estudos da realidade, en especial cando toman os hábitos de profeta, o que acontece con obstinada frecuencia, poden alcanzar, con abraiante simultaneidade, alturas beatíficas e abismos apocalípticos. Desde este punto de vista, unha das evolucións máis irónicas do que aínda é o noso século é a conversión das pomposamente denominadas Ciencias Sociais en sinuosas ciencias ocultas, cuxa linguaxe críptica apenas pode disimular o desconcerto en que proliferan. A nosa época de expertos é tamén unha época de bruxos, coa diferenza de que se substituíron as pocións destes polas estatísticas daqueles. E así non deixa de ser paradoxal, e sarcástico, que as grandes figuras que actúan como protagonistas nos escenarios do presente —o político, o economista, o sociólogo, o comunicador— sexan, observados de cerca, inseguros agoireiros de incertos presaxios.

No actual reino da enquisa nada hai máis saudable que exiliarse de cando en cando do mundo das cifras para poder respirar o aire fresco das ideas. Unhas e outras non son, desde logo, incompatibles, pero ás veces pode resultar frutífero mantelas afastadas entre si. Comprenderase, en consecuencia, que me afaste dos agoiros presuntamente baseados en datos empíricos. Xa hai suficientes augures dedicados á tarefa. Prefiro, en distinta dirección, fantasiar con certas ideas que me concirnen e coas que nalgunha medida me sinto implicado.

Debo recoñecer, de entrada, que experimento unha forte aversión por determinados termos cuxa hipotética nobreza social queda contrarrestada pola confusión do seu uso. Son termos que, en aparencia, todo home civilizado debe respectar mentres, ao unísono, ese mesmo home civilizado acaba por ignorar o seu real significado. Hainos a decenas na comunicación diaria. Entre eles, termos tales como ensinanza, educación, formación. Falan de cousas que consideramos como absolutamente necesarias, pero se por un momento nos detemos a calibrar o seu contido, é moi posible que a nosa mente quede en branco: o indiscutible está inzado de vaguidades e contradicións. O que é preséntase mesturado co que debería ser ou nos gustaría que fose.

Se logramos avanzar un pouco máis, tamén se presenta mesturado co que non debería ser. Cada un ten aí a súa propia capacidade de elección. Algo similar acontece con outras palabras nobres, como benestar, progreso ou democracia. Non é un mal comezo principiar o camiño sinalando o que non debería ser. No noso caso poderíamos descartar, por exemplo, que formación se pode asimilar á información ou á instrución. Segundo as concepcións de cada quen é posible establecer auténticas xenealoxías do erro. Por pouco que un insista é posible facer contundentes proclamas do que non debería ser. Máis difícil é percorrer o camiño contrario e aventurarse na idea coa que, aínda que fose aproximadamente, nos identificaríamos. Para iso, de novo, é preciso elixir.

Afortunadamente, non escollemos ao chou. Recorremos a referencias, a legados, de modo que resulta inevitable que o pasado sirva para iluminar a nosa configuración do futuro. Este é o valor fundamental da tradición: proporcionarnos modelos imperfectos que nós podemos transfigurar dotándoos dunha aura de perfección. Sen as eleccións de homes anteriores nós non estaríamos en condicións de elixir. A tradición ofrécenos a posibilidade de orientar as nosas preferencias, aínda que debemos ser suficientemente escépticos e iconoclastas como para recoñecer que estamos a xogar, en boa medida, con ilusións, con pantasma que só existen grazas á proxección ideal que nós, desde o noso presente, lles concedemos.

As miñas referencias lévanme a tres momentos da nosa tradición nos que se encarna, con particular vitalidade, unha ambición de formación global do ser humano: a *paideia* grega, o humanismo renacentista e a *Bildung* ilustrada. Non é o meu propósito entrar en detalles verbo de cada un deses momentos, pero si quereda resaltar o que neles recoñezo como común esforzo por integrar as

potencialidades humanas. Arredor dun concepto de harmonía, de cosmos, os antigos gregos; reivindicando a importancia central do home, os humanistas do Renacemento; apoiándose na defensa da liberdade e a razón, os ilustrados; en todos os casos advertimos unha aspiración á grandeza da alma, sen a que deixa de ter sentido calquera proxecto educativo ou formativo.

Non ignoramos as enormes diferenzas que estes tres momentos gardan entre si, nin tampouco o afastados que nós estamos deles, pero iso importa menos que a exemplaridade que aínda nos ofrecen. Desde esta óptica, o ideal *paideico*, no que se sintetiza tal carga exemplar, serve de marco de referencia para as nosas propias ambicións intelectuais e morais. Se fose imprescindible ilustralo cunha metáfora, eu proporía identificalo cunha arañeira en que se van tecendo os saberes persoais e colectivos. Para comprender o alcance desta imaxe, cómpre asumir a importancia dos dous protagonistas principais: dunha banda, a persoa, que non asimilo, como se verá, ao individuo moderno; doutra banda, a polis, que só de xeito moi tanxencial ten que ver co que, en xeral, entendemos por política.

Tratemos de indagar, xa que logo, no sentido que para nós pode ter o ideal *paideico*, tomando simultaneamente partido fronte ao significado do saber. Que significa saber? A pregunta é nova e vella, así mesmo, e resulta sorprendente o preto que están, decote, as nosas respostas das dos antigos. Sobre todo cando expresamos a sospeita do que non é saber. Sospeitamos que a mera información non é saber; sospeitamos que o saber non pode ser tampouco equivalente á pura acumulación de coñecementos, quer teóricos quer instrumentais. Pero esta xa é unha vella desconfianza que podemos ler nos fragmentos que nos quedaron de Heráclito: «a moita erudición non conduce á comprensión».

Deteñámonos un instante na cultura que moi pronto experimentou esta desconfianza. Hai unha tendencia enigmática que domina a civilización clásica grega: «coñécete a ti mesmo». Presidía, como é sabido, o templo do oráculo de Delfos. A ela refírense, con frases similares, os sete sabios e os filósofos presocráticos. Está presente dalgunha forma en todas as escolas de pensamento. Todos oímos falar dela e probablemente moitos estaríamos dispostos a concederlle o papel relevante de pedra angular do saber. Pero, realmente sabemos algo do segredo da famosa sentenza?

Deamos algunhas voltas ao seu redor para tratar de acercarnos ao núcleo do ideal *paideico*. Coñecerse non é, desde logo, coñecer nunha simple dimensión

teórica. É moito máis e, tamén, algo acentuadamente distinto. Quizais o que en maior medida perfila o ámbito do coñecerse sexa o descubrimento: descubrir o mundo e descubrirse. Parece obvio que nos debamos remitir a territorios máis vastos que os que suxire o noso restrinxido concepto de educación: territorios morais, territorios psicolóxicos. No fondo permanece agachada sempre unha denodada persecución de harmonía, a fixación dun cosmos, é dicir, dunha orde, fronte ao permanente asexo do caos. A natureza aspira a ser cosmos, a cidade aspira a ser cosmos. Este talante domina a Física, a Ética, a Política. Tamén o home como entidade individual aspira a ser cosmos.

Esta aspiración ilumina o sentido do ben vivir reclamado polo gran crisol *paideico* da Filosofía grega. Platón, Aristóteles, o propio Epicuro. A *eudaimonia* aristotélica é unha mostra particularmente rica, ao poñer en primeiro plano a procura da conciliación do home tanto co mundo como consigo mesmo. Coñece o teu *daimon*: coñécete, concíliate. Quizais de igual forma poidamos dicir: recoñécete, reconcíliate. Non son propostas diferentes, senón dúas caras de idéntico proceso, cando observamos o home como un ser que, ao coñecer a realidade que o envolve, descobre o seu propio potencial.

A misión educativa, *paideica*, da Filosofía grega continúa a ser para nós unha referencia extremadamente sólida sempre que nos desembaracemos da visión deformada que temos dela tras o seu encarceramento nos sistemas de ensino. Se algo aparece como un común vitalizador da enteira Filosofía grega, alén da diversidade de teorías, é a reivindicación de unidade entre acción e reflexión, entre vida e pensamento. A Filosofía é un coñecemento do mundo que conduce a que nos coñezamos e, en consecuencia, a que poidamos mellorar a nosa existencia. De nada serve o coñecemento senón entraña esa riqueza vital. Saber é saberse vivo. Formarse para e desde a vida.

De aí o tremendo erro reducionista que cometemos ao crer que o logos se podía encerrar nunha razón teórica ou nunha dirección máis pragmática, nunha razón instrumental. O logos non queda representado por esa razón misérrima que debuxa o acceso do home á civilización por unha presunta erradicación do mito: ese paso do *mythos* ao logos, que non se produciu nunca. O logos da Filosofía grega, pola contra, é o motor que estimula a procura da harmonía. Os estoicos enúncian con claridade cando se refiren a un logos común no que se integran os poderes do home nunha tripla orientación: cara a si mesmo, cara á polis

e cara á natureza. O desenvolvemento creativo deses poderes é o que lle permite ao ser humano constituírse como persoa e, colectivamente, como civilización.

No ideal *paideico* atopamos, xa que logo, unha afirmación de identidade que, así e todo, debe apoiarse necesariamente nun continuo autocuestionamento. Coñecerse non é xamais un exercicio solipsista. Coñecerse é coñecer a través do coñecemento do que nos rodea e dos que nos rodean, do outro. Por iso o diálogo triunfa sobre o monólogo e o desexo de saber sobre a fría posesión do saber. Hai un auténtico *eros* do saber, que Platón reflicte en páxinas inesquecibles, que descarta, por inerte, toda tentación de endogamia doutrinaria. O coñecemento é o froito do permanente contraste coa vida e coas vidas.

Por moito que cambiasen as condicións da humanidade ao longo dos séculos non creo que, no substancial, estes presupostos se deban modificar. Neste aspecto, o futuro pode ser guiado polo pasado sen caer na estéril redución da nostalxia.

Un coñecemento compartido, e así mesmo suxeito a un permanente proceso de cuestionamento e contraste, aproxímanos a unha comprensión dinámica do que pode ser a cultura. Hai que tratar de salvar a trampa da multitude de significados e atribucións dispares que acompañan a un termo de prestixio. Sen descualificar outras posibilidades, gústame considerar a cultura como o escenario potencial onde se atopan as distintas tentativas de coñecerse dunha comunidade. Por iso non debe haber discontinuidade entre as nosas visións da educación, do saber e da cultura: aínda que os miradoiros sexan distintos, apuntamos a idéntico obxectivo.

Educar, xa que logo, implica educarse no ben vivir, no coñecerse, no saberse vivo. Non hai fórmulas nin sistemas de ensino que poidan encerrar unha ambición tan ampla e, así mesmo, tan sinxela. Por fortuna non estamos na obriga de enunciar estas fórmulas nin de programar estes sistemas. Si podemos, en cambio, insinuar certos desexos, apostas talvez, nunha determinada dirección. Desde esta pretensión, o ideal *paideico* podería, na nosa época, ser afrontado mediante unha cuádrupla perspectiva: unha cultura da propia responsabilidade, unha cultura da coresponsabilidade no mundo, unha cultura da liberdade e unha cultura da tolerancia.

Moitos, supoño, comparten esta perspectiva. Porén, a aceptación dunha cultura despregada de tal forma implica tamén a aceptación dunha complexidade

no trato coa vida que xa non tantos estarán dispostos a defender. O risco da complexidade suscita hoxe temores pavorosos. Non obstante, non hai posibilidade ningunha de formarse, é dicir, de coñecerse, sen asumir ese risco.

De aí que sexa crucial o tipo de lectura da existencia que pretendamos se queremos defender unha cultura en que o home sexa quen de asumir a súa responsabilidade, elixir libremente e respectar a diferenza. A nosa vida cotiá ofrécenos unha lectura restrinxida da existencia, coa agravante de que nos é presentada, e nós tendemos a aceptala, como a única lectura posible. Quizais o fenómeno máis poderosamente inquietante desta fin de século sexa a definitiva exaltación do comunicador como figura hexemónica. O comunicador domina por completo a vida colectiva e, en boa medida tamén, as vidas individuais. Pero o que denomino comunicador traspasa o ámbito da abraiante influencia dos medios de comunicación para integrar as nosas propias conciencias: en canto obedece-mos as leis que reducen a realidade á representación do actual tamén nós formamos parte do comunicador. Somos o comunicador.

Aínda que en aparencia crea gozar de liberdade, o home que acata esta lectura mutilada da existencia está sometido a un totalitarismo de consecuencias devastadoras. O gran paradoxo do noso tempo é que a vertixe reduce o ser humano á inmovilidade. A vertixe da produción, a vertixe da información, a vertixe do consumo: tras a entolecida secuencia de escenas en que permanentemente se excita á acción, sobrevive un home atrapado na posibilidade, un home que acaba necesitando a completa banalización da súa vida para defenderse do medo que esta lle produce.

Desde este ángulo parece evidente que a idea de saber —e a educación, o saber-se vivo— se enfronta radicalmente ao totalitarismo da actualidade. Naturalmente con isto non nego a obvia importancia do actual como fonte de coñecemento. O verdadeiro perigo estriba na usurpación de funcións pola que a actualidade ocupa o enteiro horizonte do que consideramos real, empobrecendo a visión que temos de nós mesmos. Contra esta usurpación deberíamos forxar un ideal *paideico* que implicase outra lectura da existencia, empezando pola constatación de que non hai unha única senón múltiples lecturas posibles.

Este punto de partida é unha condición *sine qua non* da liberdade. Todos os totalitarismos, sexan do pasado ou do presente, teñen en común a mirada unidimensional sobre o mundo. Fronte a eles, o poder da cultura conduce, ou debe-

ría conducir, á dúbida, á complexidade, á tensión. A formación do home unicamente ten a súa razón de ser en canto que descubrimento dos inesgotables interrogantes que acompañan as escasas respostas. É xusto que aspiremos ao maior número posible de certezas, pero o que autenticamente enriquece a nosa vida é a peregrinación que realizamos polo ilimitado territorio das preguntas. Por iso acumulamos saberes que nos son útiles e imprescindibles, pero o gran saber é un perpetuo xiro arredor do enigma. Aí reside, precisamente, a forza educadora da poesía, da arte, da filosofía, a radical utilidade desas actividades esencialmente inútiles.

É quizais por esa razón pola que me parece superfluo opoñer, como se fai habitualmente, a cultura da palabra e a cultura da imaxe. O auténtico antagonismo vén sinalado en termos de lectura da existencia. Fronte á invitación á banalidade e á amnesia que supón a hexemonía do comunicador, o educador, é dicir, a cultura na única acepción potente da expresión, debería ser unha invitación á busca e á interrogación. Tamén ao desexo: ao desexo de liberdade, de plenitude, de harmonía. As vellas aspiracións externamente novas sobre as que gravita, para dicilo en palabras de Schiller, calquera proxecto de educación da humanidade.

Tanto a imaxe como a palabra son instrumentos bifrontes que poden ser utilizados quer para a camuflaxe da vida, quer para a súa complexa revelación. Acusamos hoxe, en xeral con razón, a denominada cultura da imaxe de ser un medio de empobrecemento mental das multitudes. Porén, este non é un fenómeno exclusivo da nosa época: a imaxe como ídolo serviu sempre como ferramenta para a manipulación das consciencias, e así o advertimos no temperán testemuño dos filósofos antigos. O diferencial dos nosos tempos é, sen dúbida, o efecto nocivo e universal desa manipulación, como consecuencia, en boa medida, dun dos caracteres que mellor definen a identidade de fins do século XX e comezos do XXI: a fusión da técnica e a representación visual. Nunca como agora a utilización da imaxe-ídolo fora tan eficazmente demoledora ata configurar a formidable idolatría cotiá que todos coñecemos.

Non obstante, o uso manipulador da imaxe non debe facer que esquezamos o uso, igualmente manipulador, que tamén tivo, e ten, a palabra. Neste sentido, non é casual que moitos dos mellores escritores e pensadores modernos insistisen nas trampas da palabra: de Baudelaire a Nietzsche e de Kraus a Canetti,

unha das constantes da cultura do noso tempo foi a crítica á «fetichización» da palabra, especialmente cando esta, sobre todo a través dos políticos e dos xornalistas, aínda que tamén doutros gremios, foi posta baixo a tutela «vampirizadora» e niveladora do comunicador.

O ideal *paideico* que puidésemos reivindicar para o noso presente debería actuar en dirección contraria, absorbendo a forza evocadora e creadora tanto da imaxe como da palabra. Evocación e creación van xuntas cando se trata de ler a existencia en profundidade. A imaxe como ídolo e a palabra como fetiche, ao concentrar todos os impulsos nas pulsións máis inmediatas, desarticulan o espesor da vida e ofrecen unha visión esquemática do mundo. Por iso son admirablemente aptas para a demagogia: unha promesa de movemento desde a absoluta inmovilidade, un río de información que oculta o caudal seco do saber, unha explosión de esporádicos coñecementos que procuran disimular o terror para coñecerse.

O educador marca un rumbo oposto: é intempestivo. A cultura, na única forma en que eu a concibo, é sempre intempestiva. Non está contra a actualidade; sitúase alén dela. Non está contra a orde existente das cousas; sitúase alén desa orde, inmutable ante as súas leis e ante os seus prexuízos. E iso concírnelles tanto á cultura da imaxe como á cultura da palabra. Pero a intempestividade esixe unha terceira condición: permanecer indiferente ante o que brilla na superficie. Os camiños do coñecemento transcorren por latitudes en que non contan para nada nin o éxito nin a moda nin o poder. Tampouco, desde logo, o socialmente conveniente ou o rabiosamente actual.

Un mundo dirixido polo comunicador é un mundo en que os homes son cominados a vivir de prestado, por conta allea: viven só na medida en que aceptan integrarse no gran simulacro que se lles ofrece. Nesas condicións, a súa responsabilidade é imposible e a súa liberdade, falsa. Ao educador, á cultura, correspóndelles a función subversiva de demostrar que un mundo vertebrado desta maneira é, baixo todas as aparencias de orde que se queira, un mundo caótico dominado pola ignorancia.

A aposta polo coñecemento é sempre subversiva porque supón poñer o home en tensión consigo mesmo, sen posibilidade de acudir a fórmulas fáciles nin falsas expectativas. Pero a compensación é enorme cando iso o fai avanzar cara ao seu propio descubrimento e, xa que logo, cara á súa liberdade.

IDENTIDADES CULTURAIS E INTEGRACIÓN POLÍTICA: UN MAPA CONCEPTUAL

Rafael del Águila

Universidad Autónoma de Madrid

Este traballo ofrece unha especie de mapa conceptual que aspira a clarificar o significado de certas palabras clave que, acotío, foron obxecto de malentendidos. O seu debuxo resalta algúns accidentes xeográficos no espazo das argumentacións políticas, aínda que outros, necesariamente, están ausentes. Sexa como sexa, espero que a representación que o mapa fai do territorio argumental resulte útil e sirva para orientarnos nas polémicas contemporáneas sobre o multiculturalismo e a democracia.

Por suposto, os conceptos aquí analizados poderían ser definidos e tratados doutra maneira, pero a opción que escollín é a que me parece coherente e capaz de eludir algunhas confusións habituais entre nós.

Primeiro agruparei en dous grandes modelos as opcións para tratar o tema da inmigración: o que lles dá prioridade ás identidades culturais e o que llela concede aos valores ilustrados. Gustaríame advertir que esta construción de modelos, como sempre que se trata de modelos, simplifica as complexidades de ambas as dúas posicións, pero penso que é útil e necesaria para proceder a unha clarificación conceptual. Despois disto, tentarei formular un concepto de interculturalidade capaz de conseguir un equilibrio entre os valores da democracia liberal e a sensibilidade coas identidades culturais. A continuación, abordarei os problemas desde unha integración estritamente política. Por último, falarei das prioridades necesarias para esa integración: a autonomía de pensamento, a xeración de lugares de encontro entre o diferente, a educación na diversidade, a deliberación e a discusión conxunta, etc.

AS BASES DA PRIMACÍA DA IDENTIDADE

Culturalismo

O culturalismo remite a unha comprensión dos seres humanos como incardinados nunha cultura específica en que se socializan; deses procesos extraen a súa

individualidade e autenticidade. Isto é debido, como di Parekh, a que non somos seres transcendentais que nos relacionamos exteriormente coas nosas culturas e que elaboramos sobre elas enfoques continxentes. A cultura moldéanos, fainos ser como somos, e os liberais entenden mal este aspecto e axitan continuamente o fantasma dunha autonomía transcultural, culturalmente obtida (Parekh, 2005, p. 172). É dicir, fannos crer que é posible, por así dicilo, «saír da nosa pel» cultural para así xulgar desde fóra as demais culturas e tamén a nosa (Rorty, 1991, p. 211 e ss.).

Para tradicionalistas, comunitaristas ou culturalistas, a identificación humana cunha tradición, unha comunidade ou cunha cultura é ineludible. Vivimos nas nosas comunidades, ao abeiro das nosas culturas, non flotamos racionalmente fóra delas. Non posuímos, fóra delas, acceso ningún a valores, crenzas ou argumentos. Non temos saída ningunha ao «exterior» –quer cara ao mundo da razón, quer cara a outras culturas ou comunidades. Somos os que somos. Para a lectura «forte» deste asunto, a alternativa é clara: tradición ou imitación, autoafirmación ou autonegación, autenticidade ou asimilación. En realidade, «somos» o que verdadeiramente «somos», só cando descubrimos unha identidade en nós e nos mantemos fieis a ese descubrimento (Taylor, 1994, p. 30 e ss.), unicamente cando descubrimos un vínculo que constitúe a nosa identidade (Sandel, 1982, p. 150-152). Trátase, pois, dunha concepción de comunidades, tradicións e culturas como constitutivas dos seres humanos, e non viceversa. É dicir, non é que os individuos se asocien e formen así a comunidade, senón que a comunidade os forma en canto individuos. Polo demais, esas identidades que atopamos existen unha lealdade completa con elas (MacIntyre, 1984).

De aquí semella seguirse con naturalidade un conxunto de «teses culturalistas fortes» que cómpre subliñar:

Por unha banda, os individuos son constituídos pola comunidade, que é a que verdadeiramente posúe realidade social. O florecemento humano esixe que agromen tamén os grupos identitarios dentro dos que os individuos obteñen sentido para as súas vidas. Son as nosas identidades as que nutren e lles dan contido ás nosas eleccións e opinións.

Por outra banda, os contextos culturais teñen igual valor intrínseco, xa que son eles os que nos permiten a autenticidade e mesmo a humanidade, porque nos fan diferentes e como somos. Por iso, para algúns, o valor da cultura non é

continxente respecto da opinión da maioría, pois a cultura non é só o instrumento do ben dos individuos, senón que debe ser recoñecida e respectada por si soa (Taylor, 1995, p. 137 e ss.).

Ademais, todo isto esixe igual respecto para todas as culturas e este respecto consiste, en primeiro lugar, na esixencia da súa supervivencia e do seu mantemento íntegro. Todo o cal debería frear calquera intervención estatal tendente a «liberalizar» as identidades, pois isto non respectaría a súa autoorganización ou soberanía interna (Galston, 2002, p. 22 e ss.).

Así pois, estamos na obriga de tolerar todas as culturas e deixalas sobrevivir, desenvolverse e tamén de recoñecer o seu valor intrínseco (Taylor, 1994, p. 64). O asimilacionismo é unha sorte de aniquilación; a mestizaxe, unha ameaza; a pureza cultural, un deber. Todas son nalgunha medida valiosas, e incluso teñen un mesmo «dereito á supervivencia cultural», pois, ao cabo, son orixes da individualidade (Kukhakas, 1992).

Desta maneira, e por último, as culturas convértense en política e moralmente constitutivas da identidade e da autenticidade individual e colectiva, e esixen accións políticas precisas tendentes a protexelas e promovelas. Tamén demandan recoñecemento e dereitos de grupo, que se sitúen por riba dos individuos (Young, 2000; Galleoti, 2002). As culturas non son elixidas polos seus membros, son o seu *telos* vital (Colom, 1998, p. 155 e ss.).

Ao meu ver, boa parte dos problemas de encaixe que hoxe temos coas identidades culturais son debidos a estas definicións. Boa parte dos conflitos culturais proceden desta comprensión específica da prioridade da cultura sobre o individuo. Así, na «crise das caricaturas», onde uns defendían a liberdade de expresión tipicamente ilustrada –baseada neste caso na liberdade «de sátira»–, outros esixían respecto pola súa cultura, pola santidad das súas tradicións ou a existencia dunha dobre vara cultural. De igual modo, as reivindicacións dalgunhas comunidades islámicas que queren educación segregada dos seus membros, é dicir, sen mesturarse con outras comunidades, en termos da súa cultura de referencia e impartida polas súas autoridades tradicionais.

Ambos os dous exemplos, de maneiras distintas, apuntan a unhas características esenciais das políticas identitarias que suxiren o establecemento de sistemas de convivencia de corte multicultural.

Multiculturalismo

O multiculturalismo significa a convivencia de entidades culturais así definidas. Estas identidades compéndense agora como máis ou menos pechadas e estables, e o ámbito de encontro no que interactúan é, por así dicilo, «exterior». As distintas identidades actúan exteriormente unhas con respecto ás outras. Como bólas de billar, compactas e densas, as culturas baten entre si nun ámbito político de coexistencia ou de guerra, dependendo dos casos. As coñecidas teses do choque de civilizacións proceden dunha comprensión das identidades nesta liña de cerramento, estabilidade, non permeabilidade, exterioridade, que xera odio á diferenza e que inclina finalmente cara ao conflito e a guerra (Huntington, 1997).

Así definidas as cousas, os partidarios deste multiculturalismo non son –non o poden ser– favorables á mestizaxe. Naturalmente, poden entender que as culturas cambian e que os procesos de intercambio mutuo entre elas existen, pero non miran estes procesos con simpatía e tenden a crer que a mestizaxe é unha práctica que pon en risco a autenticidade da súa cultura, a santidad da súa tradición, a importancia da súa identidade. A mestizaxe podería ser considerada algo indesexable e, nos casos extremos, criminal, porque atenta contra o carácter central das culturas como ámbitos de socialización dos individuos e arrisca a supervivencia da cultura do caso. Mesmo o contacto con outros ou os argumentos foráneos á tradición do caso poden ser considerados lesivos para a identidade. Desde este punto de vista, trataríase de construír ámbitos de autodeterminación cultural que fagan que, cando choquen as «bólas de billar», homoxéneas e densas, non se produzan conflitos excesivamente lesivos para a convivencia. O máximo ao que podemos aspirar é a coexistir, non a convivir, a lograr unha sorte de *modus vivendi* minimalista (Gray, 2001), non unha comunidade política estable baseada en normas compartidas.

Os exemplos deste tipo de multiculturalismo son moi variados: desde a estratexia dos «nacionalismos étnicos» que reclaman un Estado para eles, non definido polo pluralismo interno, senón pola homoxeneidade; ata os acordos dentro de ordes políticas multiculturais que manteñen xurisdicións separadas entre os seus compoñentes, como no Toledo medieval entre musulmáns, cristiáns e xudeus. Estes exemplos fannos ver que o multiculturalismo así

definido non ten por que ser, nin usualmente o é, unha solución cómoda para os valores do liberalismo democrático e que, de feito, pode convivir, mesmo en ocasións de maneira máis desafoxada, con réximes non democráticos.

O modelo «millet»

Pero se aceptamos, como a moitos lles parece razoable, algunhas destas afirmacións, estaríamos na obriga de admitir que o conflito de identidades non deriva do «feito do pluralismo» (Rawls, 1993, 2002) nin ten unha base individualista –moral, relixiosa, ideolóxica, etc.–, senón que deriva das diferenzas entre grupos, a asimetría entre culturas e modos de vida, a exclusión de diferenzas non maioritarias, a desigualdade de poder. E, daquela, o problema da tolerancia e a convivencia será un problema de visibilidade, de inclusión pública, de repartimento do poder político, de restitución de condicións de igualdade, dignidade e respecto para as formas de vida excluídas (Galeotti, 2002).

E hai quen cre que isto só é posible mediante un modelo de convivencia multicultural ao que se lle chamou «millet», é dicir, espiga. Igual que a espiga suxeita mediante unha palliña central os distintos grans de trigo ou cebada, unidos levemente a ela, así o Estado sería unha fina subxección institucional da que están suspendidas as densas comunidades culturais.

Este modelo pode localizarse facilmente no tipo de convivencia dos antigos imperios: en boa parte do imperio de Alexandre Magno; en Roma, desde logo; na convivencia baixo o imperio musulmán en España; o imperio Otomán, nas «repúblicas de indios», etc. Hoxe tamén existen lugares distintos e distantes onde este modelo se desenvolve: Malaisia, onde conviven seguindo estas regras e baixo un réxime autoritario unha maioría musulmá malaia, cunha minoría chinesa budista e cristiá e unha minoría támil hinduísta; ou Holanda, onde baixo un réxime democrático avanzado conviven as maiorías cristiás cos inmigrantes musulmáns ou doutras relixións e etnias; así foi ata o asasinato do cineasta Van Gogh hai poucos anos. O seu influxo como ordenación para a diversidade cultural chegou igualmente, con algún que outro matiz, ata Canadá e as súas comunidades indíxenas, ou Gran Bretaña e as súas comunidades de inmigrantes; así foi ata os atentados do 7X e as súas consecuencias, que parecen estar promovendo certos cambios.

Non é preciso dicir que entre todos estes casos hai diferenzas moi notables: para uns, a segregación de comunidades ten unha base xurídica –distintas leis para diferentes comunidades–; para outros, a base é puramente social –vivir en barrios separados– ou cultural –recibir educación en colexios propios. Para unhas comunidades, existe unha auténtica soberanía do grupo sobre os seus membros; noutros casos, é unha prioridade do grupo relativamente intervida polas institucións da sociedade de acollida, etc. Pero a nós, agora, o que nos interesa é aquilo que as diferentes alternativas dentro do modelo comparten: a prioridade xeral da cultura.

En realidade, o modelo parte da idea de que a diversidade cultural é un feito, de que a cultura é constitutiva dos individuos e da vida social e política en xeral, de que os grupos existen e necesitan dereitos colectivos, de que igualmente resulta necesario recoñecer a forza da pertenza e os dereitos de autodeterminación das culturas en aspectos cruciais.

A visión, como sabemos, xustifícase acudindo á idea de que os seres humanos están integrados na súa comunidade cultural e que todo aquilo que verdadeiramente lles importa –costumes, relixións, prácticas sociais, valores, sentido e significado para as súas vidas, identidade, familia, condutas, moralidade, etc.– pertence ao ámbito da cultura e está determinado por ela. O Estado como tal non ten *status* moral ningún. A súa tarefa limítase a soste, alimentar e coidar das distintas comunidades culturais que o habitan. É un marco laxo de institucións dirixido a crear coexistencia entre elas (Gray) e garantir unha orde que permita o desenvolvemento da vida política e social de cada unha das distintas comunidades culturais.

Polo tanto, o Estado non debe intervir nos seus asuntos internos, en como ordenan a convivencia entre os seus membros ou regulan certas institucións, como a familia, os deberes relixiosos, os roles do home e mais da muller, etc. Desde a educación segregada ata a xurisdición sobre os membros do grupo por parte das súas autoridades tradicionais, as distintas solucións multiculturais varían en intensidade, pero manteñen a tendencia ao illamento. O Estado, pola súa parte, debe limitarse a recoñecer o seu dereito a unha autonomía interna practicamente total. Aquí, os verdadeiros protagonistas políticos son os grupos, non os individuos que os compoñen. E isto convérteos en suxeitos de dereitos e responsables colectivos do exercicio da liberdade. Todo iso desemboca en que os

individuos deben lealdade á súa pertenza cultural e á súa comunidade tradicional e non, ou non necesariamente, ao Estado que os acubilla.

Todo isto desembocou, para moitos dos seus críticos, na idea de que o «millet» conduce necesariamente a unha política de guetos. E isto demostra unha intolerable indiferenza ante os individuos cando non están perfectamente asimilados á súa comunidade cultural de orixe, é dicir, cando teñen problemas ou adoptan unha postura crítica respecto da súa tradición. Este modelo non permite intervir no nome do individuo e dos seus dereitos, pois iso transgrediría a soberanía do grupo sobre os seus membros.

As políticas identitarias esíxenlles aos poderes públicos recoñecemento, é dicir, visibilidade na esfera pública monopolizada por identidades hexemónicas –brancos, homes, clase media alta, etc. Igualmente, existen que se respecten as súas diferenzas e tradicións e tamén ámbitos de non interferencia para as súas prácticas sociais ou culturais peculiares, ou accións afirmativas para resarcilos da exclusión sistemática e mais da inxustiza. Ademais, existen a prohibición de certo tipo de linguaxe humillante e degradante que a cultura maioritaria utiliza acotío e que ofende a súa identidade. Con que base lle formulan estas esixencias á sociedade democrática? As críticas recentes de Bikuh Parek ás solucións liberais son pertinentes neste punto.

Segundo o autor británico, as posicións liberais en calquera variante son incapaces de afastarse do individualismo. Certamente, recoñecen acotío que a cultura axuda, por exemplo, a obter autonomía, pero suxiren que esta autonomía debe usarse para transcender o marco cultural. Así e todo, a cultura é importante e está ineludiblemente entrelazada coas nosas capacidades. Pero os ilustrados, os liberais e demócratas occidentais ao máis que chegan é a suxerir unha autonomía transcultural, culturalmente obtida (Parekh, 2005, p. 172). É dicir, supoñen que un pode adoptar unha instancia de autonomía despegándose dalgunha maneira fóra do ámbito cultural; Parekh disente desa posibilidade. Cando menos neste texto¹.

Con todo, na preocupación xenuinamente liberal democrática está establecer certos límites á diversidade cultural. Aquí resulta extremadamente relevante o concepto de «restricións internas» elaborado por Kymlicka (1995). É certo, di,

¹ Parece haber un cambio de opinión na súa intervención na International Labor Institute of Geneva no verán de 2005, é dicir, despois dos atentados do 7X en Londres (*Prospect Magazine*, September 2005, <http://www.prospect-magazine.co.uk/list.php?autor=917>).

que todo grupo limita as liberdades persoais dos seus membros nalgunha medida. No nome da solidariedade social, da pureza cultural, das crenzas relixiosas, da orde pública, da convivencia cívica ou da seguridade política, os grupos limitan a autonomía dos seus membros, co obxectivo de protexer o grupo e a súa orde do impacto da disensión interior. Agora ben, unha visión liberal deste asunto obríganos a establecer, por así dicilo, límites a eses límites, xa que se as restricións internas limitan excesivamente os dereitos dos seus membros ou lles impiden cuestionar o *statu quo* ou revisar acordos selados con anterioridade ou poñer en cuestión algunhas autoridades ou certas prácticas, daquela, a súa protección deixa de estar lexitimada, porque unha visión liberal «require liberdade dentro do grupo minoritario» (Kymlicka, 1995).

Que existan restricións internas ilexítimas, que se permitan certas prácticas baseadas na crueldade, a dominación ou a exclusión permanente cos membros do grupo, para moitos liberais e demócratas resulta extremadamente criticable neste modelo «millet». A desconsideración dos dereitos individuais, as fortes tensións intracomunitarias entre tradicionalistas e reformistas –que o modelo desconsidera–, o adoutrramento e o fanatismo nas escolas segregadas, a ensinanza do odio a valores cruciais para as sociedades democráticas e, no límite, a aparición de intolerancia, dogmatismo e violencia dificultaron aínda máis este enfoque. Se a isto lle engadimos os problemas de seguridade xerados polo terrorismo islámico e, en xeral, polo terrorismo global, a reacción en contra destes modelos de convivencia illacionistas e antiilustrados non se podía facer esperar.

AS BASES DA PRIMACÍA DO DISCURSO ILUSTRADO

Liberalismo e democracia

O liberalismo democrático enfoca estes problemas e alternativas de xeito radicalmente oposto ao culturalismo. Se as prioridades para este eran a cultura, a tradición, a identidade ou o grupo, para a perspectiva moderna e o liberalismo político as cousas son diferentes: o que prima é a autonomía individual.

A concepción moderna de autonomía está profundamente ligada ao concepto de liberdade e xorde como unha rebelión contra o Antigo Réxime e o seu princi-

pio de adscripción. A súa primeira intención política é desligarse dunha comprensión dos seres humanos aos que definía como produtos do desempeño de determinados roles sociais establecidos por dereito de nacemento. Cada individuo era entendido daquela en relación coa comunidade, o grupo ou a corporación da que formaba parte. É dicir, no Antigo Réxime, os individuos estaban definidos polas súas identidades. Os seus dereitos, as súas posibilidades vitais, a súa identidade política eran establecidos como reflexos daqueles grupos en que estaban integrados e de cuxos límites non podían escapar. Un era conde ou servo ou monxe ou natural de tal ou cal lugar ou membro de tal ou cal gremio, etc., e isto determinaba completamente a súa individualidade, que só se definía mediante esta adscripción.

O concepto de autonomía aspira a romper unha estrutura establecida que, segundo o discurso moderno, é asfixiante para a individualidade e mais para o exercicio da razón. Así, a autonomía libera a individualidade das prásas que sobre ela exercían os poderes establecidos. Claramente, tras esta descrición estaba a idea ilustrada de individualismo e a idea democrática de autogoberno, é dicir, a consideración dos individuos como señores de si mesmos, como suxeitos das súas accións, amos do exercicio da súa razón e protagonistas das súas vidas.

Esta idea está tamén detrás do contractualismo: son individuos no seu uso de razón os que pactan a creación dunha sociedade e dun goberno que lles garanta a súa seguridade (Hobbes, 1971), os seus dereitos (Locke, 1963) ou as súas liberdades políticas (Rousseau, 1989). Tamén o concepto de autonomía é o eixe do *sapere aude* kantiano, dese «atreverse a saber», que responde á pregunta: Que é a Ilustración? (Kant, 1975).

Así mesmo, estas prioridades da autonomía son compartidas polo enfoque republicano. A súa reivindicación da liberdade como non dominación, como non dependencia, autorizaría a poñerlles límites a certas prácticas –fosen estas culturais ou non. De feito, autorizaría, no nome da república e dos seus valores cívicos, a intervención sobre os casos sociais ou culturais en que se dan exemplos de dependencia e dominación co obxectivo de establecer as condicións de liberdade e autonomía. A garantía da autonomía e da liberdade prevalece sempre sobre calquera outra consideración cultural, tradicional, relixiosa, etc. (Skinner, 1990; Petit, 1997).

Particularmente interesante para os problemas que nos ocupan é o concepto de autonomía que manexa John Stuart Mill. A autonomía debe comprenderse

nun sentido interactivo, é dicir, debe referirse á formación de cidadáns con disposición crítica no seo dunha tradición. Non é simplemente a capacidade de determinar de maneira perfectamente racional os nosos obxectivos baleirados de toda identidade particular e de toda elección «non racional». Stuart Mill sinalábo taxativamente: é mellor equivocarse por un mesmo que acertar seguindo os ditados alleos. A autonomía, pois, serve para elixir os obxectivos vitais dos individuos. Actuar por rutina, seguindo calquera autoridade ou tradición establecida, ou ben deixarse arrastrar pola inclinación inmediata ditada polas nosas paixóns non é autonomía. Tampouco o é esmagar as nosas paixóns particulares baixo o peso da razón abstracta e facer desta a nosa ditadora interna, como semella desprenderse da teoría kantiana. Cómpre descubrir os obxectivos e as inclinacións que nos son realmente propias. Que non resultan ser produto da manipulación externa, a imposición cultural ou o autoengano. O principio, xa que logo, é o da liberdade e a autoexpresividade individuais case absolutas e cunha única limitación, a do dano que as nosas accións e eleccións lles puidesen causar a terceiras persoas. «A única parte da conduta de cada un pola que é responsable diante da sociedade é a que se refire aos demais. Na parte que lle concerne só a el, a súa independencia é, de dereito, absoluta. Sobre o seu corpo e o seu espírito, o individuo é soberano [...]; o dano ou risco de dano aos intereses dos demais [é] a única cousa que xustifica a intervención da sociedade» (Mill, 1970, p. 66 e 180).

Xa que logo, o individualismo é un ben en si mesmo. A liberdade e a capacidade para elixir por un mesmo é un elemento crucial para unha vida humana plena. O individuo non é só un membro do grupo, senón que, a través da reflexión, é quen de adquirir a suficiente distancia crítica respecto das tradicións recibidas.

Hai algunhas cousas que toda perspectiva moderna, liberal, democrática ou republicana comparte con relación á autonomía. Por exemplo, que pensar e elixir por un mesmo constitúe un dereito irrenunciable dos individuos, e que, polo tanto, o Estado ten a obriga de protexer ese dereito, incentivalo e desenvolve-lo. É o problema do necesario respecto que unha sociedade xusta debe mostrar por todos e cada un dos cidadáns e un compoñente imprescindible das liberdades.

Isto non significa, non obstante, que aquí opere unha especie de «todo vale». Para algúns teóricos liberais que seguen unha inspiración kantiana –o primeiro

Rawls, por exemplo–, cando se exercen a autonomía e mais a racionalidade descóbrense, desde logo, unha pluralidade nas respostas individuais, pero tamén unha sorte de uniformidade de fondo: finalmente, todos eliximos os valores centrais da Ilustración e o liberalismo democrático (Rawls, 2002)².

Polo demais, se definimos a comunidade política, segundo o fan os republicanos, como unha asociación entre cidadáns libres e iguais que pactan certos principios de xustiza e logran acordos constitucionais sobre os límites da autoridade, os dereitos e as obrigas, poderemos incorporar democraticamente os membros doutras culturas ao noso *demos* democrático. Pero, certamente, isto supón esixencias para todos: require unha identificación ineludible coa comunidade política en si, cos seus valores básicos e centrais, así como un compromiso importante de reciprocidade e lealdade mutuas.

Esta liña é coherente cos que seguen o ronsel de John Stuart Mill. Para estes enfoques liberais, democráticos ou republicanos, aínda que resulta innegable que o exercicio da racionalidade produce e reflicte o pluralismo humano e que debemos aprender do diferente, temos, así mesmo, que poñerlle determinados límites ao pluralismo (Raz, 1986).

En efecto, a tolerancia do diferente ou o respecto e o recoñecemento son prácticas cuxo valor está vinculado ao da liberdade e a autonomía, e só se atopan limitados por eles. A tolerancia coas diferenzas identitarias ten un límite na defensa e a protección das condicións que fan posible a liberdade e mais a autonomía. A apertura a outras culturas e formas de vida, o respecto polos diversos puntos de vista e concepcións do mundo, o recoñecemento das identidades plurais son esenciais para que poidan existir cidadáns autónomos e capaces de elixir por si mesmos. Pero isto non significa que adoptemos un punto de vista «relativista» fronte a esa diversidade, senón que a defensa da integridade ética e/ou política do liberalismo democrático, da cultura cívica da república, é tamén un elemento crucial da defensa do réxime de tolerancia e do pluralismo. Segundo esta concepción perfeccionista, o que fai preferible a nosa cultura liberal democrática é o seu pluralismo e a súa apertura ao cambio, e isto esixe o noso compromiso cos valores que a fan posible.

² Desde logo, o recurso á «posición orixinal» para establecer os principios de xustiza parte deste suposto.

Isto é un tanto semellante ao que Richard Rorty (1991) chamou «etnocentrismo franco». É dicir, que esa defensa dos valores liberais e democráticos debe apoiarse na «nosa» idea das cousas, e que non está inscrita na «racionalidade humana» nin nas estrelas, pero que, non obstante, merece a nosa lealdade. Así pois, debemos asumir que é a nosa propia cultura liberal democrática a que determina a nosa opción por eses valores que priman a autonomía e mais a liberdade. Pero tamén cómpre que nos decatemos de que é esa cultura a que tamén nos ensina a valorar o pluralismo, o respecto polo diferente e a diversidade cultural. Se respectamos outras culturas é porque esta nosa cultura cívica nos educou igualmente para facelo. Confeso que esta idea está detrás da proposta de interculturalismo que veremos máis adiante.

Sexa como for, que riscos comporta este punto de vista?

A tendencia do perfeccionismo no ronsel de Mill ou do republicanismo é a de tolerar de modo pleno e positivo unicamente aquelas prácticas ou formas de vida que non lles impiden aos seus membros o exercicio da autonomía³. Aquelas formas culturais ou políticas que lles negasen eses dereitos ás persoas que as integran non deberían tolerarse. E, desde logo, a ausencia de autonomía sería proba de opresión –cultural, política...– do grupo sobre os seus membros.

Nun primeiro momento, esta xustificación parece razoable. Pero, curiosamente, esta viraxe cara á prohibición de modos de vida e culturas baseados na heteronomía, este límite que quere garantir a autonomía de todas as persoas, xera aquilo ao que se quere opor: paternalismo, é dicir, a xustificación da necesidade de que uns decidan por outros. Porque, en efecto, cando nos opoñemos a que se realicen determinadas prácticas peculiares, pero que nos son estrañas e extravagantes –acudir a todos lados co *chador*, por exemplo–, tomamos decisións sobre o que os demais, acotío de maneira libre e autónoma, decidiran por si mesmos. Se podemos demostrar que a decisión é forzada, teríamos problemas para lexitimar a intervención. Pero, sen dúbida, cando optamos por prohibir esa práctica sen máis, estaremos a actuar de xeito paternalista.

³ Por suposto, tamén aquelas prácticas que lles producen «dano a terceiros» ou as que xeran riscos inasumibles para o sistema de convivencia liberal democrático. Pero estes son problemas diferentes do que agora nos interesa subliñar.

Polo demais, adóitase esquecer que outros costumes peculiares, os nosos, son tomados por «normais» –a touca das monxas, o uniforme nos colexios privados...–, mentres se consideran infamantes para os individuos costumes parecidos, pero estraños. Por outra parte, algúns dos nosos «costumes» non son elixidos tampouco por todos e cada un, senón impostos como requisitos ou establecidos por seculares tradicións: por exemplo, o ensino da relixión católica en colexios públicos financiados polo Estado.

Así pois, o paternalismo supón actuar, no tocante aos outros, sen lles conceder unha marxe para a elección autónoma, porque consideramos que non están preparados para exercer a súa autonomía. O exemplo típico disto é o educativo –«para facer as persoas autónomas cómpre educalas»– e o paternal –«impóñolles disciplina aos meus fillos para que poidan ser autónomos algún día». É indubidable que se trata de afirmacións razoables e prudentes, pero tamén extremadamente problemáticas. Porque, cando este argumento é levado ao público, fai que nos relacionemos co distinto, con outras culturas ou individuos, dunha maneira realmente ensoberbecida: «as rapazas e mulleres que levan *chador* na escola non saben o que é a dignidade da muller, e nós, si». Ou ben, no extremo: «os salvaxes deben aprender os valores da civilización», como dicía o racionalismo imperialista decimonónico. E non é isto unha forma de imposición intolerable?, unha maneira de dicir que os outros deben ser coma nós? E non anula isto o exercicio da autonomía?

Ademais, o problema é que todo isto choca de fronte con outros valores centrais do liberalismo democrático. Por exemplo, aqueles que afirman que nunha sociedade xusta non deben ser favorecidas na esfera pública ou impostas aos demais concepcións relixiosas, morais ou políticas ningunhas, nin sequera as propias. Precisamente, a autonomía viría a garantir iso. Pero esta diversidade de diferenzas que considera xustificable un trato desigual acaba por socavar o fundamento do seu exercicio.

Por iso, desde enfoques ilustrados esíxese a neutralidade e igual respecto por parte das institucións públicas fronte ás distintas identidades.

Esta concepción de neutralidade consiste en adoptar unha posición imparcial verbo das diferenzas conflitivas que non deben ser reprimidas. Aquí, as razóns para a tolerancia da diversidade son independentes da desaprobación moral que nos suscite o «contido» da diferenza. Non se trata agora de primar a autonomía.

A concepción neutral de tolerancia é unha fórmula que se fundamenta noutra crenza tipicamente liberal democrática: a equidade e o igual respecto que se lles debe a todas as persoas fai obrigado que tratemos con imparcialidade as súas concepcións do mundo (Dworkin, 1990).

O modelo de «asimilación»

Así e todo, o modelo moderno e ilustrado que prevaleceu durante bastante tempo foi o asimilacionista. Un modelo diametralmente oposto ao multicultural, e ao cabo tamén problemático.

A idea dos asimilacionistas ten un punto de razón, como polo demais o tiña igualmente o modelo «millet». Pensan os seus partidarios que, para que unha sociedade sexa cohesionada e estable, cómpre que participe dun nivel significativo de crenzas e valores amplamente compartidos. Que comparta unha concepción da vida boa e un conxunto de prácticas, costumes, hábitos, etc. En definitiva, que comparta unha cultura básica capaz de dar sostén a un modo de vida común.

Se culturas diferentes –por exemplo, aquelas procedentes da inmigración ou ben minorías étnicas máis antigas e establemente establecidas no seu territorio– aspiran a que os seus integrantes sexan aceptados como cidadáns iguais, deben, en primeiro lugar, «aculturarse» nesa cultura básica. En segundo lugar, deben tamén comprometerse de maneira exclusiva e lealmente coa república en que agora viven e esquecer a nostalxia pola comunidade de orixe. En terceiro lugar, deben participar na vida común da sociedade de maneira activa e en todos os seus ámbitos –políticos, sociais, económicos, etc.–, e que non sexa vista con simpatía ningunha forma de segregacionismo ou illacionismo en ningún deses ámbitos –sociais, culturais ou políticos. E en cuarto lugar, deben interiorizar os valores, prácticas, normas e comportamentos básicos da unidade social existente e que deben reafirmarse e non transformarse. Este modelo funciona, pois, en termos de adaptación, aculturación, lealdade e participación no ben común tal e como este se atope establecido. O caso francés e, en boa medida, o estadounidense, ata ben entrados os anos sesenta, parecen compartir estas esixencias.

A asimilación cultural, a aculturación, a asunción completa dos valores e da cultura da sociedade de acollida son, neste modelo, requisitos ineludibles para a

integración social, económica e política. Ademais, a asimilación comporta a desaparición de comunidades organizadas con base cultural, agás aquelas que responden á cultura maioritaria, de modo que os inmigrantes deben ir disolvéndose culturalmente nos valores dominantes e maioritarios. O obxectivo desta estratexia é que a sociedade absorba os elementos novos que se lle incorporan, sen alterar as súas estruturas culturais, sociais ou políticas. Dito metaforicamente, que todos os ingredientes fervan na mesma pota e se disolvan nunha salsa común: este é o coñecido *melting pot* estadounidense. Todo puré, sen «tropezóns» identitarios.

Quizais sexa a coincidencia dun pobo homoxéneo cun Estado democrático, que está nas raíces da meirande parte do pensamento político ilustrado, o que suxire que a sociedade de acollida debe protexerse de calquera pluralismo cultural (Schnapper, 2007).

Pero aquí, como no caso anterior, hai tamén problemas. En primeiro lugar, parece existir un rexeitamento do diferente: o distinto considérase inaceptable, se non abertamente estúpido ou malvado. A pluralidade semella en si mesma incorrecta ou desviada, e non existen no modelo impulsos recíprocos co distinto, nin desexo ningún de aprender do outro ou de incorporar modificacións a unha unidade social que se dá por sentada. Pero isto é perfectamente irrealista. Porque o asimilacionismo esquece que calquera sociedade moderna está atravesada de diferenzas morais, políticas, culturais, ideolóxicas, filosóficas, en moitos casos irresolubles. E por mor deste esquecemento, o modelo mantén unha presión ubicua e continua cara a unha esixencia sempre maior de adaptación, de unidade e de homoxeneidade.

Non obstante, semella que máis que diante dun *melting pot*, estamos fronte á hexemonía de identidades culturais dadas. De aí que a crítica ao modelo asimilacionista esixa, por seguir cos símiles culinarios, a substitución da pota por unha *salad bowl*, é dicir, unha ensaladeira chea dos seus claros e visibles anacos de tomate, leituga, cebola, etc. Xuntos, pero non revoltos. Ou quizais revoltos, pero visibles nas súas diferenzas.

Así pois, estamos lonxe de resolver satisfactoriamente este asunto desde a perspectiva da asimilación. As críticas ás limitacións ao pluralismo que este enfoque produce están xustificadas. Para algúns teóricos pluralistas e simpatizantes do multiculturalismo, ao se aliñar coa autonomía estase a traizoar o

«espírito liberal» (Larmore, 1987; Rawls, 1993), comprométese o valor da diversidade (Mendus, 1989, p. 108), tómasse partido na loita entre tradicións e elúdese a importancia do pluralismo (Galston, 2002). Isto por non falar de que hai vidas excelentes que non son especialmente autónomas (Gray, 1996)⁴.

E hai quen chega realmente lonxe ao tratar de subliñar a prioridade do pluralismo sobre o liberalismo democrático. Os ilustrados, din, mesmo cando atenúan en moitos casos certos principios liberais democráticos, condicionan ao cabo a tolerancia con outras identidades culturais a que respecten eses mínimos. E isto pode interpretarse como unha violación da autonomía moral doutras culturas (Parekh, 2005, p. 175). Segundo Parekh (2005, p. 492), mesmo as culturas represivas teñen valor, pois significan moito para os seus membros e merecen por iso tolerancia e quizais respecto. En realidade, «purgar» as diversas identidades de elementos «iliberais» ignora a complexidade desas identidades e suscitaría, finalmente, o seu rexeitamento (Kekes, 1996).

Tampouco a solución de neutralidade semella, pois, satisfactoria. Porque, en que sentido deben ser os poderes públicos neutrais á identidade? En efecto, neutralidade pode querer dicir que o Estado se abstén de intervir –como noutro ámbito quere o neoliberalismo económico– ou ben que o Estado intervén para crear as condicións necesarias para unha igualdade de oportunidades que é a única garantía real de neutralidade. En realidade, un Estado perfectamente neutral é imposible. Cando se lexisla, digamos, verbo do aborto, o suicidio, a eutanasia, a violencia doméstica, a dignidade da muller, as orientacións sexuais minoritarias, o matrimonio e tantas outras cousas, non importa o punto de vista que escollamos para facelo, este non será neutral. Este tipo de neutralidade é intervención mesmo cando o seu obxectivo é igualar as oportunidades das culturas marxinadas –que significaría exactamente iso nun contexto pluricultural? En nada disto é posible unha neutralidade estatal. Polo demais, se non se interviñese en absoluto, nin se lexislase sobre aqueles ou outros asuntos, esa política non sería neutral, senón que deixaría as desigualdades e as exclusións exactamente como están.

Pero é totalmente falso que os seres humanos se identifiquen unicamente cos iguais e rexeiten sistematicamente o diferente. E esta presuposición dáse,

⁴ Gray refírese a artistas, monxas, etc.

curiosamente, nos dous modelos: o «millet» e o asimilacionista. O primeiro, ao suxerir a prioridade das culturas homoxéneas sobre o Estado plural; o segundo, ao suxerir a necesidade de protexer unha suposta uniformidade da sociedade de acollida. E estas presuposicións non só son equivocadas, senón perigosas, porque con elas existe o risco de dirixirse paulatinamente cara ao autoritarismo, a xenofobia e o racismo.

INTERCULTURALISMO: CARA A UN LIBERALISMO DEMOCRÁTICO SENSIBLE Á DIFERENZA

Acaso o interculturalismo poida ser ao cabo unha solución frutífera para tratar estes asuntos. O interculturalismo, ademais, semella máis compatible con valores e crenzas centrais para o liberalismo democrático e, así mesmo, aspira a ser respectuoso coas identidades culturais. É unha alternativa que se desenvolveu recentemente e que ocupa un lugar intermedio entre o liberalismo democrático individualista e as políticas multiculturais, e que avoga por unha especie do que eu chamaría unha «democracia aberta ás diferenzas».

Segundo esta visión da diversidade cultural, a forma máis correcta de ordenar o pluralismo de culturas non é pechalas e fundamentar a convivencia na homoxeneidade ou na non intervención nos seus «asuntos internos», senón ao contrario; é dicir, o que debemos facer é abrir as culturas a influencias e contactos mutuos e construír o ámbito político de convivencia sobre a pluralidade e a mestizaxe, e non sobre a homoxeneidade e a pureza. En definitiva, o interculturalismo vai na procura de puntos de encontro onde o multiculturalismo busca segregación de ámbitos culturais de non interferencia.

Porque realmente máis que identidades o que temos son «estratexias identitarias» (Bayart, 1996), é dicir, utilización política das culturas como arma nos conflitos sociais. Acontece aquí como na invención de tradicións (Hobsbawn e Ranger, 1983; Anderson, 1993): empréganse fragmentos do pasado, máis ou menos reais, comunidades máis ou menos imaxinadas, postos ao servizo da intervención política. Isto supuxo, desde logo, innovacións profundas, relevantes e importantes desde o punto de vista da xustiza; por exemplo, ao denunciar a xenofobia e mais o racismo, ao esixir a non discriminación ou reclamar a

igualdade cívica, etc. Neste sentido, as políticas identitarias son perfectamente compatibles coa democracia. Pero isto tamén nos aclara o carácter necesariamente dúctil, aberto e maleable das identidades. Estas non son dadas, senón creadas sobre unha aparencia, sen dúbida real, pero suxeita a múltiples lecturas e interpretacións.

Neste sentido, o suposto do interculturalismo é que paga a pena loitar por flexibilizar as distintas culturas, facelas sensibles á reflexión, á crítica interna e externa, empurralas cara á interacción, incentivalas a aprender do distinto, a desenvolverse e madurar no cambio e a autotransformación.

Podería afirmarse que este enfoque pon por diante os nosos valores. Rorty (1991) ten razón, é a nosa cultura liberal democrática a que nos inclina cara ao proxecto intercultural, é dicir, a colocar en primeiro lugar a crítica, a flexibilidade identitaria, a apertura cara ao diferente, a aprendizaxe do distinto. Pero, aínda que isto fose así, e estivésemos a falar en termos que antepoñen os nosos valores, non deberíamos botarnos atrás, senón aprender a escoitar as queixas que se poderían emitir contra tal proxecto e aguzar a nosa sensibilidade e a nosa capacidade para escoitar. Queixas que, por outra banda, obterán a nosa comprensión e quizais o noso apoio se van dirixidas a mellorar e afinar os nosos sistemas de convivencia liberal democráticos e a afianzar os nosos ideais de xustiza.

Polo demais, é completamente certo que o proxecto intercultural ten claros efectos beneficiosos, se o xulgamos desde os baremos liberal-democráticos. Por exemplo, coa posta en marcha de todos estes procesos, os compoñentes das culturas, é dicir, os individuos concretos, que son o único que realmente importa, serán máis intelixentes, máis capaces de pensar por eles mesmos, de elixir e actuar autonomamente, estarán máis seguros de si mesmos, menos tensos na defensa da súa identidade particular, máis tendentes a recrear identidades múltiples, etc. Tamén é certo que o proxecto intercultural implica exactamente o contrario que o multicultural: implica apertura cara ao distinto, cambio constante, mestizaxe e mestura, e non, en troques, un relativo peche, unha aposta pola estabilidade da tradición e unha tendencia a valorar a pureza identitaria –elementos todos que tamén están presentes no asimilacionismo.

Non obstante, neste proxecto intercultural existe tamén a necesidade de pensar en solucións multiculturais complementarias. No caso contrario, pouco ou nada o diferenciaría do liberalismo democrático individualista. A esixencia de

ceder ámbitos culturais autónomos vén non só da necesidade de acubillar os que alí queiran facelo, por exemplo, identidades que desexan vivir sen mestura –comunidades de monxes beneditinos, bares gais, indíxenas amazónicos. Tamén porque doutro xeito perderíamos unha parte do pluralismo que quizais tampouco quereíamos perder. Porque o argumento multicultural ten razón ao sinalar que certas identidades máis fortes, numerosas, ricas ou poderosas, mellor adaptadas ao medio, mellor colocadas no mercado, mellor consideradas polo poder político hexemónico ou pola opinión pública maioritaria teñen moitas posibilidades de desconsiderar ou esmagar ou, no límite, eliminar outras identidades menos favorecidas por aquelas circunstancias. Existen casos en que isto non nos importará nada porque, dígase o que se diga, non todas as culturas nos parecen igualmente dignas de ser preservadas e defendidas –ninguén derramaría moitas bágoas pola definitiva desaparición do nacionalcatolicismo ou do fundamentalismo islámico, por non falar da cultura das mafias ou dos *skinheads* ou dos terroristas. Pero hai outros casos en que tamén os interculturalistas sentirían como unha perda importante a desaparición dun ámbito cultural máis débil que os seus competidores –do cine europeo fronte ás producións de Hollywood, ou dos departamentos universitarios de Filoloxía Clásica diante do embate do mercado, por exemplo.

Todo interculturalismo ten que ser, xa que logo, coidadoso con este feito e tratar de combinar na súa medida adecuada os ámbitos de repouso e non interferencia con aqueles de pluralidade e mestizaxe, lugares onde os individuos vexan protexidos os seus desexos de autenticidade e lugares de encontro mestizos, plurais e abertos.

INTEGRACIÓN POLÍTICA, NON METAFÍSICA

Quizais por iso, os modelos de integración política que aspiran a ser sensibles ao discurso identitario proliferaron na teoría liberal contemporánea: digamos, o segundo Rawls. Tamén é perceptible unha certa evolución cara a unha maior sensibilidade coa linguaxe do liberalismo democrático e a autonomía desde os partidarios do modelo alternativo: digamos, Parekh⁵.

⁵ Ver a súa citada intervención na International Labor Institute of Geneva no verán de 2005.

En opinión deste último, cómpre comezar por recoñecer que os procesos de integración deben ser contemplados como procesos de dobre sentido. É dicir, que así como aos inmigrantes e ás minorías se lles esixe a integración e a reformulación dalgúns dos seus valores básicos –que acepten certo modelo de restricións internas, por exemplo–, a sociedade que os acolle debe igualmente ser sensible ás novas demandas sociais e culturais e aos novos desafíos que a aparición recente de novas formas de vida cultural comporta. É dicir, que así como se lles esixe aos grupos culturais minoritarios que «liberalicen» no posible certas prácticas, abandonen outras, asuman certos compromisos, etc., as sociedades de acollida deben transformarse para enfrontar estes novos retos. Deben usar adecuadamente tanto o recoñecemento do diferente, como o respecto polo distinto ou, cando menos, a tolerancia co outro. A nosa autocomprensión debe transformarse dalgunha maneira para favorecer a integración. De feito, esta actitude beneficiará o propio proceso de integración, pois a reciprocidade e a experiencia de axuste mutuo acaban sendo benvidas por ambas as dúas partes. Porque Parekh leva razón, a integración frústrase máis polo rexeitamento e a exclusión que por ningunha outra cousa.

Ademais, para conseguir un diálogo frutífero, ás veces cómpre ceder espazos de repouso onde se poida garantir o apracible gozo da diferenza –a relixión adoita ser aquí o exemplo, pero non é o único. A prioridade política é a de establecer unha comunicación significativa entre individuos procedentes de diferentes culturas. Pero isto depende, entre outras cousas, da creación dun ambiente de confianza mutua que se ve favorecido, sen dúbida, pola existencia daqueles espazos de repouso identitario. Ser minimalistas neste eido tamén axuda: aspirar á integración na economía e nos valores políticos básicos e non preocuparse demasiado de ámbitos morais ou de costumes ou de hábitos ou outras peculiaridades sociais –a non ser que transgridan gravemente dereitos básicos– adoita ser unha boa recomendación para conseguir unha relación relaxada entre comunidades.

Por iso, John Rawls (1993), Jürgen Habermas (1998) e outros suxiren que o mellor é circunscribirse á linguaxe da cidadanía. Unha linguaxe de procedementos e non substancialista. Así e todo, o certo é que os procedementos democráticos de deliberación e decisión esixen algunhas cousas. Requiren, por exemplo, unha disposición ao diálogo, certa preocupación pola forma de vida democrática, un recoñecemento, respecto ou tolerancia co adversario, unha leal-

dade ás regras do xogo, a obediencia ás leis –agás en casos extremos–, unha disposición a resolver os conflitos mediante a deliberación, etc.

Así pois, esta non é unha alternativa sen esixencias. Non obstante, é unha opción que contén esixencias razoables. A reciprocidade pode axudarlle ao inmigrante a sentirse tratado con equidade, e pode tranquilizar o cidadán da sociedade de acollida, nos seus medos á diferenza, mediante o encontro, o diálogo e a deliberación conxunta. E eses contactos crean unha linguaxe común, desmontan guetos mentais duns e mais dos outros, xeran un sentido de responsabilidade colectiva, etc.

Polo demais, o exercicio da razón pública non precisa que un se retire das súas conviccións comprensivas, por utilizar a linguaxe rawlsiana. Dentro do pluralismo razoable das distintas formas de vida culturais podemos xerar un consenso superposto –*overlapping consensus*– que consista nas institucións básicas da democracia liberal, é dicir, as estruturas e os procedementos políticos da nosa forma de vida política.

Unha parte esencial dunha política democrática debe ser unir o recoñecemento e o respecto polo que é distinto. Tamén de tolerancia, con aquilo que nos desagrada, pero cuxa prohibición crearía máis problemas dos que resolvería. Igualmente, isto favorecería os acordos necesarios para xerar un consenso superposto sobre as regras do xogo políticas esenciais da democracia.

Aínda que nada garanta que isto sexa un proceso sen tensións. E moito menos que poidamos darnos o luxo de non establecer límites ás pretensións lesivas para a nosa convivencia democrática ou aos mínimos morais dunha sociedade decente. É probable que aquí haxa unha porcentaxe de aculturación –ou sexa, unha influencia cultural das maiorías sobre as minorías– que se fai ineludible tamén no caso da integración política. Pero esta aculturación semella xustificable á luz das deficiencias e os riscos que os modelos asimilacionistas ou «millet» comportan.

REFLEXIÓN, ENCONTRO E DELIBERACIÓN

En boa medida, os malentendidos e tensións que produce o modelo «millet» derivan da súa base epistemolóxica, á que nos referimos xa varias veces. Derí-

vanse, pois, da prioridade que adscribe á autenticidade e á cultura no tocante á individualidade e o uso público da razón, á consideración dos individuos como ligados firmemente á súa identidade, á idea de que a «auténtica» individualidade deriva da pertenza, da identidade prefixada que «recuperamos» ou da concepción esencialista e non reflexiva desta. Unha sorte de osificación da identidade á que Kwame Anthony Appiah (2005, p. 110) chama «síndrome de Medusa». E o paradoxo é que foi contra esa maneira de ligar os individuos cos seus roles sociais contra o que se rebelou a Ilustración: contra o principio de adscripción que facía dos individuos meros reflexos dos seus roles sociais e que os convertía en autómatas irreflexivos –un era nobre ou servo, ourive ou pintor, home ou muller..., pero non individuo. O concepto, expulsado daquela pola porta, entra hoxe pola fiestra. A adscripción de dereitos a grupos antes que a individuos ou a estes en canto membros do grupo é o que provoca estas tensións. De feito, a concesión de soberanía aos grupos sobre os seus membros non é máis que o epítome da tiranía, porque subordina os individuos e os suxeita a disciplinas ilexítimas. É verdade que se adoita esgrimir a favor desta tese que é a cultura a que ofrece o contexto da reflexión e o sentido da acción, pero non é menos certo que isto, con frecuencia, non é máis que unha racionalización das aspiracións de poder das «autoridades culturais tradicionais» (Gutmann, 2003).

Pero, igualmente, o asimilacionismo suxire prioridades dúbidas: a homoxeneidade da razón, a consideración doutras culturas como en estado de minoría de idade permanente, a exclusión do que é diferente, o rexeitamento do que non se avén ao molde do xa coñecido, etc. Certamente, como veremos, hai diferenzas e diferenzas, pero xa sabemos que, ás veces, certas prácticas dúbidas que condenamos claramente cando nos resultan estrañas, son admitidas se as identificamos como familiares.

Penso que a única forma de desbloquear estes asuntos e facerlles, así mesmo, xustiza á democracia e ao peso da identidade en nós sería devolverlles, nun contexto liberal democrático, a ductilidade ás identidades, incluídas as propias, e a súa proclividade ao cambio. O seu carácter aberto, evolutivo e talvez en ocasións reflexivo. A súa «inexistencia», a non ser que sexan comprendidas como compostas por individuos concretos e reais, que non sempre se axustan aos moldes e definicións previas ou que sempre manteñen o dereito irrenunciábel a cambialas cando así o desexen. Trataríase, en definitiva, de poñer de novo a racional-

dade diante da identidade, por usar a frase de Amartya Senn (1999). Ou se vostedes o prefiren, o latinismo: *In dubio pro ratio*.

Cómpre, pois, entender as identidades en termos de reflexión, apertura, cambio e mestizaxe. Naturalmente, isto non pode implicar que se borren todas as diferenzas culturais no nome da integración política. O asimilacionismo non é preciso nunha especie de *overlapping consensus* político que garanta a convivencia e mais a xustiza procesual. Pero o que esta política si debe supor, penso, é unha opción favorable á reflexión e mais á crítica, antes que á acomodación ao culturalmente dado. Non se trata, pois, dunha posición equidistante, senón dunha toma de partido polos valores da autonomía, contrapesados polo respecto ao diferente. Un chamamento a unha democracia aberta.

Pero isto non nos exime de pensar os límites. Porque habería diferenzas e diferenzas, exercicios da autonomía e exercicios da autonomía, usos da liberdade e usos da liberdade. Habería, en realidade, unha especie de «diversidade das diferenzas»:

As diferenzas compatibles coa democracia liberal e os seus principios substanciais fortes, que deben ser non só permitidas senón promovidas e consideradas un dereito, porque aumentan a diversidade e iso enriquece a todos.

As diferenzas incompatibles con algún elemento do núcleo ético do liberalismo democrático, pero cuxa existencia debe ser tolerada porque non producen un dano evidente. Estas deben ser «privatizadas» ou toleradas por razóns de prudencia, pero non obteñen o noso respecto, xa que a base do respecto é a autonomía e aqueles costumes peculiares non adoitan ser elixidos senón impostos por autoridades específicas como ritos de identificación dos implicados.

E, por último, as diferenzas incompatibles coa primacía da autonomía na elección e que ademais si producen un dano, talvez irreparable, ao modo de vida democrático liberal e ao civismo cidadán –desde os tratos infamantes e sistemáticos a un colectivo, ata comportamentos que producen riscos graves para o sistema democrático. Nestes casos, a tolerancia debe ser excluída e a práctica, prohibida.

Estes límites ás diferenzas deberían ser obxecto de deliberación pública e, alí onde sexa posible, xustificados ante audiencias pluriculturais en que os implicados se atopen e onde se discutan.

Jürgen Habermas (1999) ou Anne Philips (1999) puxeron de manifesto como a discusión pública das diferenzas está ligada a unha concepción do flore-

cimento humano vinculada coa participación, a deliberación conxunta dos implicados, a acción comunicativa, o acordo, pero tamén a negociación, o regateo e o compromiso de respecto ás diferenzas cando o acordo non sexa posible. Isto implica a obriga de repensar as razóns da desaprobación que suscitan certos valores ou condutas en nós e mais nos outros. A discusión pública forza os participantes á reflexión e, xa que logo, a tomar unha certa distancia crítica respecto da súa propia identidade. Isto constitúe unha potente arma contra os prexuízos e os estereotipos que inundan a relación co distinto e, por iso, pode ser un magnífico instrumento para incentivar a comprensión mutua. Na súa discusión pública, hai, igualmente, unha moi sa relativización da diferenza e unha exposición ao feito das identidades múltiples. Como xa sinalou Michael Walzer (1996), cando as identidades se multiplican, as paixóns divídense, ampliando así o espazo de negociación e mellorando as posibilidades de autotransformación ligadas ao descubrimento do outro.

Isto implica un coidado ao cidadán respecto da democracia, da palabra, das deliberacións conxuntas, de individuos plurais e diferentes na procura de accións políticas concertadas. E implica tamén unha prioridade da autonomía, a liberdade e a reflexión individuais. Porque se trata, en efecto, de individuos que discuten e acordan, non de civilizacións, culturas ou grupos. Só os individuos negocian e obteñen consensos (Senn, 2006). Temo que sexa unha concesión ao culturalismo expresar os acordos ou as diferenzas en termos de identidades.

Boa proba diso é que o así chamado choque identitario e a incompatibilidade cultural raramente lle afectan á identidade entendida como un todo. Máis ben adoitan concentrarse de maneira variable en certos valores e crenzas que tampouco son frecuentemente ineludibles para manter a identidade e que adoitan reflectir hexemonías internas e repartimento do poder no grupo. É máis, de feito, se o pensamos, as crenzas e os valores que son constitutivos da identidade nunca resultan fixos, nin dados, nin esenciais. Mesmo cando non son elixidos, senón adscritos, ou se a decisión de politizalos é unha resposta a agresións externas –defínome como homosexual ou como musulmán ou como muller e reivindicó politicamente esta característica da miña identidade porque son agredido e discriminado por selo–, incluso neses casos, as identidades non son pechadas nin dadas. Certamente, hai cousas que non podo evitar que sexan e talvez cousas, como suxería Ortega y Gasset (1997), que non podo evitar crer –«las

ideas se tienen, en las creencias se está». Pero non só unha cousa me define, non só unha crenza me identifica. Todos posuímos identidades múltiples. E que elixamos uns ou outros trazos para politizalos, unha ou outras crenzas para convertelas no eixe da nosa acción política é un acto en boa medida voluntario. De feito, a inmensa maioría das crenzas defínense precisamente porque poden afirmarse ou revisarse ou reconsiderarse con base no argumento e nas evidencias.

O malo das políticas do recoñecemento dogmáticas, as políticas identitarias fanáticas ou a intolerancia multicultural é que xeran segregación e que poden acabar por comportar un esencialismo irrealista e perigoso. O malo do asimilacionismo cego ás diferenzas é que adoita rematar en idéntico lugar: esencialismo e imposición.

Necesitamos, pois, educación cívica transversal e intercultural, dirixida a crear reciprocidade e boa disposición das partes para lograr a integración. As vías políticas de mutuo recoñecemento, respecto e tolerancia son as que, ao cabo, poden unirnos a un proxecto político común de convivencia na pluralidade.

Un proxecto político que faga proliferar lugares de encontro pluriculturais no social, o educativo, o económico, o político, o institucional. Lugares onde a coexistencia poida converterse en convivencia, onde o hábito na interacción elimine malentendidos e medos, pois nada hai máis perigoso que o que Edward Said chamou «choque de ignorancias». Lugares plurais que funcionen como escolas de cidadanía democrática.

Un proxecto que non tema a mestura e a mestizaxe, pero capaz de integrar e comprender os lugares de repouso identitario. Capaz de comprender, así mesmo, a importancia da diferenza e o esencial do encontro deliberativo co outro. Disposto á prevención e á represión da discriminación, a xenofobia e o racismo.

Un proxecto que prime a deliberación conxunta de individuos plurais, que incentive a autonomía reflexiva. Porque o igual respecto e a neutralidade non poden ser un freo ao libre acceso á reflexión de todos os individuos, independentemente da súa orixe cultural. Porque, se os individuos se sitúan en horizontes concretos, non están atados a eles, nin encerrados en tradicións culturais impermeables. A disposición crítica que constrúe e desmonta estas reflexións é a que abre estes procesos e os dota de coherencia (Kaufman, 2005, p. 288).

Así e todo, non estamos ante unha panacea. O encontro, o diálogo e a deliberación públicos son sempre fráxiles e están baseados en certa disposición

das partes. Alí onde esta disposición non existe, é inxenuo, equivocado e perigoso supor que a repetición de fórmulas e clixés –por moi politicamente correctos que sexan– nos axudará a logralo. De feito, estes enfoques impecables, lonxe de lograr pacificar os conflitos, apazugar as diferenzas ou negociar os desacordos, poden incrementar a fragmentación, a división e os choques identitarios.

Malia todo, non temos outra vía para tratar estes asuntos que esta intermedia, tentativa, contraditoria ás veces, sensible á diferenza desde a reivindicación dos valores liberal democráticos; comprometida, así mesmo, coa liberdade e co pluralismo, coa autonomía e a reflexión, co encontro e a deliberación. Non obstante, algo debe quedar claro: esta vía non nos ofrece unha solución senón un camiño.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, B.: *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1993.
- APPIAH, K. A.: *The Ethics of Identity*, Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 2005.
- BAYART, J. F.: *L'illusion identitaire*, París, Fayard, 1996.
- COLOM, F.: *Razones de identidad*, Madrid, Anthropos, 1998.
- DWORKIN, A.: «Foundations of Liberal Equality», en *The Tanner Lectures on Human Values*, XI, Salt Lake City, University of Utah Press, 1990.
- GALLEOTI, M. A.: *Tolerance as Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- GALSTON, W.: *Liberal Pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
- GRAY, J.: *Isaiah Berlin*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim, 1996.
- GRAY, J.: *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2001.
- GUTMANN, A.: *Identity in Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- HABERMAS, J.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- HABERMAS, J.: *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.
- HOBBS, T.: *Leviathan*, C. B. Macpherson, Penguin, Harmondsworth, Middlesex, 1971.
- HOBBSBAW, E. e T. RANGER (ed.): *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HUNTINGTON, S.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Bos Aires, México, Paidós, 1997.
- KANT, I.: «¿Qué es la Ilustración?», en E. IMAZ (ed.): *Filosofía de la Historia*, México, FCE, 1975.
- KAUFMAN, J. C.: *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Lassay-les-Châteaux, Armand Collin, 2005.
- KEKES, J.: *The Morality of Pluralism*, Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1996.
- KUKHAKAS, C.: «Are There Any Cultural Rights?», *Political Theory*, 20 (1 febrero, 1992).
- KYMLICKA, W.: *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- LARMORE, C.: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- LOCKE, J.: *Two Treatises of Government*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
- MACINTYRE, A.: «Is Patriotism a Virtue?», *The Lindley Lectures*, University of Kansas, 1984.
- MENDUS, S.: *Tolerance and the Limits of Liberalism*, London, MacMillan, 1989.
- MILL, J. S.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1970.
- ORTEGA Y GASSET, J.: «Ideas y creencias», *Revista de Occidente*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- PAREKH, B.: *Repensando el multiculturalismo*, Madrid, Istmo, 2005.
- PETTIT, P.: *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- PHILLIPS, A.: «The Politization of Difference: Does This Make for a More Intolerant Society?», en J. HORTON e S. MENDUS (ed.): *Tolerance, Identity and Difference*, Londres, MacMillan, 1999.
- RAWLS, J.: *Political Liberalism*, Nova York, Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, J.: *A Theory of Justice. Revised Edition*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.
- RAZ, J.: *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- RORTY, R.: *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- ROUSSEAU, J. J.: *Du Contrat Social, Oeuvres Politiques*, París, Garnier, 1989.

- SANDEL, M.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- SCHNAPPER, D.: *Qu'est-ce que l'intégration?*, París, Gallimard, 2007.
- SENN, A.: *Reason Before Identity*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- SENN, A.: *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, Londres, Allen Lane, Penguin Books, 2006.
- SKINNER, Q.: «The Republican Ideal of Political Liberty», en G. BOCK, Q. SKINNER e M. VIROLI (eds.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- TAYLOR, C.: «The Politics of Recognition», en A. GUTMANN (ed.): *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»*, Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1994.
- TAYLOR, C.: *Philosophical Arguments*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1995.
- VIROLI, M. (ed.): *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- WALZER, M.: *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza, 1996.
- YOUNG, I. M.: *Inclusion and Democracy*, Nova York, Oxford University Press, 2000.

TRES NOCIONES DE PLURALISMO NO ESPAZO PÚBLICO

Carlos Thiebaut

Universidad Carlos III de Madrid

DUNHA DIFICULTADE –NOSA– PARA VER E PENSAR O PLURALISMO

Hai realidades difíciles de pensar para algunhas culturas políticas. Pensar o tema do pluralismo é significativamente difícil naquelas culturas, coma as latinoamericanas e ibéricas, que son herdeiras do que se podería chamar o comunitarismo de Estado, un sistema de formas políticas, culturais e ideolóxicas que se constrúen en maneiras fortemente homoxéneas de entender a comunidade social e política. O comunitarismo de Estado, herdeiro no político de formas absolutistas de configuración do poder e no ideolóxico e o relixioso da Contrarreforma, fixo invisibles as diferenzas culturais, as existentes ou as emerxentes, e expulsounas –por medio da represión e mais da asfixia– ao reino da inexistencia pública. Procedemos dunha dolorosa cultura en que os individuos, as persoas, non podían arriscarse a mostrar discrepancias e que está marcada por unha longa senda de marxinación e de resistencia, de silencio e represión, de exilio e encarceramentos, que é a marca negra que non debemos esquecer. A ontoloxía política do comunitarismo de Estado –por diversas que fosen as súas formas nas colonias e nas metrópoles– concibe os seus entes, sexan os individuos ou os grupos, como dependentes e subordinados a un grande ente ou un gran Ser fóra do que, en termos relixiosos, non existe salvación e á marxe do que, en termos institucionais, non cabe a existencia política. E, de xeito máis significativo, eses entes non poden concibir nin a súa propia existencia nin o seu significado fóra da dependencia do Estado ou da relixión ou de calquera das súas felices coimpliacións estruturais. Durante toda a Idade Moderna, os triunfais programas imperialistas ibéricos atoparon un inesperado aliado para a ontoloxía do seu comunitarismo político nas formas comunais de organización das culturas indíxenas e cando non o acharon tiveron que impoñelo. A consecuencia relevante para o que tratamos é a invisibilidade ou a inexistencia do pluralismo;

pero, sobre todo, a dificultade para pensalo na medida en que sigamos a operar no marco da devandita ontoloxía política.

A necesidade de cambiar esa ontoloxía política para pensar a realidade foise facendo progresivamente máis axexante nas últimas décadas, cando se fixo visible unha diversidade non visible ata entón –como acontece coa das culturas que foron marxinadas nos procesos de homoxeneización– ou cando emerxeron novas formas de diversidade de estilos de vida, mesmo alí onde a homoxeneidade comunitarista fora hexemónica. A pluralización das formas de vida, co pluralismo ético, de valores e de prácticas, coa crecente presenza de interpretacións que, procedentes de posicións distintas no tecido social, reclaman a súa visibilidade e a súa relevancia pública, requiren superar as dificultades de comprensión que impón o comunitarismo de Estado e a interpretación do mundo público coma un espazo homoxéneo e falsamente –pensamos agora– igualitario. Lembremos o caso tan relevante da mirada, da acción e da realidade femininas. Volver pensar na unión social tras o recoñecemento da existencia das culturas indíxenas, da asimétrica realidade das posicións sociais e das novas formas de construcións das identidades –nas que o comunitarismo homoxéneo de Estado se difractou de múltiples maneiras, quizais, non obstante, sen desaparecer totalmente– semella requirirnos o cambio en que estou a chamar a comprensión da nosa ontoloxía política. O que querría soste, de entrada, é que a nosa percepción ou o noso concepto do pluralismo é determinante para comprender o espazo público e esa unidade de axencia que denominaba, con Rawls, a «unión Social»¹ –ou a unión social das «unións sociais», por ser máis fiel ao seu concepto.

A PERCEPCIÓN DO PLURALISMO AFECTA A NOSA NOCIÓN DO ESPAZO PÚBLICO

A hipótese central que guiará a miña reflexión é que concibiremos como é e como debe ser o espazo público segundo sexan as nosas concepcións de que é o que fai diferentes as persoas e que, así mesmo, distintas concepcións desa diversidade supoñen distintas nocións de como é o espazo público e de cal debería ser o seu

¹ O concepto de «unión social» procede de Wilhelm von Humboldt (1993, p. 11).

rol e a súa estrutura e de como habería de estar regulado. Sen pretensión exhaustiva describirei tres tipos ideais de comprensión desa diversidade que serán, segundo a hipótese, tamén formas de comprender o espazo público. A primeira delas, que parte da tradición que inaugura Humboldt e que desenvolve Mill, concibe o pluralismo como a constatación das diferenzas das persoas cuxas capacidades se desenvolven de maneira específica, diversa; a protección deste desenvolvemento é a razón normativa que debe rexer as actuacións públicas. Suxerirei que esta forma de protoliberalismo, que poderíamos chamar orgánico, non aparece só no momento histórico do Romanticismo, primeiro ou tardío, senón que está presente hoxe en propostas como o enfoque das capacidades de Amartya Sen. A segunda forma de concepción do pluralismo cambia o foco de atención cara á perspectiva dos individuos en canto participantes no espazo público e pode adquirir diversas tonalidades en filosofías que aparecen, mesmo, afastadas. A súa intuición é que os individuos, as persoas, son entidades irreducibles nas súas diferenzas e insubstituíbles á hora de definir a lexitimidade dunha norma segundo a que eses diferentes suxeitos haberían de comportarse. A diferenza das persoas que Arendt acentúa ao falar da política, a abismal infinidade das relacións de encontro co outro –a súa irreducibilidade– en Levinas ou a imposibilidade de substituír dos afectados nos discursos prácticos na proposta discursiva de Habermas apuntan a esta intuición que semella recoller, de maneiras diversas, a idea kantiana das persoas como «fins en si mesmos» e, neste caso, como interpelantes últimos ou fontes últimas da lexitimación das normas que lle darán corpo á unión social. Finalmente, e en terceiro lugar, cabe pensar no pluralismo coma unha inevitable condición que lles afecta ás interaccións e ás ordes sociais na medida en que as «posicións epistémicas» dos individuos –pero tamén dos grupos sociais– están determinadas polas súas respectivas posicións na armazón da sociedade e diante da realidade social e natural. Obviamente, o liberalismo rawlsiano é o que mellor exemplifica actualmente, coa súa teoría das cargas do xuízo, esta concepción pluralista do que non pode erradicarse nas sociedades complexas: as diferenzas razoables, na terminoloxía de Rawls, que proceden de posicións epistémicas irreducibles, non sendo por medio dun exercicio da violencia, como o do comunitarismo de Estado do que antes falamos. O pluralismo orgánico, o pluralismo da «insubstituíbilidade» pública e o pluralismo epistémico son tres ideas abstractas que apuntan a tres

tipos ideais de ontoloxía. Pero, no seu desenvolvemento en cadansúas doutrinas ou reflexións filosóficas, con frecuencia solápanse. Mill, por exemplo, argumenta a súa firme defensa do individualismo sobre argumentos epistémicos e Habermas, pola súa parte, concibe a irredutibilidade ou a imposibilidade de substituír as persoas en discursos prácticos por un xiro epistémico da súa noción da xustificación das normas. Levinas introduce na súa noción de vontade un *elan* que se solapa coa enerxía creativa de Humboldt. Rawls, por último, conxuga en non poucos momentos a súa reflexión sobre as cargas do xuízo e sobre o poder moral do que é razoable cunha reflexión, tomada de Humboldt, que bebe da idea dun sistema social que se organiza na riqueza dunha diversidade complementaria de desenvolvementos diversos dos plans de vida dos individuos.

Non obstante, e para efectos analíticos, cabe pensar que esas tres concepcións apuntan a tres formas distintas de entender o pluralismo nas sociedades contemporáneas, formas que, decote, se presentan na vida pública e no debate ideolóxico nun antagonismo que as fai irredutibles entre si, arrebolando –novamente, segundo as hipóteses– tres concepcións contrastadas do público. Na última parte da miña intervención suxerirei brevemente a necesidade dunha reconstrución desas tres concepcións que precisamos para articular teoricamente as tres intuicións subxacentes nos tres paradigmas enfrontados.

A ONTOLOXÍA POLÍTICA DO PLURALISMO ORGÁNICO

Nun pequeno traballo que foi publicado postumamente, pero que tivo unha grande influencia no pensamento político posromántico, Wilhelm von Humboldt estableceu a idea central que articularía unha significativa versión do pensamento liberal. En *Ideas para un ensaio que determina os límites da actividade do Estado* (1993, p. 33) formula un principio de abstención política que reza que «o Estado ha de absterse de calquera solicitude cara ao benestar positivo dos cidadáns e non ha de dar un paso alén do necesario para a súa seguridade mutua e para a protección diante dos inimigos externos; pois con ningún outro obxecto pode impor restricións sobre a liberdade». Máis que as razóns políticas das teses de Humboldt, que teñen que ver, sobre todo, coa súa oposición á forma absolutista de Estado e cun programa xeral de reforma ilustrada, interesa agora

ter en conta as razóns filosóficas que radican no concepto de liberdade subxacente e no significado que esta haberá de ter. O público – neste caso, o Estado – ten só un rol protector desa liberdade. Cunha linguaxe que lembra o último Kant, Humboldt (1993 p. 10) postula que o «verdadeiro obxectivo do home, ou o que lle ditan os eternos e inmutables mandatos da razón, e que non lle vén suxerido por vagos e mutables desexos, é o do desenvolvemento superior e máis harmonioso das súas capacidades ata acadar un todo completo e coherente. A liberdade é a condición primeira e indispensable que este desenvolvemento presupón; pero [e a cautela é crucial para as nosas consideracións] existe unha variedade de situacións». Este paso, que será citado por Mill en *Sobre a liberdade*, fai aterrar o imperativo, asemade moral e natural, do pleno desenvolvemento humano sobre as formas sociais e políticas e da existencia: o mandato da razón, a liberdade, aterra sobre a natureza, sobre a primeira e a segunda natureza. A inferencia que diso se deducirá, e de cuxa importancia fará repetidamente eco Rawls nos nosos días, é que a liberdade e a variedade de circunstancias do seu exercicio – algo que en espírito kantiano vai alén de Kant – fai que o desenvolvemento en cada ser humano dese mandato da liberdade sexa exercido de maneira diversa e parcial, na particularidade circunstanciada de cada individuo. Cada un deberá «combinar harmonicamente» o seu pasado e o seu proxecto e prestarlle unidade á multiplicidade de obxectos da súa busca e da súa formación. E, igual que existe unha unicidade orixinaria que harmonicamente combina o proxecto de formación e de desenvolvemento de cada un, tamén, nunha orde xa distinta, «a unión social [...], baseada nas necesidades internas e as capacidades dos seus membros, [posibilita] que cada un poida participar nos ricos recursos colectivos de todos os demais» (Von Humboldt, 1993, p. 11). Esta concepción, positiva e case republicana, da orde social – unha copia do «reino dos fins en si» kantianos – semella apuntar ao desenvolvemento, fundador e orixinario, dunha orde de natureza racional; é ese desenvolvemento – que antes denominei orgánico – de orde interna á natureza o que xustificará a restrición da acción política externa, do Estado, sobre esa unión social de orde moral ou racional. Resulta interesante esta reticencia do primeiro liberalismo a equiparar as razóns filosóficas da liberdade coas razóns políticas que poden deseñar o seu exercicio. A ontoloxía orgánica da liberdade orixinaria, que naturalmente se ordenará na unión social, é a razón que xustifica que a forma política desta orde teña que respectar a súa

dinámica e a súa forza. O político está subordinado ao moral e natural. Todo o traballo de Humboldt está dedicado, podemos dicir de maneira antihegeliana, a indicar que a reflexión política só se pode desenvolver cando respecta o mandato superior e anterior dese desenvolvemento único e orixinario da liberdade de cada un e se axusta á confianza na harmonía natural que se dá no individuo e na especie na súa unión social. As institucións do Dereito, civil e penal, as das administracións política e militar, a separación radical da Igrexa e mais do Estado, e mesmo as políticas de seguridade –que han de prohibir aquelas políticas que impliquen a restrición dos dereitos dos cidadáns– son todas formas de protección que se xustifican na confianza de base posta no desenvolvemento orgánico e moral da liberdade do individuo.

Esta forma de ontoloxía política perde a súa, digamos, xermana confianza na filosofía da natural historia humana na reflexión vitoriana que inmediatamente herda o seu impulso liberal. John Stuart Mill, en *Sobre a liberdade*, un texto que mostra a clara pegada humboldtiana, reterá normativamente esa confianza de base sen, non obstante, subscribir –polo menos tan claramente como Humboldt– a confianza na unión social ou entendéndoa fóra do organicismo en que foi orixinalmente formulada. Pero hai tamén unha particularidade de base que paga a pena resaltar porque lembra o punto do que partía nesta intervención: a, ás veces irritada, sempre apaixonada, crítica ás formas de sometemento aos costumes e ás ideoloxías dominantes que, pensa Mill, producen as tiranías –en concreto, a tiranía da maioría, que opera sobre todo por medio das formas políticas da autoridade social. O principio do libre desenvolvemento de cada un, que se ve frustrado por esas formas de tiranía, ten en Mill unha xustificación algo diferente da que vimos en Humboldt, pero no seu mesmo espírito. Di nese traballo (1980, p. 123): «Aquel que deixa que o mundo, ou a súa porción del, elixa o seu plan de vida non ten necesidade ningunha doutra facultade máis que a da mera imitación simiesca. Quen elixe o seu plan de vida por si mesmo emprega todas as súas facultades. Debe utilizar a observación para ver, o razoamento e mais o xuízo para prever, a actividade para recoller os materiais para a súa decisión, a discriminación para decidir e, cando xa decidiu, a firmeza e mais o autocontrol para manterse na súa deliberada decisión». A idea da plenitude das capacidades nos exercicios da liberdade está aquí articulada como un exercicio desenvolvido das facultades do individuo, algo que, pensa Mill, non se pode realizar nunha

concepción que pense o individuo como parte submisa do todo social. A defensa, tan vitoriana no seu ir contracorrente, da excentricidade individual como signo —unha defensa que non podemos disociar da crítica sospeita ao seu elitismo— marca unha especie de figura de perfección individual do pleno desenvolvemento de cada un —case un anticipo de si mesmo como unha obra de arte— que en ningún caso, e iso é o importante, pode ser substituída ou suplida polas formas sociais e políticas do costume, ou por calquera idea ou valor que, desde supostos perfeccionistas, queira impor como privilexiadamente mellor unha forma de vida ou unha maneira de desenvolver a propia vida, aínda que esta, precisamente, teña que desenvolverse sobre a base dun perfeccionismo persoal. Boa parte —e talvez a máis interesante— da argumentación de Mill vai encamiñada a examinar as razóns erradas de calquera forma de perfeccionismo social. É interesante, para algo que diremos cando fagamos un bosquexo do terceiro tipo ideal do pluralismo epistémico, que os argumentos de Mill vinculan os criterios de valor, aqueles que empregamos nos nosos exercicios de liberdade, ás diferentes posicións na armazón social, algo que desenvolve nunha máis afinada conceptualización aquilo que mencionaba Humboldt ao referir a diversidade de circunstancias en que se desenvolve cada individuo. Tamén é algo diferente a formulación do principio que debería rexer os límites do exercicio da liberdade individual. O chamado principio do dano que se formula ao comezo de *Sobre a liberdade* articula o indicado concepto de liberdade coas únicas formas lexítimas da súa restrición. «Ese principio é que o único obxectivo polo que a humanidade está xustificada para interferir, individual ou colectivamente, na liberdade de acción de calquera dos seus membros é a autoprotección. Que o único propósito polo que o poder pode ser correctamente exercitado sobre calquera membro dunha comunidade civilizada, contra a súa vontade, é previr o dano sobre outros» (Mill, 1980, p. 68). Indico que é algo distinta a formulación porque, daquela, a definición social de danar non queda legada a un principio metasocial, senón á argumentación publicamente desenvolvida e xurisprudencialmente articulada do que definamos, precisamente, como dano.

Parei nestas formulacións primeiras da ontoloxía política do liberalismo, que chamei orgánico, porque nelas queda clara a intuición do orixinal e orixinario desenvolvemento das capacidades do individuo; un desenvolvemento que se realiza pola súa propia natureza racional e desiderativa, coma o criterio norma-

tivo último. Cando nós lemos agora eses textos, non podemos eliminar as sospeitas que elevaron contra ese liberalismo o pensamento de Marx, o socialismo posterior ou outras cuestións sobre o carácter elitista das súas formulacións. Para a indagación conceptual que queredes desenvolver, esas sospeitas poden, polo de agora, ser tanto sostidas como deixadas de lado. Porque o que me interesaría suxerir agora é que hai algo do pluralismo orgánico —e aquí o adxectivo empeza a perder o seu sentido— aínda vixente mesmo en formulacións que dificilmente poden sentirse cómodas ao ser adxectivadas de liberais. Refírome, en concreto, á proposta de Amartya Sen de poñer no foco de atención para a reflexión sobre o desenvolvemento social e a xustiza distributiva nas sociedades contemporáneas a idea de *capabilities*, a das capacidades e habilidades. A idea de Sen é, fronte ás formas do benestar económico, que o desenvolvemento ha de ser pensado coma un proceso de expansión das liberdades reais das que gozan ou poden gozar —en termos normativos, que deberan gozar— as persoas. Estas liberdades reais son aquelas ás que a noción de capacidades lles dá nome, pois as capacidades son a liberdade para alcanzar formas de ser e de facer que as persoas consideran valiosas, aquelas que Sen denomina *functionings*, funcionamentos. O desenvolvemento non ha de medirse, daquela, por obxectos ou por magnitudes agregadas —como a renda *per capita*, por exemplo—, senón pola posibilidade efectiva do exercicio das liberdades que lles permiten aos individuos realizar os seus propios obxectivos. Malia o marco aristotélico en que Sen entende eses funcionamentos ou obxectivos da vida humana, retén unha apelación cara a unha dimensión obxectiva do desenvolvemento das persoas que semella próxima ás reflexións de Humboldt e de Mill que acabo de esbozar. Tan significativas son, neste sentido, as diferenzas que separan as reflexións primeiras e contemporáneas sobre a liberdade como capacidade de desenvolvemento —aquelas cunha noción do Estado abstencionista, estas cunha noción moi diversa do espazo político como protector e facilitador— coma as súas similitudes. Pois a intuición que antes indiquei, a dese desenvolvemento do individuo como criterio normativo último, mantense. As diferenzas, certamente, foron modulándose desde unha confianza, digamos que kantiana, na natureza humana e no seu desenvolvemento, pasando polo laico exercicio dunha individualidade que debe ser protexida, ata un compromiso social que ten en conta a fragilidade do exercicio desa liberdade. Non en van, a reflexión de Sen parte do interese teórico e

político de reflexionar sobre a pobreza e sobre os criterios normativos que cómpre utilizar na xustiza distributiva.

A confianza no desenvolvemento do individuo e o valor absoluto da súa liberdade para facelo eran, no primeiro liberalismo, razón suficiente para formular unha teoría abstencionista –e, cabe dicir, residual, do público. Na medida en que ese desenvolvemento, que segue a ser o criterio normativo, se vexa ameazado, imposibilitado pola natureza e pola sociedade, o público pode adoptar formas protectoras e reparadoras que palíen as continxencias derivadas das posicións sociais dos individuos. Pero iso semella xa abrir a porta para considerar a segunda forma de pluralismo, a que denominei o pluralismo da imposibilidade de que persoas sexan substituídas. Antes diso, non obstante, paga a pena retornar por un momento ao punto de partida. As formas do comunitarismo de Estado, que fai imposible ver o pluralismo, non teñen por que oporse ás proteccións e coidados das continxencias das persoas. Pero, certamente, non realizarán esas accións paliativas polo valor que lle asignen á liberdade dos individuos para levar a cabo as súas capacidades. Farano, por exemplo, porque as continxencias impiden a súa funcionalidade social ou porque reducen o exercicio de valores definidos de xeito perfeccionista. A protección asistencial é conceptualmente diferente e institucionalmente distinta, penso, da xustiza distributiva que vén requirida pola protección da capacidade de acción dos individuos.

A ONTOLOXÍA POLÍTICA DOS INTERPELANTES E OS INSUBSTITUÍBLES

A idea de fragilidade e de continxencia que introducín nas últimas versións do pluralismo orgánico pode dar paso á segunda forma de ontoloxía política da diversidade que quero presentar. Esa mesma idea de fragilidade, ou de pobreza, é absolutamente contemporánea e cabe pensar que as experiencias traumáticas do século XX fixeron insostible a anterior confianza nas ordes cegas ou nos plans ocultos daquelas forzas –quer a natureza, quer o mercado– que se pensaba que regulaban a vida social. As reflexións de Arendt, Levinas e Habermas, que –de maneira arriscada filosoficamente– vou tomar como exemplo dunha ontoloxía política distinta á que acabo de expor, levan sen dúbida a marca deses traumas

e talvez non sexa desacertado suxerir que iso induce un cambio da perspectiva metodolóxica na concepción do pluralismo e na súa ontoloxía. Se as propostas do pluralismo orgánico semellan pensarse, en actitude obxectiva de terceira persoa, como definicións –ben filosóficas, ben das Ciencias Sociais– do que fai diversas e irreducibles as persoas, definicións que adquiren un carácter normativo ao definir os marcos lexítimos da relación entre os cidadáns e o Estado, os deste segundo tipo de pluralismo semellan, pola contra, pensar os individuos como axentes ou como actores, como performativamente participantes, nas súas interaccións regradas normativamente –quer en termos éticos, quer en termos políticos. A intuición específica deste tipo de pluralismo é que esa participación activa se pensa, precisamente, como a actividade ou a presenza de individuos que non poden ser substituídos ou equiparados antes da interacción en que se atopan. A idea de Arendt da diferenza das persoas e da política como aquilo que entre eles acontece, a reflexión de Levinas sobre a responsabilidade que non se resolve ou non se acomoda ao preestablecido en normas sociais e a formulación de Habermas dos discursos prácticos de xustificación de normas como indisolublemente ligados á lexitimidade que só lles pode prestar a participación dos implicados en tales normas coinciden nese punto común dunha irreducible diferenza que ten alcance normativo. Certamente, e polo obvio que é, non resulta merecente dunha atención detallada agora –aínda que precisaría doutras moitas consideracións–, esas reflexións obedecen a linguaxes filosóficas e a intereses que son moi diferentes polas súas tradicións e os seus obxectivos. Paga a pena indicar, cando menos, unha. Mentres Arendt e Habermas acentuarán, novamente malia as súas importantes diferenzas, a forza comunicativa das interaccións que deberán trasladarse, en diversas maneiras, á definición da esfera política, Levinas, polo menos na interpretación que diso fixo Derrida –por exemplo, na súa reflexión sobre o perdón–, e por medio do que se veu en chamar o dobre vínculo –o ético e mais o político– mantén unha tensa segregación entre o discurso da responsabilidade moral e as tarefas políticas. Para Levinas, a orde ética e política non se atopan, aínda que se crucen no encontro necesario do outro. Malia, novamente, esas diferenzas, o vínculo normativo da ética e da política está baseado, nos devanditos autores, nunha similar intuición da particularidade insubstituíble de cada un na interacción cos demais. Difíren, e iso é importante, na maneira en que esa particularidade se vincula co normativo –moral, político. No caso de Habermas

e mais de Arendt, na tamén distinta conformación comunicativa do espazo público; no de Levinas (1998, p. 157), na aparición da figura dun terceiro que, como o outro xeneralizado de Mead, sempre aparece na particularidade de cada encontro con cada outro concreto. Que iso xere, en Levinas, o paradoxo de que a política tanto é a orixe como a cura da pobreza do outro, talvez non estea lonxe dos fracasos da acción política que analizou Arendt e mesmo dos outros fracasos da acción comunicativa que Habermas examinou respecto das formas de constitución do público nas sociedades contemporáneas.

Aínda que force, pois, as intuicións, a suxestión de Levinas (1996, p. 169), segundo a que «nada sería capaz de liberarse do control da responsabilidade do “un polo outro” que delimita o límite do Estado e que non deixa de apelar á atención das persoas, que non podería ser satisfeita coa mera submisión de casos baixo unha regra xeral, que podería facer el só un ordenador», semella apuntar tamén a unha idea común que, cambiadas as linguaxes, poderían compartir Arendt ou Habermas. Porque o pluralismo do insubstituíble quere presentarse en oposición ás formas técnicas, laborais ou sistémicas da organización social –coas que se materializou e coas que se pensou o que antes denominabamos a unión social. A matizada desconfianza de Arendt ou de Levinas –de orixes tamén distintas– fronte ás formas políticas liberais ten a mesma raíz xa que se pensa sempre a forza, a enerxía do encontro ou da interpelación como orixinariamente diferente á herdada potencia das formas políticas. Habermas, sen perder, non obstante, o seu talante crítico fronte ás formas liberais políticas contemporáneas, acentuaría máis a continuidade entre aquela forza e as institucións necesarias das sociedades complexas. Pero, malia iso, a atención ás persoas das que fala a cita de Levinas volve poñer no medio a intuición desta forma de ontoloxía do pluralismo que indica que son os individuos as únicas fontes de autoridade desde as que pensar a validez da orde social e que o son, ademais, como axentes que interpelean e son interpelados por outros ao formular, nos seus xuízos e nas súas accións, aquilo que entenden que son as consecuencias da súa responsabilidade.

Levinas entende con frecuencia a democracia coma unha irrupción ética na política (Herzog, 2002, p. 215). Sen necesidade de adoptar o seu frecuente e ás veces inquietante ton mesiánico, si cabe pensar nunha idea de poder constituínte, ou instituínte, por empregar a palabra de Claude Lefort, como efecto político desa irrupción. Arendt, cos seus estudos sobre a revolución e coa súa

concepción da acción e Habermas coa súa «modelización» da democracia deliberativa poderían coincidir con ese acento que non é negado, aínda que sexa complementado, cando o autor de *Facticidade e validez* insiste en que ese carácter instituínte ha de realizarse, cando do público e político falamos, na linguaxe normativa do Dereito. Fronte a aquel carácter abstencionista do primeiro liberalismo, e a diferenza do carácter protector ou reparador do Estado de benestar que só fugazmente fixo a súa aparición nalgúns nacións occidentais, uns caracteres que eran congruentes coas diversas formas do pluralismo orgánico, o pluralismo da interpelación ou da insubstituíbilidade de cada un apunta a unha concepción do espazo público como resultado de accións e interaccións, como algo que pode ser fundado novamente e, ás veces, como acontece en Arendt, que pode ser radicalmente alterado nas revolucións. O feito de que, no caso de Habermas, esa nova fundación, como nova significación de sentidos e como novo deseño das institucións, deba acomodarse a acordos normativos –como tamén acontece en Levinas– non nega, como dixeran, este trazo diferencial.

Pero a pregunta que cómpre, daquela, formular é aquela que se refire ás formas, aos procedementos e ás razóns desa capacidade instituínte do «nós» que constitúe o público. Permítaseme, para concluír este apartado sobre o pluralismo ontolóxico da interpelación, unha breve reflexión sobre o carácter deste «nós». A aspiración moral, xurídica e política a vivir nunha sociedade xusta, sen mal, leva consigo a intuición dunha unión social que pensamos como unha unidade de axencia e de criterios ou de procedementos, que aplicase, precisamente, as formas materiais e concretas que reviste aquela aspiración a vivir nunha sociedade xusta. Pensamos o «nós» –o nós colectivo, o nós de «Nós, o pobo»– coma unha forma de unidade, coma un ser ou coma un espazo, ao que lle correspondería a tarefa da xustiza; porque ese nós é o suxeito da xustiza. Pero a historia das formas políticas e da filosofía política mostra que temos intuicións moi contraditorias, e decote moi borrosas, sobre que é ou quen é ese suxeito; e seguimos a ter acotío intuicións imposibles respecto del. En primeiro lugar, porque a axencia colectiva é máis unha metáfora coa que nomeamos un sistema de institucións –por exemplo, os poderes lexislativo, xudicial e executivo– e un sistema plural de axencias –a sociedade civil xunto á sociedade política, o Estado– cuxa unidade de acción é conflitiva e decote descompasada. As nosas intuicións sobre a unidade de axencia e sobre a unión social difrúctanse no coñecemento

que temos como cidadáns das lóxicas reais, non sempre confluentes das axencias reais –económicas, sociais, políticas– que, de feito, fan o tecido –acotío descosido– das nosas vidas sociais e dos espazos en que estas se desenvolven. En segundo lugar, e mesmo aceptando a pouca claridade das nosas intuicións sobre a unión social ou a súa complexidade –por exemplo, coa noción, socioloxicamente descritiva e normativamente estruturada–, porque eses particulares «nós» –os «nós» de cada pobo que asine, cando o faga, a súa carta fundacional nunha Constitución– semellan, de feito, impotentes como axentes efectivos. Moitas das decisións, case todas as importantes, non lles competen xa aos Estados e moitos dos grandes problemas, os que seguen sen solución, desde a desigualdade e a pobreza ata a posibilidade de soste a vida no planeta Terra, semellarían requirir unha forma de axencia colectiva, da especie, da que só temos, por unha banda, unha intuición moral insuficiente e moitas dispersas, non sempre congruentes, e ineficaces axencias parciais, pola outra.

Estas desesperacións que habitamos na nosa condición de cidadáns nas nosas quebradas metrópoles e na nosa fracturada cosmópole só poderán disolverse na acción política e non é a misión, ao meu ver, da filosofía ao substituír esa acción. Pero si pode selo ao intentar dar conta de que elementos haberían de entrar nela como as súas condicións necesarias, aínda que só sexa para que os cidadáns entendamos que facemos cando o facemos ou cando o fagamos. No que levamos visto, o pluralismo orgánico acentuaba a liberdade de axencia como un de tales elementos e o pluralismo da interpelación o carácter de atención á particularidade de cada un que configuraba a forza constituínte do público. O terceiro tipo de ontoloxía do pluralismo subministraranos outra intuición, ao meu ver complementaria e que ten relación coa forma das razóns que nos damos ou nos poidamos dar, como explicacións e como xustificacións, no proceso das nosas accións para instituír o público.

A ONTOLOXÍA POLÍTICA DAS DIFERENZAS EPISTÉMICAS

Xa dixen antes que as diferenzas das posicións sociais, das circunstancias, facían posible unha concepción dun pluralismo que non permitía substituír os individuos –no caso de ontoloxías individualistas– na tarefa de definir os seus plans

de vida; unha incapacidade para substituír que, como despois vimos, os fai a todos imprescindibles na constitución do espazo público. Aquelas diferenzas de posicións sociais terían que determinar, daquela, as maneiras en que os individuos conciben as súas accións e o público mesmo. A diversidade de continxencias e de posicións lévanos á idea dunha forma de pluralismo, o pluralismo das razóns, e das razóns razoables, que estarán presentes necesariamente nas nosas comprensións do público. Como indiquei ao comezo, podemos tomar a John Rawls como modelo para este terceiro tipo de pluralismo.

É a conciencia deste pluralismo, que non pode ser erradicado se non é por medio da violencia pública, o que levou a Rawls á formulación modificada da súa teoría da xustiza en *O liberalismo político*. Interésame destacar a súa reflexión sobre o que el denomina «as cargas do xuízo» (1993, p. 54-58). Rawls pregunta como é posible dar conta da diversidade de doutrinas comprensivas razoables. Notemos que non se trata de que exista o pluralismo de opinións ou de doutrinas, un feito socialmente obvio, senón máis ben de como explicar que mesmo posicións perfectamente racionais, coherentemente articuladas e que tratan por igual de dar conta do mundo social, poidan ser diferentes e incluso discrepar nas súas interpretacións e as súas razóns. Esta forma de pluralismo, o pluralismo do razoable, leva consigo a consecuencia de que calquera doutrina ten que recoñecer e asumir que os seus xuízos están lastrados, por así dicilo, posicionalmente. Por que non sucede na vida social o que, supoñemos, ha de acontecer na ciencia, é dicir, a confluencia de doutrinas e o acordo sobre unha verdade non discutible? Rawls tenta solucionar este problema –tanto social como filosófico– acudindo ao carácter epistemicamente borroso das nosas crenzas empíricas e morais ou políticas, ao diferente peso que lles podemos asignar nas nosas ponderacións das circunstancias, ás diferenzas na valoración e relevancia que lles asignemos a esas diversas consideracións, á capacidade restritiva que teñen os sistemas sociais para integrar valores diversos e á necesidade que teñen as institucións de seleccionar aqueles que, entre eles, pense que son relevantes. Rawls (1993, p. 57) indica que «todo sistema ou institución ten, por así dicilo, un espazo social limitado. Ao verse na obriga de seleccionar algúns dos valores que se subscriben, ou cando sostemos varios deles e debemos restrinxir un punto de vista debido aos requisitos impostos por outros, enfrontámonos a grandes dificultades para seleccionar as nosas prioridades e para

facer axustes entre elas». A conclusión á que chega Rawls (1993, p. 58) é que «moitos dos nosos xuízos máis importantes se realizan en condicións en virtude das que non se pode agardar que persoas cabalmente conscientes, con plenos poderes racionais, cheguen ás mesmas conclusións, mesmo despois dunha libre discusión».

O especialmente relevante, ao meu ver, para o que pretendo neste traballo, é que o tipo de pluralismo que impoñen as cargas do xuízo está encamiñado a mostrar a inviabilidade de calquera doutrina perfeccionista que, en actitude de terceira persoa, fixe a verdade das crenzas morais e políticas, estableza prioridades e determine a forma das accións. Boa parte da argumentación de Rawls faise eco das de Humboldt e Mill, e, en concreto, esta oposición á tiranía posible e real da imposición dun único punto de vista sobre os participantes. Para a posición da ontoloxía do pluralismo epistémico, a orde social —a unión social, por empregar o termo humboldtiano ao que o propio Rawls recorre— establécese como un sistema de institucións e de normas cuxo acordo ten que operar sobre o poder moral do razoable. O razoable non anula o pluralismo, senón que é o exercicio da razón logo de constatar que non pode ser erradicado agás pola violencia. As institucións da democracia non son, daquela —no nivel de teoría no que nos movemos—, o froito da violencia, senón exactamente o seu oposto. Non é preciso entrar agora no detalle da proposta do liberalismo político rawlsiano, pero paga a pena sinalar que a racionalidade é o exercicio práctico da razón en condicións de continxencia e de diferentes posicións sociais e que, fóra da forma que adopte na proposta rawlsiana, semella tamén un trazo necesario naquelas comprensións que, como cidadáns, nos vemos movidos a facer para realizar as accións políticas que as nosas inxustas sociedades reclaman.

Nesta proposta aparecen diversos problemas. Un deles, que deixarei agora de lado, é o de como é posible, daquela, acordar razoablemente prioridades, razóns e obxectivos nas accións colectivas. A resposta rawlsiana, a do consenso por superposición ou por solapamento de doutrinas ou de razóns, é coñecida. Pero, nos termos en que se formulou o problema das cargas do xuízo, cabe pensar que os criterios que empregarán os diversos individuos ben terán que diferir sempre ou ben deberán coincidir, por algunha razón non explicada, naqueles casos en que se producen acordos de crenzas e acordos en prioridades e en accións. Un segundo problema, co que a teoría rawlsiana se enfronta dunha maneira sis-

temática e que está relacionado co que acabo de mencionar, é se o acordo pola coincidencia parcial das, inevitablemente, plurais doutrinas non será máis ben o resultado de acomodados, historicamente continxentes e afortunados. A sospeita de que o resultado sexa o dun *modus vivendi* insatisfactorio, coma unha proposta normativa xusta, pode ser ampliada, alén do que Rawls analiza, se pensamos que os criterios racionais están cultural, civilizada ou posicionalmente determinados e que os marcos locais en que explicitamente se formula semellan requirir un ulterior grao de abstracción para afrontar unha perspectiva cosmopolita. O risco de que a proposta sexa só a dun *modus vivendi* faise máis grave e máis patente no ámbito que Rawls denominou «a lei dos pobos».

AS LECCIÓNS DO PLURALISMO

Fun sinalando, en cada unha das ontoloxías políticas que esbocei, algúns dos problemas que os atinxen. No caso do pluralismo orgánico do protoliberalismo, indiquei un trazo elitista que radica na forma en que o seu individualismo é elevado a criterio normativo; ademais, iso pode provocar, ás veces paradoxalmente, un paternalismo perfeccionista na comprensión individualista do propio proxecto e unha concepción abstencionista do público. No segundo caso do pluralismo da interpelación, suxerín o problema co que se enfronta verbo da comprensión da dimensión normativa, instituída, das interaccións. No terceiro suposto indiquei o risco de que o pluralismo epistémico acabe por toparse, á hora de xustificar normas e institucións, con formular só un *modus vivendi*. Estes problemas e riscos son, en diversas maneiras, abordados nas distintas teorías ás que fixen referencia. Non obstante, e malia as formas máis ou menos satisfactorias coas que logran acomodar respostas a eles —é o momento de lembrar que os distintos autores recorren, alén das idealizacións por medio das que presentamos as súas respectivas doutrinas, a elementos das outras—, cabe pensar que eses riscos e problemas teñen a súa raíz na concepción estrutural de cada un dos pluralismos que analicei. O primeiro pluralismo orgánico concibe os criterios normativos en termos só individualistas e ten que comprender o público só de maneira residual: é só cada individuo o que decide sobre si mesmo. O segundo pluralismo, aínda que pensa «heterocentradamente» eses criterios, ten problemas para

acomodar a dimensión normativa instituída, que pode acabar só como un compoñente instrumental das interaccións humanas. O terceiro pluralismo epistémico semella ter que acoutar culturalmente os seus criterios de validez dado o carácter parcial dos seus acordos sobre os espazos públicos, nacionais, aos que se refire. Estes problemas estruturais aparecen tamén con nitidez cando vemos as concrecións históricas, ideolóxicas, nas que teñen que tomar corpo algunhas versións, reducionistas, deles. O liberalismo socialmente desinteresado, a concepción só instituínte das interaccións sociais e a concepción adánica que parece traer consigo aos procesos sociais, e as formas imperialistas de concepción da axencia global son formas que cabe denominar patolóxicas dos nosos imaxinarios políticos.

De diversas maneiras, e esta é a discusión contemporánea, podemos abordar eses problemas no seo de cada un dos modelos que expuxen e esa é unha parte central dos nosos traballos teóricos. Querería concluír cunha suxestión de orde metateórica —e que máis é un proxecto— que talvez axude a eses traballos. Aínda que fun ganduxando o distinto tratamento dos diversos pluralismos, quizais conveña velos como aspectos da nosa comprensión das nosas accións regradas, como expresión dos puntos de vista que adoptamos fronte a esas accións, como tipos que precisan ser integrados para evitar os riscos estruturais en que cada un deles, por separado, pode incorrer. O tipo de pluralismo orgánico adopta unha perspectiva en terceira persoa que parece non atender á perspectiva, en segunda persoa, que acentuaba o pluralismo da interpelación. Este, pola súa vez, semella descoñecer a forza que o terceiro acentúa ao indicar que a perspectiva da primeira persoa do plural, o «nós», é unha condición necesaria para entender a orde normativa. Pero, así mesmo, o terceiro tipo de pluralismo epistémico semella carecer, nas novas condicións de globalización, de criterios obxectivos como os que subministraba a primeira perspectiva en terceira persoa². Concibir o inevitable e desexable pluralismo nas nosas condicións semella requirir, daquela, unha concepción del que non reduza a súa comprensión a unha soa das devanditas perspectivas. Precisamos, se temos que atender ao desacougo cidadán diante dos problemas aos que cómpre facerlles fronte, conxuntar as intuicións

² Esta suxestión está inspirada na conxectura coa que Rawls (2000, p. 183) interpreta as diversas formas do imperativo categórico kantiano.

dos tres tipos ideais de pluralismo que recorrín. Necesitamos non só acentuar, como direi no seu momento, o papel insubstituíble das persoas, senón tamén os criterios obxectivos e normativos que lle permitan a cada un chegar a formular o seu propio destino. Precisamos tamén entender que estes criterios só poden operar no marco dunha perspectiva activa, performativa, que ten dimensión colectiva. Necesitamos, por último, comprender que esa acción reclama atender a plural conformación real da condición humana. Penso que aínda carecemos dunha comprensión teórica –e non digamos xa política– que nos permita integrar esas necesidades, e chegar a ela é unha tarefa non só necesaria senón tamén apaixonante.

BIBLIOGRAFÍA

- HERZOG, A.: «Is Liberalism “All We Need”? : Lévinas’s Politics of Surplus», *Political Theory*, vol. 30, n.º 2 (2002).
- HUMBOLDT, W. VON: *The limits of State Action*, Indianapolis, 1993.
- LEVINAS, E.: *Basic Philosophical Writings*, Indiana Univ. Press, 1996.
- LEVINAS, E.: *Otherwise than Being*, Duquesne Univ. Press, 1998.
- MILL, J. S.: *On Liberty*, Londres, Penguin Classics, 1980.
- RAWLS, J.: *Political Liberalism*, Nova York, Columbia University Press, 1993.
- RAWLS, J.: *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard Univ. Press, 2000.

CULTURA, POLÍTICA E DIVERSIDADE

Fernando Vallespín

Universidad Autónoma de Madrid

O principal obxectivo deste traballo consiste en mostrar algunhas das dificultades coas que se atopan os sistemas democráticos para abordar o pluralismo cultural interno. Na linguaxe hoxe predominante esta cuestión pode ser presentada tamén coma o «problema do multiculturalismo». É ben sabido que este neoloxismo, unha vez que lle chegou ao gran público a través dos medios de comunicación, di xa ben pouco e é utilizado por uns e por outros sen criterio técnico ningún. Calquera persoa minimamente familiarizada coa discusión establecida na teoría política contemporánea desde finais dos anos oitenta quedaría un pouco perplexa ao contemplar a elasticidade semántica e a forma tan contraditoria coa que se utiliza esta palabra nos medios de comunicación e nas intervencións dos políticos. Non é un caso único, senón que case rematou por constituír a norma do noso discurso público. De aí que boa parte deste traballo estea dedicado a tratar de establecer unha certa hixiene conceptual e evite entrar en exceso en pronunciamentos radicais. O seu obxectivo é establecer as distincións conceptuais oportunas para, a partir de aí, poder estar en condicións de iniciar un debate.

Advertimos xa tamén que o obxectivo último, como dixemos ao comezo, é conectar a idea de multiculturalismo ao sistema democrático. A tese fundamental da que parto é que as democracias liberais mostran unha certa incapacidade para lidar cos conflitos derivados da crecente diversidade ou pluralismo cultural interno. Polo seu propio deseño institucional e polos mesmos valores que lle dan vida, a democracia liberal non está ben equipada para emprender o necesario axuste que lle reclama esta nova situación. Coa agravante de que o recurso a unha «recomposición» ou «reestruturación» na liña do multiculturalismo –mediante o recoñecemento de dereitos de grupo, por exemplo– crea problemas doutro tipo que sempre cómpre ponderar. E, sobre todo, e se non se toman as cautelas pertinentes, está lonxe de ofrecer mellores solucións das que achega o sistema da democracia pluralista.

A ruta que imos seguir na nosa exposición organízase do seguinte modo: nun primeiro momento, abordaremos a xestación do concepto de multiculturalismo na teoría política, que a grandes trazos coincide coa discusión entre liberalismo e comunitarismo e coa explosión da perspectiva posmoderna nas ciencias sociais. Despois, pasaremos a complementar esa perspectiva coa aparición dun novo xiro na discusión, que coincide tamén con algunhas das consecuencias da fin da Guerra Fría, cos conflitos nacionais en Europa oriental, a revitalización dos movementos nacionalistas noutros países de Occidente, os avances da globalización e o espectacular desenvolvemento dos movementos migratorios. Nun terceiro momento, entraremos xa directamente no noso tema da vinculación entre democracia e multiculturalismo na liña xa especificada.

É normal que ante tan ampla panoplia de temas non haxa ánimo exhaustivo ningún e a presentación peque necesariamente de certo esquematismo. Insisto: o obxectivo aquí é proporcionar o pé necesario a partir do que poder iniciar unha discusión.

MULTICULTURALISMO E «ESPÍRITO DO COMUNITARISMO»

O debate arredor do multiculturalismo non resulta moi comprensible se ignoramos a vella disputa teórica entre posicións liberais e comunitaristas. Trátase, desde logo, dunha disputa puramente teórica, pero que terá un indubidable impacto sobre a propia autocomprensión das sociedades liberais occidentais. Levado a unha síntese extrema, o que aquí estamos a cualificar como o «espírito do comunitarismo» pode resumirse nos trazos seguintes:

O diagnóstico xeral que se ofrece das sociedades liberais e capitalistas está claramente influenciado pola avaliación que fan dela os neoconservadores dos anos setenta, como Daniel Bell, por exemplo. Esencialmente consiste en lamentar a caída das sociedades occidentais na individualización e a pluralización. A individualización, distinta da auténtica autonomía individual, comportaría a perda dos vínculos comunitarios e sociais tradicionais, que no seu momento permitirían a aparición dunha auténtica liberdade, pero tamén unha gran responsabilidade persoal. A súa progresiva implantación confluiría nunha mera atomización, illamento, solipsismo, narcisismo, egoísmo, etc.; nun suxeito desvinculado

das súas responsabilidades sociais. A pluralización, pola súa parte, equivalente a un pluralismo mal entendido caracterizado pola eliminación de todo sentimento de «ben común», manifestaríase na procura de novas formas e estilos de vida. O seu efecto sería a fragmentación social e a perda do sentimento comunitario e a solidariedade entre os grupos, que reverte nunha clara disociación respecto dos valores comúns da sociedade e a desintegración normativa¹.

O característico do movemento comunitarista é que dota de corpo filosófico, por así dicilo, este diagnóstico elaborado desde a teoría social. Os seus trazos básicos vanse desenvolvendo, ademais, a partir dunha crítica e revisión selectiva dalgúns dos principios básicos do liberalismo. Ataca en particular tres dos aspectos máis relevantes desta doutrina: o individualismo atomista, a universalidade dos dereitos e o principio de neutralidade do Estado no tocante ás distintas concepcións do ben. Serve, polo tanto, para poñer en cuestión parte da herdanza filosófico-política da Ilustración, aínda que, en todo caso, hai importantes diferenzas entre a crítica radical da modernidade dun MacIntyre e o atenuado e progresista comunitarismo de M. Walzer. O autor que quizais represente máis consecuentemente a posición comunitarista é Charles Taylor, en quen nos podemos apoiar para expoñer brevemente os puntos esenciais da crítica ao liberalismo.

A tese básica deste autor é que o liberalismo, xa desde as súas orixes, emprendeu unha falsa ruta teórica para formular o problema das diferenzas entre persoas e grupos sociais. O seu maior defecto consistiría en partir dunha visión do home autónomo, desprovista de toda referencia aos elementos empíricos que o constitúen como tal: raza, sexo, credos, orixes nacionais, etc. A organización política liberal fórmase así a partir daquelas características que toda persoa ten en común, aquelas que son compartidas universalmente. A saber, a súa igual dignidade e respecto moral. Este recoñecemento vincula o Estado, esixíndolle a protección dos dereitos individuais e impoñéndolle unha exquisita neutralidade no tocante ás diferentes cuestións da vida boa. Entre outras razóns, ademais, porque o pluralismo de concepcións do ben e de formas de vida é xa un *factum* en toda sociedade moderna. O presuposto normativo básico do liberalismo é, en

¹ Esta perspectiva está recollida, entre outros, no libro de Daniel Bell (1976).

consecuencia, que toda persoa debe ser libre de organizar a súa vida segundo os criterios da autonomía racional.

Para Taylor, non obstante, esta política do universalismo, puramente procesual, ignoraría a vitalidade dos diferentes contextos culturais para conferirlles identidade ás persoas. A igualdade abstracta do liberalismo sería cega fronte á indisoluble conexión existente entre a identidade individual e o particularismo cultural, que, en definitiva, incorpora todos aqueles elementos que dotan de sentido as persoas. O benestar do individuo depende así dunha previa inmersión nun ámbito cultural específico. A identidade da persoa presupón condicións de vida de suxeitos socializados. O eu individual remite a un marco social concreto no que pode identificarse con papeis sociais e normas culturais específicas. Só a través destas identificacións pode constituír unha identidade narrativa que lle abra a posibilidade dunha autorrealización continua, dunha autenticidade plena.

Por reduciilo a unha frase, que ben podería servir para sintetizar o impulso básico do comunitarismo: a cultura compartida por unha comunidade é imprescindible para a identidade do individuo e constitúe, xa que logo, un ben en si mesmo que debe ser coidado e protexido. O eu abstracto e desvinculado do liberalismo súplese pola prioridade moral dunha comunidade ou «grupo-nós». Cada unha destas culturas posúe a súa propia imaxe do mundo e concepcións do ben que son inconmensurables entre si. Sen prexulgar a existencia de bens e males que poden ser predicados con carácter universal, o certo é que cada unha delas está inmersa no seu propio cosmos valorativo e non cabe emprender esa suposta distinción, coa que se manexan autores como Rawls e Habermas, entre moralidade ou principios vinculantes universalmente, e eticidade ou contidos normativos e identificadores propios de sociedades ou culturas específicas. Non existe máis que unha irreductible pluralidade de diferentes concepcións do ben, que se corresponden con culturas específicas. O labor de cada Estado consistirá, daquela, en apoiar, desenvolver e fixar no tempo os valores e formas de vida específicos e particulares propios da sociedade á que serve. A súa perda equivalería á perda de todo aquilo que constitúe o individuo como tal.

Este culturalismo serve indubidablemente para soste a necesaria vinculación moral entre o individuo e a comunidade de pertenza, que é o que, ao cabo, hai detrás de todo patriotismo e nacionalismo, ou daquelas concepcións morais ás

que tanto lles gusta establecer unha prioridade da motivación moral concreta sobre os principios morais abstractos. Segundo esta perspectiva, a nosa implicación moral é cara aos próximos, non cara aos afastados. Para que se poidan aplicar eficazmente os principios da moralidade política non basta con que sexan recoñecidos mediante unha «aprehensión abstracta». A auténtica motivación moral provén, pola contra, dos obxectivos e conviccións morais da propia comunidade, do que é moral para nós. Sen unha previa identificación e proximidade non podemos comprometermos activamente con outros. Sobre esta idea básica constrúe o comunitarismo a súa concepción do ben común. Este incorporaría un determinado conxunto de valores ou formas de vida colectivos e individuais que son compartidos polos membros da propia sociedade. E, como xa dixemos, é o que compete defender e promover por parte do Estado.

Que ocorre, non obstante —e este é o paso decisivo que nos permite transitar desde o mero culturalismo cara ao multiculturalismo—, cando dentro dunha mesma sociedade ou comunidade política nos atopamos con diferentes culturas, formas de vida ou concepcións do ben que constitúen así mesmo diferentes unidades identificadoras? A resposta comunitarista é clara. Nestas sociedades «multiculturais» debe impoñerse unha política apoiada sobre o recoñecemento explícito das distintas ideas substantivas sobre a vida boa que son propias dos diferentes grupos sociais; debe articularse explicitamente como unha política da diferenza. Sustentada esta última sobre as peculiaridades culturais dos diferentes grupos sociais, Taylor renega de solucións individualistas apoiadas na suposta autonomía das persoas. O que distingue o individuo e o separa dos outros non se obtén abstraéndose das súas peculiaridades, senón, pola contra, afirmándoas. Como testemuñan o movemento feminista ou o dos grupos de cor nos Estados Unidos, a súa equiparación ao resto dos grupos equivalía na práctica á renuncia de moitos dos seus sinais de identidade propios, á súa autenticidade. Fronte á neutralidade e a inhibición do liberalismo individualista, Taylor propugna, daquela, un liberalismo social, máis hospitalario cos devanditos sinais de identidade mediante a súa promoción activa por parte dos poderes públicos. Isto é a esencia da perspectiva multicultural nun sentido estrito.

Obsérvase, como sinala o propio Taylor, a gran diferenza que a este respecto se establece entre a posición do liberalismo e o comunitarismo. O primeiro acusa o comunitarismo de vulnerar o principio de non discriminación, o prin-

cipio de igual trato con independencia de consideracións de raza, status ou calquera outro elemento empírico que poida diferenciar as persoas; mentres que o segundo acusa o liberalismo de negar a identidade ao impoñerlles ás persoas unha forma aparentemente homoxénea pero que non se corresponde co que son en realidade. Impídelle así un pleno recoñecemento da súa particularidade².

O enfoque posmoderno en filosofía, que tan cedo e eficazmente lles afectou a movementos sociais coma o feminismo ou os doutras minorías étnicas e de opción social, insistirá ata case chegar á náusea na necesidade de impoñer políticas da diferenza. Sen pretendelo, e desde outra perspectiva epistemolóxica, fan súa así a crítica comunitarista de moitos dos presupostos do liberalismo e chegan a impoñer o multiculturalismo, o diferente trato co que non é idéntico, como a forma máis lexítima de afrontar os problemas do pluralismo nas sociedades contemporáneas. Noutras palabras, que tanto a concepción da sociedade propia da filosofía moral liberal, coas súas pretensións de universalidade, como as implicacións derivadas dela —o principio de neutralidade e a escisión entre un marco do público e outro do privado— estarían a encubrir unha sutil forma de dominación que lles afectaría a grupos coma a muller, razas ou outros grupos sociais minoritarios e marxidados. Os conceptos de persoa, humano ou humanidade non serían máis ca unha forma sofisticada de referirse ao home heterosexual, branco e xudeocristián. Na súa versión máis politizada, a loita polo recoñecemento das diferenzas acaba por cumprir a función de reivindicar unha igual dignidade para os que teoricamente sofren o desprezo, a humillación e o sometemento. E resulta unha loita que, segundo o contexto, debe estar guiada por unha diferente interpretación das necesidades, e pasa por unha nova valoración e negociación pública das diferenzas³.

² Resulta difícil facer referencia a algún texto de Charles Taylor en que se resuma esta concepción, que foi elaborando desde hai moito tempo. Con todas as cautelas, eu recomendaría a este respecto o seu texto «The politics of recognition» (Taylor, 1994), que contén tamén algúns comentarios doutros relevantes filósofos políticos.

³ A este respecto, véxase F. Vallespín (1995, p. 15-34).

A DIVERSIFICACIÓN DO DEBATE

O cambio de paradigma

Como xa dixemos, a propia evolución do debate viuse claramente afectada por todo un conxunto de acontecementos políticos e sociais, como foron o final da Guerra Fría, que axiña propiciou a aparición de novos conflitos étnicos na Europa do Leste e noutros lugares do mundo. Ou a propia aceleración da globalización, co seu rápido proceso de destrución ou mutación das comunidades locais de boa parte do mundo, que son percibidas por estas como unha ameaza para a súa propia identidade e produciron unha nova sensación de desarraigamento. Sería a típica reacción defensiva fronte á occidentalización; a afirmación do propio fronte a todo o que vén de fóra, sentido agora como alleo e ameazador. E, por suposto, a acentuación dos movementos migratorios, que é o fenómeno que nos últimos tempos fixo máis por introducir a diversidade nas sociedades occidentais, e non só nelas.

Todo este conxunto de factores provocou que un debate esencialmente intelectual e case reducido ás condicións obxectivas de sociedades multiculturais produto da inmigración, coma os Estados Unidos e Canadá, se trasladase a unha chea de situacións de natureza e orixe históricas ben distintas. Cos termos de conflitos multiculturais principiáronse a definir fenómenos tan dispares coma a guerra étnica nos Balcáns, a existencia de minorías de tipo nacional –en España, por exemplo–, indíxenas –en Canadá, Australia ou Iberoamérica– ou étnico-culturais –en países da Europa do Leste ou en minorías de inmigrantes–, ou as xa mencionadas da reivindicación dun maior recoñecemento de grupos de xénero, preferencia sexual ou minorías raciais ou culturais. Por non mencionar a propia translación desta peculiar disputa ao ámbito das relacións entre Occidente e o resto do mundo, que ademais da coñecida tese sobre o choque de civilizacións de Huntington, segue a ser unha suxestiva fonte de discrepancias teóricas na cuestión de se os principios liberais –os dereitos humanos– son efectivamente exportables a outros ámbitos culturais ou se funcionan de forma suficientemente neutral fronte ás outras culturas.

O único que todos estes conflitos teñen en común –sexan de raíz relixiosa, étnica ou cultural en sentido amplo– é a loita polo recoñecemento de cada pecu-

liaridade ou diferenza. É natural que moitas destas diferenzas respondan máis a unha percepción subxectiva ca a unha clara e obxectiva atribución de trazos diferentes. A opción por un trazo de identidade ou por outro é tamén algo que obedece a consideracións de signo contextual. Nalgún caso será a lingua, noutros a raza, a relixión ou a cultura; ou mesmo algunha combinación entre cada un destes criterios. Non hai unha lei xeral aplicable a cada caso particular. Tampouco se albisca unha clara definición de cales teñen que ser as decisións ou transformacións sociais e políticas necesarias para que eses grupos alcancen o «recoñecemento», ou de cal é o seu teito.

Por todo iso, no campo das Ciencias Sociais é xa un tópico recoñecer que nas últimas décadas se produciu un cambio importante nas fontes da contenciosidade política e social. Este cambio pasa polo tránsito desde o paradigma da distribución ao paradigma do recoñecemento⁴. Noutras palabras, que o debate arredor da distribución de bens económicos ou doutros bens sociais máis xerais non constitúe xa o núcleo do conflito político. Este desprazouse agora cara a cuestións que teñen moito máis que ver cos problemas identitarios.

O culturalismo liberal: multiculturalismos bos e malos

En todo caso, a propia teoría liberal, unha parte dela cando menos, deixouse seducir por esta nova revitalización do identitario e culturalista. E resulta tamén claramente perceptible nela un cambio de énfase, desde a preocupación polo problema da igualdade ata o problema da integración da diversidade, do signo que sexa. A propia obra de John Rawls constitúe un bo exemplo a este respecto, aínda que este cambio de énfase non o aparte dunha solución liberal para resolver o problema. Noutros autores, como Kymlicka, Joseph Raz ou David Miller —que emanan desa mesma tradición, aínda que se integran nunha corrente que autocualifican como culturalismo liberal—, o xiro xa resulta moito máis perceptible⁵. A idea aquí é que o recoñecemento da autonomía e o valor do individuo resultan esenciais, pero que, precisamente por isto, se deben preservar e garantir os elementos culturais en que a persoa desenvolve as súas opcións e plans vitais.

⁴ A este respecto, véxase Nanzy Frazer (1995, p. 68-93).

⁵ Véxanse David Miller (1997) e Joseph Raz (1994, p. 67-79).

A cultura non sería algo importante en si mesma se non fose polo valor que posúe para o propio individuo. Do mesmo xeito que os dereitos, por exemplo, son imprescindibles para que as persoas poidan adoptar decisións, tamén o son aquelas prácticas sociais que a través da cultura aparecen coloreadas de sentido; serían un ben primario no sentido rawlsiano. A discusión non consiste, como no anterior debate, en definir se vén antes o individuo ou a comunidade. O presuposto continúa a ser que a prioridade lle compete ao individuo. Do que se trata agora é de ligar o respecto polo culturalmente dado –lingua, costumes e concepcións do mundo– ao propio valor da autonomía individual. O seu respecto vincúlase á propia necesidade individual de autorrespecto e autoestima. Esencialmente coincide tamén co inxenuo nacionalismo liberal propugnado por Yael Tamir⁶, que busca reconciliar o respecto pola autonomía e a independencia individual e a libre elección propias da tradición liberal cos elementos de pertenza, lealdade e solidariedade do nacionalismo. O nacionalismo veríase aquí coma un lexítimo e natural sentimento de lealdade cara á comunidade política de adscrición, que non presupón para a súa realización unha previa exclusión doutros grupos sociais dentro da *politeia* en cuestión. É perfectamente compatible, pois, con sociedades políticas multinacionais ou multiétnicas.

Desde estes presupostos é fácil colixir o punto medio en que acaban por converxer, de feito, o comunitarismo e este importante sector do liberalismo. Todos somos multiculturalistas agora, diría un deles. Moitos dos seus máis conspicuos representantes –Kymlicka sería o caso máis claro– dedícanse, ademais, con moita máis fruición que os propios comunitaristas, a elaborar sofisticados elencos de diferentes conflitos culturais, teorías de dereitos das minorías nacionais, de indíxenas, de inmigrantes, casos en que pode ser autorizada ou non a secesión, etc. Pode afirmarse tamén, así e todo, que os dous grandes supostos sobre os que se centrou a discusión son as minorías nacionais, incluíndo nelas as minorías indíxenas, e as minorías de inmigrantes. Grupos identitarios coma as mulleres, minorías étnicas que non se poden reconducir a un territorio ben delimitado –afroamericanos ou hispanos nos Estados Unidos– ou grupos homosexuais, aínda que poderían gozar tamén de dereitos de grupo, non suscitan, non obstante, o mesmo tipo de problemas.

⁶ Véxase Yael Tamir (1993).

A estes autores débeseles tamén algunha distinción teórica importante, como é a que permite distinguir entre dereitos das minorías lexítimos e ilexítimos ou entre un multiculturalismo bo e outro malo. Esta distinción resulta relevante porque permite atacar directamente o principal problema que toda perspectiva liberal observou sempre no multiculturalismo: a posible lesión de dereitos individuais no nome da salvagarda de dereitos colectivos prioritarios. A clave para evitar esa posibilidade estaría en poder diferenciar entre dúas formas de aplicación dos dereitos colectivos: por unha banda, mediante o establecemento de restricións internas, aquilo que lexitimamente pode impoñer o grupo sobre o individuo –para previr disensións internas verbo do mantemento das pautas do seu particularismo cultural, por exemplo; e, por outra banda, as proteccións externas, as medidas dirixidas para protexer o grupo fronte ás agresións externas da sociedade máis ampla. No tocante ás primeiras, esta perspectiva do culturalismo liberal mostra importantes cautelas. O recoñecemento de dereitos de grupo faise para suplementar os dereitos individuais, non para restrinxilos. A validez das medidas dirixidas para protexer o grupo fronte ás agresións externas, pola súa parte, medíranse sempre en relación coa súa propia vulnerabilidade respecto á propia acción da sociedade maioritaria. Para resumir, e como dixo o propio Kymlicka, podemos afirmar que os dereitos minoritarios se adecúan aos requirimentos do culturalismo liberal se protexen a liberdade dos individuos dentro do grupo e promoven relacións de igualdade ou de non dominación entre grupos.

Como veremos, todas estas consideracións de teoría política normativa non só son discutibles, senón que crean tamén importantes problemas cando tratamos de trasladalas á realidade empírica.

MULTICULTURALISMO E SISTEMA DEMOCRÁTICO

Que fai que este tipo de conflitos sexan particularmente problemáticos?

Desde logo, non todos os conflitos culturais ou identitarios son igual de problemáticos nin esixen a aplicación das mesmas medidas. Non é igual resolver o problema da discriminación da muller ou dalgún grupo minoritario mediante

medidas de discriminación inversa que afrontar un conflito étnico violento; e a integración social de minorías de inmigrantes en moitos casos depende máis do seu lugar de orixe ca de calquera outro factor. En moitos casos, a proliferación de culturas ou identidades de grupo diversas dentro dun mesmo espazo político non ten por que ser necesariamente conflitiva. Cando provocan verdadeiros conflitos, tenden a ser, non obstante, particularmente difíciles de resolver. Esta é unha das premisas coas que tradicionalmente operou a teoría social.

Unha das análises máis certas a este respecto é a que fixo Alfred Hirschman cando distingue entre conflitos divisibles, que adoitan ser aqueles que teñen que ver coa distribución dalgún ben, e conflitos indivisibles, que afectan sobre todo a consideracións sobre a identidade ou o ser de alguén⁷. Os primeiros, os conflitos de interese, adoitan incidir sobre «un máis ou menos», mentres que os segundos o fan sobre «ou unha cousa ou a outra» —ou es vasco ou español, por poñer un exemplo próximo. A idea é que uns son negociables, préstanse ao compromiso e á componenda, mentres que os outros impiden calquera tipo de transacción, xa que o que se pensa que está en xogo é a propia identidade. En sociedades con graves fracturas étnicas, relixiosas ou lingüísticas, cada unha das partes vese a ela mesma e aos seus adversarios con todo un conxunto de características ou trazos adscritos que se conectan de modo decisivo á propia experiencia da autoidentidade. Son, pois, practicamente impermeables á lóxica de «un máis ou un menos». Ou son dunha maneira ou son doutra. Aínda que o problema deste tipo de conflitos é que os que reivindicán unha identidade moitas veces se resisten a clarificar que é o que desexan en realidade ou en que se concreta na realidade empírica unha identidade que moitas veces aparece mistificada. Como imos negociar algo sobre a propia identidade cando non sabemos en que consiste o que somos? Ás veces tamén o redefinimos de forma que nunca sexa posible chegar a unha transacción.

Contrariamente á predición marxista, os conflitos de clase non resultaron ser tan antagónicos como para levar por diante o sistema capitalista e a democracia liberal. A longo prazo, tras grandes transformacións na propia estrutura do sistema capitalista e mesmo no papel do Estado na sociedade, puideron ser integrados. Como lembra Hirschman, seguindo nisto a Marcel Gauchet, esta integra-

⁷ Véxase Alfred Hirschman (1994, p. 203-218).

ción contribuíu a robustecer aínda máis os sistemas democráticos. Para Gauchet, o conflito, como factor socializador esencial das democracias, é un magnífico mecanismo creador de cohesión e integración social. Sempre e cando non acabe coa orde social, claro está. Nisto, ambos os dous parecen seguir a máxima nietschziana de que o que non mata engorda.

A propia resposta que nos ofrece Hirschman para poder explicarnos este paradoxo ten moito que ver coa natureza das sociedades de mercado pluralistas. Nelas, e nisto son diferentes de todas as demais, non hai pretensión ningunha de establecer unha orde e unha harmonía permanentes. Como moito, aspiran a atopar vías para ir acomodando o «saíndo ao paso» (*muddling through*) dos conflitos a medida que se van producindo. En definitiva, os conflitos típicos destes tipos de sociedade caracterizaríanse por posuír as tres características seguintes:

- Acontecen con bastante frecuencia e adoptan unha gran cantidade de formas.
- Predomina neles o tipo de conflito divisible e préstanse, polo tanto, ao compromiso e á arte da negociación.
- E, como consecuencia dos dous anteriores, os compromisos alcanzados nunca provocan a idea ou a ilusión de que representan solucións definitivas.

Lamentablemente, e como di este autor, hai tamén moitos outros tipos de conflito, que, ademais, están a aumentar en todas as partes –desde a cuestión arredor do aborto ata as disputas étnicas e o fundamentalismo. E aquí non nos resistimos a citalo literalmente: «Cando Benjamin Constant tivo que enfrontarse ao inquieto Napoleón, berrou cheo de nostalgia: “Que Dieu nous rende nos rois fainéants!” (Que Deus nos devolva os nosos reis preguiceiros!). De xeito similar, cando hoxe experimentamos o nacemento e o renacemento de conflitos arredor de cuestións non divisibles, temos gana de exclamar: Que Deus nos devolva o conflito de clase!» (Hirschman, 1994, p. 215)

Existe algún método que lle permita ao sistema democrático abordar os conflitos identitarios de forma máis eficaz?

Paseniño, imos chegando ao punto clave da nosa exposición. Antes convén facer un pequeno engadido á discusión anterior. É ben certo que a lóxica sobre a que se asentan as economías de mercado pluralistas impide o acceso a algo así como unha orde harmoniosa. Pero non exclúe o deseño de formas institucionais ou a

xeneralización de determinadas prácticas capaces de mellorar ou lubricar os mecanismos de resolución de conflitos existentes. Se o conflito de clase, por exemplo, non arrastrou as sociedades capitalistas na liña anticipada por Marx, foi debido en boa medida á progresiva inclusión das clases traballadoras no sistema democrático mediante o sufraxio universal e o recoñecemento dos dereitos sociais e de asociación sindical que foi paralelo á aplicación de importantes políticas redistributivas e de benestar social.

Por simplificar, podemos dicir, seguindo a Claus Offe (1998, 113-142), que hai tres grandes fontes de conflitos políticos: as diferenzas entre intereses, concepcións ideolóxicas e identidades. Cada unha delas incide sobre todo en tres tipos de bens: recursos, dereitos e recoñecemento ou respecto, e requiren tamén un tratamento diferenciado para cada un deles.

Xa vimos que os conflitos de intereses entran claramente na categoría de conflitos negociables e se prestan con relativa facilidade ao compromiso. Entre outras razóns porque a dependencia mutua entre as partes ofrece grandes incentivos para a negociación. A gran contradición que a este respecto tivo que resolver a democracia foi como compaxinar a igualdade formal dos dereitos de cidadanía coa desigualdade social de feito. A resposta ofrecida xa a mencionamos e tivo sen dúbida o efecto de crear iso que Dahrendorf denomina a cultura da integración.

Os conflitos ideolóxicos foron perdendo tamén as súas arestas a medida que se foi apazugando o conflito de clase. A auténtica condición de posibilidade para que as diferentes opcións ideolóxicas respecto a como organizar a sociedade puidesen deixarse ver e enfrontarse publicamente dependeu, non obstante, da existencia de todo un conxunto de institucións e prácticas democráticas. Entre elas está, obviamente, o recoñecemento dos dereitos políticos –liberdade de expresión, asociación, dereito de sufraxio, etc. Cando estes dereitos se implantaron e se abriu unha esfera pública de amplo intercambio e presentación de ideas e propostas de distinto tipo, comezou a amainar o potencial conflitivo do choque ideolóxico. A clave estivo en que as devanditas institucións foron aceptadas como lexítimas por parte de todas as opcións ideolóxicas. Do resto xa se encargou a propia dinámica do dereito de sufraxio, que, na meirande parte das sociedades, favoreceu as opcións ideolóxicas moderadas.

Os conflitos identitarios, alí onde estiveron presentes, fóronse acomodando tamén con maior ou menor eficacia mediante toda unha serie de fórmulas de

integración. Só tres delas recorren explicitamente á necesidade de recoñecer os dereitos colectivos ou de grupo: a creación de unidades de autogoberno político e cultural das minorías nacionais ou indíxenas; o outorgamento explícito de dereitos poliétnicos a diferentes comunidades de inmigrantes; e outras medidas, xeralmente de discriminación positiva, dirixidas a determinados sectores da poboación, coma as mulleres ou grupos étnicos minoritarios, que se entenden diminuídos na súa capacidade de competir en termos de igualdade como consecuencia de que historicamente foron preteridas e discriminadas. Como é obvio, hai outras formas de enfrontarse ao problema da diversidade ou o pluralismo social –sobre todo cando é de natureza política e relixiosa, non étnica– sen ter que recorrer a algunha destas medidas, como mostra o exemplo das prácticas consociativas dalgúns países. Holanda sería aquí o exemplo máis relevante. Outros, como Suíza ou Bélxica, combinan prácticas consociativas coas propias medidas contempladas nos conflitos de intereses.

Así pois, estas medidas procuran integrar as minorías no conxunto da sociedade, eliminando todo o resentimento ou alienación que puidesen ter cara a ela e intentando cubrir a un tempo as súas necesidades de recoñecemento ou respecto. Toda sociedade que opera con estas ou outras medidas similares é inmediatamente cualificada de sociedade multicultural, xa que en certo modo aplica o programa dunha política da diferenza ou se afasta do dogma do principio de igual trato na súa xestión da diversidade. Obviamente, moitas veces isto supón unha banalización do concepto de cultura, pero é ben sabido que, nunha das súas acepcións máis xeneralizadas, cultura identifica simplemente a todo grupo con identidade diferenciada.

Todo o mundo sabe que existe tamén un modelo alternativo de xestión do pluralismo, a diversidade e a multiculturalidade interna que non pasa polo seu recoñecemento explícito a través de medidas políticas ou a atribución de dereitos colectivos. É o modelo liberal convencional, que trata de afirmar un único marco de principios xerais, guiados pola tolerancia e a neutralidade do Estado, e ao que se teñen que adaptar todos os grupos e individuos, con independencia do seu lugar ou cultura de orixe, a súa forma de vida ou os seus atributos, plans de vida ou opcións vitais. O feito de que non recorra ás políticas do multiculturalismo non significa que non estea tamén composto por unha gran diversidade –coa posible excepción de minorías nacionais claramente delimitadas terri-

torialmente— ou que esa diversidade non sexa valorada. A tese, neste caso, é que se pode aceptar e valorar o pluralismo cultural —ou do signo que sexa— e soste así mesmo o principio de igualdade e de neutralidade do Estado. Aínda que a formulación sería máis ben que o programa multicultural é incompatible coa igualdade e non garante unha mellor integración da pluralidade. Como moito aceptaría un multiculturalismo benigno que vai na liña diso que Kymlicka (2001) recentemente cualificou como «a xustiza en contexto» e que podemos denominar tamén como «multiculturalismo contextual». A grandes trazos equivale a avaliar a pertinencia ou non de aplicar determinadas medidas a grupos específicos baixo determinadas condicións máis ou menos excepcionais, de forma temporal e sempre cunha clara avaliación dos custos e beneficios implicados e outras consideracións obxectivas das medidas que hai que tomar. E podemos pensar noutra gran condición: sempre que non basten os outros mecanismos para integrar as reivindicacións de calquera outro grupo, como pode ser o exercicio dos dereitos políticos e sociais de toda a vida.

Chegados a este punto xa resulta case inevitable facernos a pregunta do millón: que sistema é preferible?

Custos e beneficios do investimento en multiculturalidade

Como ben se sabe e sempre lembran os teóricos da democracia, un sistema democrático tende a ser máis estable e eficaz canto maior sexa a homoxeneidade cultural da súa poboación. O problema da acomodación do pluralismo étnico, cultural, lingüístico ou de calquera signo crea importantes tensións no sistema democrático. De aí que o modelo estándar para resolver estes problemas foi sempre o modelo da asimilación, propio de sociedades que, coma a francesa ou a norteamericana doutras épocas, van na procura da integración do estraño ou diferente, adaptándoo ás condicións políticas e sociais da maioría. O desafío das sociedades con importantes minorías nacionais ou indíxenas só se resolveu cando, en efecto, se implantaron mecanismos de autogoberno máis ou menos extenso ou, mesmo, no caso de que isto non funcionase, pola vía da secesión. En casos coma o español, poderemos estar máis ou menos satisfeitos co funcionamento do sistema autonómico na integración de Cataluña ou o País Vasco no Estado, pero non había moitas máis opcións. Non pode dicirse isto, non obstante, doutras

alternativas favorables ao recoñecemento de dereitos colectivos a determinados grupos. Porque as políticas da diferenza teñen moitas veces un custo que supera de sobra o beneficio. Cales son, daquela, estes problemas máis claramente perceptibles nas políticas multiculturais?

O primeiro e quizais decisivo é o da propia definición do que constitúe un grupo, e, por suposto, unha nación. Para constituír un grupo –enténdese que minoritario– semella que cómpre, antes que nada, posuír unha identidade colectiva. E para que esta estea presente é preciso, como mínimo, un sentimento de pertenza común, unha forma de atribución deste *status* de pertenza, algunha comprensión dun interese común, algún tipo de solidariedade entre os seus membros e un sentido de continuidade, que permita establecer unha relación narrativa entre pasado, presente e futuro. Polo xeral, é imprescindible tamén a presenza dalgún sentimento compartido de agravio ou discriminación por parte da sociedade maioritaria. Sen ese sentimento de agravio, xeralmente expresado en termos de opresión, é difícil que alcance a lexitimidade que require para verse beneficiado polos dereitos que reclama.

Todo grupo dótese, en definitiva, dunha serie de marcadores de fronteiras dirixidos a resaltar a súa diferenza con relación a outros. Os seus trazos interiorizados como propios poden ser de adscrición –a raza, o sexo ou a idade– ou produto dunha determinada socialización –a lingua, a relixión ou a opción sexual–, e están vinculados directamente á constitución da conciencia do grupo. Non só internamente, no sentido de que desde dentro se perciben dunha determinada maneira a partir deses marcadores, senón tamén externamente; é dicir, que acaban por tomar conciencia do que son pola propia forma en que son avaliados ou vistos polo grupo maioritario a partir de determinados trazos –o feito de profesar outra relixión, por exemplo. Convén non esquecer tampouco que o recurso a identidades de adscrición, xeralmente étnicas, facilita as conexións afectivas e primarias en momentos en que os papeis sociais acadan un maior nivel de abstracción e despersonalización.

Tampouco pode perderse de vista a importante distinción. Unha vez que un grupo acadou o seu recoñecemento legal e é destinatario de dereitos ou calquera outro beneficio, tenderá a reafirmar aqueles marcadores que constitúen a súa diferenza. A partir dese momento, comeza unha vida institucionalizada, que en moitos casos trata mesmo de previr o propio curso do cambio social. Unha

cousa é que un grupo se alimente fundamentalmente das transmisións culturais da tradición propia e outra ben distinta é que non se vexa afectado permanentemente por procesos de cambio social e polo cuestionamento continuo da súa herdanza. Manter unha determinada forma de vida cultural e querer transmitirla a xeracións futuras é perfectamente razoable, pero ten que ser compatible coa apertura a novos desafíos e a presión de novas reivindicacións.

Esta cristalización activa da identidade propia normalmente non só non favorece a integración nunha sociedade pluralista, senón que, máis ben ao contrario, facilita a súa fragmentación. E non só porque o feito de gozar deses dereitos á diferenza lle permite ao grupo dispoñer de mecanismos institucionais para afirmalo politicamente e para tratar de ampliar sistematicamente a súa distancia con respecto á sociedade maioritaria. Tamén porque permite iniciar un proceso de proliferación doutros grupos que reclaman o seu recoñecemento. A escalada na súa diferenciación e o ulterior fraccionamento ou proliferación debilita as fontes da unidade e cohesión social e as lealdades e deberes cívicos. De aí xorde unha visión da política «etnificada», «racializada» ou pendente do puro xogo das minorías. E, aínda que pareza un paradoxo, alí onde xa case non hai cohesión social resulta moito máis difícil experimentar a diferenza.

Todo isto ten moito que ver cun fenómeno que se adoita esquecer. As políticas multiculturais crearon unha nova fonte estratéxica para a oportunidade política, para presentarlle demandas ao sistema político. A crecente influencia da política identitaria pasa a depender así dunha gran cantidade de actores representantes de elites de grupo ou de redes, organizacións e líderes étnicos e relixiosos. No noso país é moito máis visible o papel das elites políticas nacionalistas, que se consideran capacitadas para manter vivos o agravio e a aldraxe que xustifica o ulterior desenvolvemento do autogoberno ou a adquisición de novos privilexios. Pero en países máis avanzados ca o noso na implantación de dereitos poliétnicos a grupos de inmigrantes xa apareceu unha florecente industria étnica, antirracista e novos esquemas de acción política «etnocorporatista». Todo iso, por non mencionar a mesma capacidade da que gozan estas elites para, abusando da súa capacidade para impoñerlles restricións internas aos membros do grupo, limitar os dereitos individuais daqueles previamente declarados como non auténticos ou que non se axustan aos trazos obxectivos previamente sancionados como propios.

Pode alegarse que esta especie de obxectivación dos intereses dos grupos minoritarios constitúe xa un certo recoñecemento da súa identidade e que, xa que logo, a partir dese momento, os seus actores poderán actuar alén da fronteira dos intereses negociables ou estratéxicos. Algo diso é certo, pero só en parte. A dificultade por plasmar e negociar un claro elenco de, digamos, competencias políticas máis ou menos definitivas con calquera das nosas nacionalidades históricas é un bo exemplo diso. A indivisibilidade dos conflitos persiste.

Este elenco de problemas ou do custo que pode ter para o sistema democrático o recurso a estratexias multiculturais non é unha listaxe pechada. O obxectivo, como xa dicíamos, consiste máis ben en sacar á luz a dificultade dunha axeitada xestión da diversidade nos sistemas democráticos. En principio, iso que antes cualificabamos como o modelo liberal estándar semella máis suxectivo, xusto e eficaz ca as políticas da diferenza para resolver este conxunto de problemas. Tamén o consideramos máis acorde coa propia tradición democrática. Por último, habería que abordar dúas cuestións que, non obstante, consideramos esenciais para un mellor funcionamento do sistema. A primeira ten que ver coa dificultade para non ter que introducir algún procedemento para recoñecer os dereitos de grupo, aínda que só sexa na liña do multiculturalismo contextual ao que antes aludíamos. Isto resulta xa inexorable se desexamos facerlles xustiza aos complexos problemas de integración das minorías culturais de inmigrantes.

A segunda consideración alude á necesidade de abrir o espazo público para articular as demandas das minorías étnicas ou doutros grupos minoritarios. Se un dos principais desafíos que se lle presentan á democracia baixo importantes condicións de diversidade cultural é a cuestión relativa ao que a dota de unidade, a nosa resposta é que esta unidade non deriva só dun consenso normativo previo e compartido. Este consenso vaise construíndo tamén pola propia dinámica da confrontación dos argumentos no espazo público. Como dixo Helmut Dubiel (1998, p. 219), un dos representantes da segunda xeración da Escola de Frankfurt: «A esfera pública democrática foi cualificada por algúns comentaristas como un gran suxeito en si mesma. Se aceptamos esa descrición, non debemos perder de vista, desde logo, que a esfera pública democrática é un monstro amable con moitas cabezas que decote fala en diferentes idiomas».

Que xustifica esta obvia distorsión do principio de igualdade, que foi sempre o criterio básico das democracias liberais? Algo dixemos xa sobre isto, pero qui-

zais conveña reiterar o argumento principal. No fondo significa asumir os presupostos sobre os que se monta o liberalismo. Segundo os seus defensores, o liberalismo tradicional estaría montado sobre unha importante contradición: afirmar a suposta igualdade de dereitos de persoas e grupos, que contrasta co propio particularismo da comunidade política. Os grupos nacionais hexemónicos lograron impoñer así a súa dominación cultural e simbólica sobre outros grupos minoritarios no nome dunha hipotética igualdade de trato de todos eles baixo a lei e os principios constitucionais. Unha das características da teoría liberal foi sempre o ignorar os atributos particulares dos grupos que integran a orde política e fixarse exclusivamente nos individuos. A teoría do contrato social hobbesiano, por exemplo, fala dos participantes no pacto como dunha multitude de homes, e Locke fala dun número de homes. Desde logo, cómpre supoñer que o que os move á unión é algún tipo de vínculo cultural ou lingüístico subxacente, pero este é ignorado para os efectos de soste a teoría. Danse por supostas as continxencias históricas e non se ten en conta se dentro desa *politeia* hai grupos culturais e étnicos minoritarios.

A igualdade liberal foi cega tamén ás diferenzas na distribución de ingresos e outros recursos sociais que afectan decisivamente ao valor da liberdade (J. Rawls) e propiciaron despois a aparición dun concepto de cidadanía social (T. H. Marshall), que toma como punto de partida explícito a existencia desta asimetría. Algo similar debería facerse, pois, para resolver o dereito dos grupos minoritarios á preservación da súa propia cultura, lingua ou outras peculiaridades. Se o característico dunha democracia plurinacional é, precisamente, a coexistencia de diferentes sentimentos de carácter nacional, o propio sería proceder ao recoñecemento constitucional destas diferenzas mediante a afirmación explícita do carácter plurinacional do Estado, que necesariamente debería ir acompañado da atribución ás nacións minoritarias de todos os instrumentos para permitir o seu propio *nation-building*, o seu propio *demos*, e, en xeral, canto requiran para a realización do seu «ser-nación». De aí que nesta teoría non se peche o modelo e se suxira desde unha autonomía limitada ata o propio recoñecemento constitucional dun dereito á secesión. Todo dependería ao cabo do forte que fose a predisposición ao autogoberno ou de como se valore a necesidade de recoñecemento. Fóra do recoñecemento constitucional deses mínimos —a existencia dunha ou máis nacións distintas e a necesidade de facilitar mecanismos para o

exercicio do autogoberno e a preservación das características culturais particularistas, como a lingua, a identidade simbólica, etc.—, non hai acordo, polo tanto, no tocante a como deba resolverse en cada caso.

É importante observar, non obstante, que agás en nacións de inmigración —os Estados Unidos, por exemplo—, onde si se pode afirmar que se aplican as normas dun liberalismo estándar, dáse por suposto o particularismo das maiorías hexemónicas, que aplicarían un liberalismo tradicional. A integración nacional arredor dos valores cívicos ou o patriotismo constitucional serían contos ou xogos mentais ficticios. Non hai máis ca individuos sempre situados dentro dunha narrativa cultural específica que é de onde extraen a súa identidade. Iso non obsta, desde logo, para que non sexan capaces tamén de acceder a unha perspectiva universalista, pero esta sería sempre ancilar respecto do presuposto comunitarista que se sostén de modo máis ou menos explícito.

E hai outro presuposto que funciona tamén con igual forza na defensa de esquemas de diferenciación nacional: o xa aludido suposto da existencia de nacións compactas, perfectamente encasquetadas nos territorios dos nacionalismos minoritarios, que ignora a propia pluralidade interna de moitas destas comunidades nacionais. Isto fai, como observou Habermas, que a proliferación de novas fronteiras logre reverter nunha translación do problema das antigas cara ao seu interior. É esta pluralidade interna, manifestada en diferentes sentimentos de lealdade e pertenza ao grupo maioritario e/ou minoritario, a que, precisamente, impide proceder a unha apresurada atribución de funcións ou modelos asimétricos.

BIBLIOGRAFÍA

- BELL, D.: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1976.
- DUBIEL, H.: «Cultivated Conflicts», *Political Theory*, vol. 26, n.º 2 (1998), p. 209-220.
- FRAZER, N.: «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a “Post-Socialist” Age», *New Left Review*, n.º 212 (1995), p. 68-93.
- HIRSCHMAN, A.: «Social Conflicts as Pillars of Democratic Market Society», *Political Theory*, vol. 22, 1994, p. 203-218.
- KYMLICKA, W.: *Politics in the Vernacular*, Oxford, Oxford University Press, 2001.
- MILLER, D.: *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós, 1997.
- OFFE, C.: «Homogeneity’ and Constitutional Democracy: Coping with Identity Conflicts through Group Rights», *Journal of Political Philosophy* 6, n.º 2 (1998), p. 113-142.
- RAZ, J.: «Multiculturalism: A liberal perspective», *Dissent*, 1994, p. 67-79.
- TAMIR, Y.: *Liberal Nationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1993.
- TAYLOR, C.: «The Politics of Recognition», en A. GUTMANN (ed.): *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- VALLESPÍN, F.: «Igualdad y diferencia», en R. MATE (ed.): *Estudios sobre la igualdad*, Madrid, Visor, 1995, p. 15-34.

MULTICULTURALISMO SEN CULTURA

Anne Phillips

London School of Economics and Political
Science

O multiculturalismo, definido en sentido amplo, baséase en tres asertos fundamentais. O primeiro é que a cultura lle importa á xente, polo cal cualificar de trivial ou desprezar unha identidade cultural pode causar auténtico dano. O segundo, que as sociedades contemporáneas se caracterizan por unha multiplicidade de culturas: vivimos en sociedades multiculturais, non monoculturais. E o terceiro, que a lexislación, as normativas e as institucións de calquera sociedade dada adoitan primar a identidade e os intereses dos grupos culturais maioritarios, mesmo cando, polo seu modo de elaboración, en principio non deberían facer diferenzas por razón de cultura. As tres xuntas teñen unha implicación política que fica bastante clara: para acadar a igualdade entre os cidadáns é necesario revisar a lexislación, as normativas, as institucións e as convencións co fin de detectar prexuízos tanto non intencionados como deliberados e, cando proceda, modificalas de xeito que reflectan a diversidade cultural.

No tocante a este último aspecto, entre os pequenos exemplos que se poderían citar atópanse as normativas ambientais do Reino Unido, que determinan cales son as verteduras autorizadas e as non autorizadas aos cursos de auga —os ríos e o mar—, pero que ao cabo imposibilitaron que as familias hindús seguisen a tradición de deitar nesas augas as cinzas dos seus defuntos. Estes regulamentos emendáronse a finais do decenio de 1980. Entre outros exemplos, de maior entidade —e moito máis polémicos—, poderíase incluír a demanda de que se elaboren varios sistemas legais sobre individuos e familias co obxecto de regular as circunstancias das minorías relixiosas, unha solicitude que non ten moita traza de prosperar na Europa contemporánea.

Sen dúbida podemos non poñernos de acordo sobre as necesidades que nos presenta ou nos deixa de presentar o multiculturalismo —é dicir, sobre a entidade das reformas—, mais, ao meu ver, si é preciso que exista algún tipo de multiculturalismo por razóns de xustiza e equidade, e mesmo simplemente por cortesía. Eu mesma sigo a defendelo con firmeza; sempre e cando, non

obstante, se trate dun multiculturalismo no cal non imperen as concepcións de cultura tan entronizadas e supostamente esenciais que critico neste relatorio. Porén, todos os modos de multiculturalismo puxéronse á defensiva nos últimos anos, e Europa, dunha banda á outra, afastouse bruscamente da retórica do multiculturalismo nun movemento cuxas consecuencias son aínda descoñecidas na práctica.

Na Gran Bretaña, por exemplo, falouse moito nestes tempos da «morte» do multiculturalismo, das intolerancias que leva consigo e de que se está a converter nunha «perigosa forma de abandono e exclusión benignos» –esta última frase está tirada dun discurso pronunciado pola Presidencia da Comisión para a Igualdade Racial en 2004¹. Que dúbida cabe de que os acontecementos do 11 de setembro de 2001 tiveron algo que ver nesta cuestión. Este sentimento experimentou outro tipo de pulo, de carácter máis local, durante os disturbios civís que na primavera e no verán dese ano axitaron as cidades de Burnley, Oldham e Bradford, onde rapaces asiáticos saíron a pelexar ás rúas con racistas brancos e resultaron atacados tanto a policía como os bens materiais.

Tras isto, e nun significativo xiro cara a unha nova concepción da diversidade cultural, constituíuse para estudar eses acontecementos un Equipo de Exame da Cohesión Comunitaria, cuxa tarefa sería identificar as boas prácticas en materia de cohesión social. Malia que no seu informe este equipo reafirmaba a visión da Gran Bretaña como sociedade multirracial e rexeitaba a nostalxia dos «días supostamente felices dunha sociedade monocultural», tamén expresaba a súa fonda inquietude polo grao de segregación social e residencial descuberta no transcurso das investigacións. Neste sentido, facíase a observación de que «establecer diferenzas nos métodos educativos, as entidades comunitarias e de voluntarios, o emprego, os lugares de culto e as redes lingüísticas, sociais e culturais comporta que un gran número de comunidades leven unha serie de vidas paralelas» (Cantle, 2001). A mensaxe principal concretábase na necesidade de acadar un «maior sentido da cidadanía, baseado nuns –poucos– principios comúns que sexan compartidos e observados por todos os sectores da comunidade» (Cantle, 2001). Os debates políticos posteriores centráronse neste

¹ Trevor Phillips, ante a Civil Service Race Equality Network (Rede do Funcionariado para a Igualdade Racial), Londres, 26 de abril de 2004.

núcleo común de valores cidadáns, percibidos como o aglutinante necesario para evitar a desunión dunha sociedade multicultural.

Nun plano máis teórico, aduciuse que o multiculturalismo é perigoso porque lles dá poder de máis aos grupos culturais sobre os seus membros e/ou porque esaxera a unidade interna das culturas, solidifica diferenzas que na actualidade son máis fluídas e fai que as persoas doutras culturas parezan máis exóticas e distintas do que en realidade son. A primeira destas críticas asociouse, en particular, cun argumento feminista que considera o multiculturalismo como un elemento que aumenta o poder do home sobre a muller e dos vellos sobre os novos, e que reforza as concepcións máis conservadoras das tradicións e as prácticas dunha cultura. A segunda crítica é máis xeral: afirmase que o multiculturalismo dá por feito, erroneamente, que as persoas se definen por unha cultura única e unificada, cando de feito elas crean a súa identidade a partir de préstamos doutras moitas fontes culturais. Desde esta perspectiva, o multiculturalismo preséntase como unha camisa de forza cultural, que obriga as persoas descritas como membros dun grupo cultural minoritario a integrárense nun réxime de autenticidade, no que se lles nega así a posibilidade de cruzaren fronteiras culturais, recibiren influencias culturais e definiren e redefínense a si mesmos. Ambas as obxeccións están relacionadas. Por exemplo, na súa disección do que ela chama esencialismo cultural, Uma Narayan fala dunha «imaxe-paquete de culturas» segundo a cal se representa cada cultura como algo ben envolto, selado e identificable mediante valores e prácticas fundamentais que a afastan das demais culturas. A partir desta representación, durante un proceso que Narayan denomina «marcaxe selectiva», prodúcense determinadas mudanzas de valores e prácticas xulgadas acordes coa preservación cultural, mentres que outras –normalmente as que mellorarían un chisco a vida das mulleres– se tratan como se ameazasen a enteira supervivencia da cultura.

* * * * *

A crítica da «cultura» desenvólvese en maior detalle nas obras antropolóxicas e sociolóxicas, nas cales adoita combinarse cunha crítica da etnia, da comunidade e da raza. A idea de que «raza» é un termo errado –de que no mundo non existe tal cousa– xa está amplamente recoñecida, ata o punto de que moitos

sociólogos só empregan este termo entre comiñas. Como xeito de identificar poboacións que comparten unha porcentaxe significativa do seu material xenético, a tradicional división do mundo en «brancos», «negros», «marróns», «amarelos» e «vermellos» é errónea ata extremos deplorables. Como indica Kwame Anthony Appiah, as pequenas comunidades que practican a endogamia, como os *amish* de América do Norte, poderían ser mellores candidatos para o termo «raza» que os afroamericanos, cuxo material xenético, segundo os cálculos, provén ata nun 30% de devanceiros europeos e indios americanos (Appiah e Gutmann, 1996, p. 70-73). Os científicos que estudan a posible herdanza das características atoparon a maior concentración de material xenético compartido nas poboacións residentes en pequenas comunidades insulares como a Islandia ou a Sardeña, mais é raro que nos refiramos aos islandeses ou sardos como unha «raza» distinta. A cor da pel e a fisionomía dos seres humanos varían dun individuo a outro, xaora, pero non foi ata que se intentou xustificar a escravitude e o colonialismo cando se envolveron estes trazos en paquetes marcados con calidades como a forza, a intelixencia, a creatividade ou a capacidade de realizar un traballo intenso. Neste argumento a raza é unha invención política máis que científica.

Nos últimos decenios «etnia» tornouse no termo preferido, mais tamén é obxecto de grandes ataques. Xa en 1912 o criticara Max Weber pola súa falla de rigor conceptual (Baumann e Sunier, 1995, p. 1), e desde aquela tense descrito como «concepto ambiguo referido a unha identidade que por veces é nacional e por veces relixiosa ou de clase» (Kastoryano, 2002, p. 35) e como «inútil para fins analíticos» (Baumann, 1996, p. 19). Mesmo os que consideran que a etnia é unha categoría que serve para a análise social se queixan de que se interpreta mal, como se describise unha entidade real, o que fai evocar a existencia dunha especie de «cousa» coa que supostamente se corresponde a etnia. Isto leva ao que Rogers Brubaker considera o erro do grupismo: «a tendencia a tomar grupos discretos, claramente diferenciados, internamente homoxéneos e externamente vinculados e a tratalos como se fosen os constituíntes básicos da vida social, os protagonistas do conflito social e as unidades fundamentais de análise social» (Brubaker, 2002, p. 164; e Brubaker e Cooper, 2000). Este, que noutrora fora un erro común cando se refería ás clases, persistiu no tocante aos grupos étnicos, as nacións e as razas, que aínda se tratan como se fosen protagonistas sociais

dotados de intencións e intereses. Brubaker non nega que as persoas se poidan identificar pola súa etnia –e, moi a miúdo, tamén identificar pola súa os que consideran inimigos–, senón que, segundo argumenta, os protagonistas da meirande parte dos conflitos étnicos son organizacións, non grupos, e normalmente organizacións que teñen un interese persoal en facer que as persoas se vexan a si mesmas de acordo cunha etnia. Afirmar Brubaker, ademais, que é moi razoable pensar no «grupo como acontecemento, como algo que acontece» (Brubaker, 2002, p. 168), e na etnia como categoría creada para tarefas políticas, con frecuencia moi pouco honradas.

As reservas tidas coa etnia reflíctense de maneira similar no caso da cultura. Neste sentido, Adam Kuper argumenta que a cultura se pode tornar «nun eufemismo empregado para referirse á raza e promover, así, un discurso sobre identidades raciais ao tempo que, en aparencia, se refuga o racismo» (Kuper, 1999, p. 14). Moitos aduciron que as fronteiras entre culturas son, elas mesmas, creacións políticas; Riva Kastoryano, por poñer un exemplo, fala da «invención dunha cultura que afirma ser colectiva» como parte do proceso de construción dun grupo étnico que teña dereito a solicitar fondos públicos (Kastoryano, 2002, p. 98). Como xa se indicou, as feministas destacan que hai unha tendencia ao esencialismo cultural, e aducen que os discursos culturais permiten que os membros máis poderosos dun grupo codifiquen o que normalmente son prácticas cambiantes e postas en dúbida, grazas ao cal estes membros establecen as súas propias lecturas autoritarias e as empregan para faceren que os integrantes do grupo actúen de acordo con elas (Narayan, 1997, 1998 e 2000).

Na súa meirande parte, aqueles que traballan no eido da teoría política continúan a confiar no uso que eles mesmos fan do termo e ofrecen, talvez, unha definición rápida de grupo cultural ou etnocultural, mais logo proseguen como se «etnia» e «cultura» tivesen unha aplicación clara e evidente. A influente colección *Ethnicity and Group Rights*, publicada como parte da serie NOMOS en 1997, toma como punto de partida a existencia de grupos etnoculturais que teñen aspiracións e fan reivindicacións políticas (Shapiro e Kymlicka, 1997). Malia indicarse en varios dos textos que estes grupos non son internamente homoxéneos, ou buscar exactamente que é o que diferencia os chamados grupos «étnicos» dos demais, ninguén dubida seriamente da existencia de grupos étnicos, do «feito» da diversidade étnica nin da noción de que os grupos étnicos actúan.

Todas as cuestións fundamentais xorden a partir dese punto coa pregunta de que deberían facer as sociedades como resposta ás reivindicacións etnoculturais. Que isto sexa así non resulta sorprendente nin especialmente censurable, pois os teóricos políticos encárganse de cuestións normativas de xustiza, igualdade e autonomía; e, nun período dominado polo discurso dos dereitos humanos, encárganse en particular da cuestión de cales dereitos, sé é o caso, poden reclamar os grupos minoritarios. Foi o recoñecemento das desiguais relacións de poder entre os grupos maioritarios e minoritarios, así como a percepción de que os Estados poden poñer en inxusta desvantaxe os cidadáns procedentes de grupos minoritarios ao imporlles un marco político e legal unitario, o que lles deu o primeiro pulo aos argumentos esgrimidos a favor do multiculturalismo. Os teóricos políticos son –hai que recoñecérllelo– políticos. Reflexionan sobre desigualdade e poder.

No entanto, isto significa que a cultura abandonou a área en que se moven estes teóricos por estar ligada actualmente a distincións entre a maioría e a minoría e vinculada a reivindicacións territoriais ou legais. En *Multicultural Citizenship*, Will Kymlicka leva apenas un parágrafo e xa indica que «as minorías e as maiorías tenden a chocar cada vez máis en cuestións como os dereitos lingüísticos, a autonomía rexional, a representación política, o plan de estudos, as reivindicacións territoriais, a política de inmigración e naturalización e mesmo os símbolos nacionais, como a escolla do himno ou dos días festivos» (Kymlicka, 1995, p. 1). Estes son os choques que pretende resolver; de aí –coido eu– a súa decisión de empregar «cultura» como termo case sinónimo de «nación» ou «pobo» para denominar «unha comunidade interxeracional, de institucións máis ou menos completas, que ocupa un territorio ou patria dados e comparte unha lingua e unha historia distintivas» (Kymlicka, 1995, p. 18). Esta definición evoca un grupo de considerable solidez, coas súas institucións, os seus territorios, a súa lingua e a súa historia e, por implicación, as peticións –potencialmente vastas– de lealdade feitas aos seus membros. Non sorprende decatarse de que tales grupos adoitan entrar en conflito uns cos outros.

De xeito similar, Ayelet Shachar adopta o termo «comunidade de *nomoi*» para referirse a un grupo que posúe «unha visión do mundo ampla e distinguible que se estende á creación dunha lexislación para a comunidade» (Shachar, 2001,

p. 2)². Os grupos que lle interesan a Shachar –aqueles que reivindican o seu lugar, reivindicacións que a autora quere considerar e avaliar– son grupos que xa están presentando grandes demandas e que se distinguen non só por dispoñen de sistemas particulares de significado ou códigos de conduta específicos que lles ensinan aos seus membros o que se considera axeitado ou descortés, senón que pretenden regular por lei o comportamento dos membros da comunidade.

Na concepción de cultura dos teóricos políticos, «grupo cultural» asóciase, daquela, a unha entidade *cuasilegal* que historicamente gozou de xurisdición sobre os seus membros ou a está a reclamar na actualidade. Isto solidifica o grupo e convérteo en algo moi substancial; o que é máis, suponse que o grupo desempeña un importante papel na lealdade dos seus membros, e de aí o acento posto, desde Charles Taylor, sobre a responsabilidade que teñen os Estados de lles prestar o debido respecto ás culturas e de lles conceder un recoñecemento. Taylor vincula este feito coa existencia dunha forte apreciación daquilo que distingue un grupo doutro: «coa política da diferenza –argumenta–, o que se nos pide recoñecer é a identidade senlleira do individuo ou do grupo, o que os separa de todos os demais» (Taylor, 1992, p. 38). Manter esta separación converteuse, en boa medida, no obxecto da política cultural. A lealdade das persoas ao seu grupo non necesariamente fai que esa lealdade se aplique a unha comunidade nacional máis extensa –tanto Kymlicka como Taylor tenden a mostrarse bastante tranquilizadores a este respecto, xaora–, mais, cando se destaca tanto a separación, dáse unha tendencia a considerar intrinsecamente opostas as identidades dos grupos.

Pensemos, a modo de exemplo, na caracterización que fai Jacob Levy das identidades etnoculturais, na cal se vincula moi firmemente a pertenza cultural ao establecemento dunha distinción entre próximos e alleos:

As persoas identificanse máis doadamente e senten maior empatía con quen teñen máis en común que con quen teñen menos. Congréganse arredor dos seus correligionarios, procuran o solaz que lles proporciona a familiaridade dos falantes nativos da súa lingua

² Máis adiante, nese parágrafo, a autora mesmo escribe sobre a experiencia da opresión como un dos elementos desa definición; así, os grupos comparten «unha historia e unha memoria colectiva senlleiras, unha cultura distintiva, un conxunto de normas sociais, costumes e tradicións, ou talvez a experiencia de seren maltratados pola sociedade dominante ou oprimidos polo Estado».

materna, apoian aqueles que consideran próximos contra os que lles parecen alleos. Buscan lugares que lles recorden o fogar e tratan de protexelos; críanse no seo dunha cultura específica que está dotada de coñecementos, normas e tradicións particulares que chegan a semellar normais e persistentes. Tales sentimentos, repetidos e xeneralizados, contribúen á aparición dun mundo de lealdade étnica, cultural e nacional, e tamén dun mundo de variación étnica, cultural e nacional persistente (Levy, 2000, p. 6).

Velaquí unha noción de cultura bastante limitada, que dá por suposto que non só se ten preferencia polos próximos, senón tamén unha idea clara de quen conta como tal; e unha noción, ademais, que converte a cultura en algo que, por definición, se opón a outra cultura. A «miña» cultura significa que «non é a túa». Dada esta interpretación, non sorprende que Levy non comparta a visión optimista das culturas híbridas, segundo a cal esta hibridación dissolve a rixidez das fronteiras étnicas e/ou culturais e distende os conflitos deste mundo multiétnico. Para Levy, unha comunidade cultural híbrida non deixa de ser unha comunidade cultural e, daquela, un motivo para que aparezan lealdades limitadas e excluíntes, igual que acontece con calquera grupo cultural anterior a ela. Ter unha cultura é achar que o xeito de un facer as cousas resulta máis «natural» que calquera outro e sentir máis fidelidade con aqueles que un considera os seus.

Neste relatorio voume centrar en dúas consecuencias que comporta esta caracterización –demasiado sólida– do grupo cultural. A primeira consiste en que a cultura chega a ser vista como a principal fonte de onde emana a identidade das persoas e o factor que máis determina as súas accións e o seu comportamento. A segunda consecuencia é que a cultura chega a ser vista, ademais, como algo que se asocia principalmente con grupos culturais non occidentais ou minoritarios. Posto que os argumentos políticos que defenden o multiculturalismo des-cansan, en parte, sobre a importancia que lle confiren as persoas á súa identidade cultural, acentúase e esaxérase o dominio que exerce a «cultura» sobre elas, de xeito que a cultura se torna en algo exótico. O resultado é que se representa como se fose fundamental para o individuo; trátase como se influíse máis que o sexo ou a clase na percepción que temos de nós mesmos e atribúeselle máis valor explicativo. Porén, canto maior é a importancia conferida á pertenza cultural, máis probable resulta que se entenda a cultura como unha cousa que lles interesa a outros, non a un mesmo, pois a cultura, na vida da maioría da xente, é bastante

«normalíña». Todas estas ideas básicas danse por sentadas de tal maneira que non somos conscientes das normas e presupostos que lles outorgan sentido aos nosos actos ata que nos atopamos fronte a fronte con culturas moi diferentes da nosa.

O que é máis: a cultura tende a ser menos visible para os membros da cultura hexemónica, moitos dos cales están dispostos a recoñecer a influencia que exercen a clase ou o sexo nas súas actitudes e no seu comportamento, mais rara vez mencionan a «cultura» entre os factores que explican por que actúan como actúan. Non estou convencida de que vivan a cultura de xeito moi diferente os que pertencen a unha minoría. No entanto, esa experiencia de estar na minoría fai que a xente sexa máis consciente de que a súa cultura é diferente, e, cando unha persoa se ve baixo presión para adecuarse ás normas da maioría, ás veces séntese máis comprometida coa defensa desa diferenza. A cultura, ademais, serve de recurso de mobilización contra o dominio exercido pola maioría. Ante todo isto, non resulta sorprendente que os individuos que ocupan unha posición minoritaria teñan máis tendencia a referirse á súa cultura como unha parte definitoria da súa identidade e do seu ser³.

Estes modos diferentes de vivir nunha cultura hexemónica e non hexemónica contribúen a que se manteña a noción de que a «cultura» –no sentido de crenzas, prácticas ou tradicións culturais– caracteriza principalmente os grupos culturais non occidentais ou minoritarios. En *Dislocating Cultures*, Uma Narayan presenta un xornalista indio imaxinario que trata de escribir unha análise de como mata mulleres a «cultura estadounidense», obra que fará pola violencia doméstica nos Estados Unidos o mesmo efecto que fixeron as análises da «tradición hindú» no tocante aos asasinatos por dote acaecidos na India. A autora conclúe que este non poderá máis que seguir sendo «un capítulo imaxinario dun libro improbable», pois «mentres que, nun amplo abano de obras académicas e populares, as mulleres indias sofren repetidamente unha “morte pola cultura” –mesmo cando os elementos presentados desa “cultura” non contribúen moito a explicar as mortes–, as mulleres estadounidenses semellan relativamente inmunes a tales análises de “morte ou inxuria pola cultura” –mesmo

³ Existen paralelos no tocante á identidade nacional: os ingleses, por exemplo, son a nacionalidade hexemónica na Gran Bretaña, pero posúen un sentido menos desenvolvido que os galeses ou os escoceses do que constitúe a súa identidade nacional.

cando son vítimas do fenómeno, patentemente estadounidense, de violencia xeneralizada con armas de fogo» (Narayan, 1997, p. 105-117).

Na teoría política do multiculturalismo, esta tendencia a vincular tradición cultural con tradición cultural minoritaria está elaborada cos mesmos argumentos con que se defenden as políticas multiculturais, posto que, se os apoios ao multiculturalismo se basean na importancia que lles confiren as persoas á súa identidade cultural e á súa pertenza a unha cultura, están a basearse en algo que non adoitan experimentar en carne propia os teóricos políticos normais. Os académicos que producen a meirande parte dos escritos dedicados a este tema viven nunha atmosfera de mobilidade xeográfica e intelectual e, por moito que defendan o «dereito á cultura», non serán moi dados a sentirse tan inseridos nunha cultura como as persoas das que escriben. Máis ou menos isto semella acontecer tamén no caso da teoría política normativa.

Algúns dos exemplos máis destacados deste feito proceden dunha cuestión moi debatida nas obras sobre feminismo e multiculturalismo: a «defensa cultural»⁴. En diversos procesos xudiciais moi notables nos Estados Unidos, xurdiu o temor de que os acusados puidesen invocar os valores e tradicións da súa cultura para conseguiren mitigar o que constitúe un acto de violencia contra a muller. Un proceso que causou moito debate foi o de Dong-lu Chen, inmigrante chinés residente en Nova York que matou a muller tras descubrir que ela mantiña unha relación extramarital e quen, á luz do que o xuíz denominou «valores tradicionais chineses sobre adulterio e perda da virilidade», foi condenado a tan só cinco anos de liberdade condicional⁵. Outro proceso foi o de Kong Pheng Moua, quen se defendeu das acusacións de violación e secuestro afirmando que actuara de acordo cunha práctica *hmong* tradicional de matrimonio mediante captura, e que foi condenado a catro meses de cárcere e a pagar unha multa⁶. Trátanse de casos en que a cultura se usou dun xeito moi inquietante, mais, malia a preocupación que causan, aqueles acusados que invo-

⁴ Para consultar con maior amplitude os debates existentes arredor das obras dedicadas á defensa cultural, véxase o meu artigo (Phillips, 2003, p. 510-531).

⁵ *People v. Chen* (Tribunal Supremo do Condado de Nova York, 2 de decembro de 1988).

⁶ *People of the State of California v. Kong Pheng Moua* (Tribunal Superior do Condado de Fresno, 7 de febreiro de 1985).

can algún tipo de defensa cultural non son moi escoitados nin nos Estados Unidos nin en Europa.

Neste sentido, a investigación máis ampla realizada ata hoxe puxo de manifesto que os xuíces tenden a non aceptar peritos que testifiquen sobre o contexto cultural, e isto fai que indiquen que resulta irrelevante para o procedemento en cuestión; e conclúese na devandita investigación que «estes datos irrefutables ocultan o compromiso das democracias liberais co valor da diversidade cultural» (Renteln, 2004, p. 186-187). Nas miñas propias procuras de procedementos abertos nos xulgados ingleses, ata agora só localicei un no cal o acusado invocara con éxito as súas crenzas relixiosas e culturais como parte da súa alegación de que houbera provocación: trátase do caso de Shabir Hussain, que atropelou a súa cuñada e deu marcha atrás para pasarlle por riba cando ela estaba na beirarrúa a agardar polo seu amante, mais foi declarado culpable dun delito menor de homicidio e condenado a seis anos e medio de cárcere⁷. O feito de que eses casos existan resulta fondamente perturbador; porén, tal e como eu o interpreto, nos anos vindeiros a cuestión fundamental non vai ser o uso mitigador da cultura –para levar a unha redución da condena–, senón máis ben o seu papel explicativo. Os xulgados, en xeral, rexeitan o que consideran un uso ilexítimo da cultura para xustificar a aplicación dun tratamento máis indulxente cos acusados procedentes de minorías étnicas en casos de violencia contra as persoas; no entanto, os xuíces poden aceptar e reproducir a idea de que tales acusados actuaran «levados» pola súa cultura. E, ao faceren isto, presentan a membros de culturas minoritarias e/ou non occidentais como seres non totalmente autónomos.

Na miña opinión, habería que desconfiar de tales concepcións de cultura e diferenza cultural e, en particular, habería que desconfiar moito cando lle oímos dicir a unha persoa que «ela» se comporta así porque é turca ou asiática ou

⁷ O xuíz indicou que esa relación ilícita «resultaría fondamente ofensiva para alguén que teña a procedencia e as crenzas relixiosas que ten vostede» e condenou a Hussain «pola razón de que na súa cabeza estoupou algo que lle causou a vostede unha perda de autocontrol total e repentina». *R v Shabir Hussain*, Tribunal da Coroa de Newcastle, 28 de xullo de 1998 (transcrición: J. L. Harpham Ltd). No entanto, a decisión crucial neste procedemento non a tomou o xuíz, senón a Fiscalía do Estado, que decidiu aceptar a declaración de culpabilidade de homicidio por provocación. Ao meu ver, isto debeuse a que o acusado apelara con éxito, alegando unha falsa identificación, contra a inicial condena por asasinato, e a Fiscalía pretendía por todos os medios que neste segundo xuízo o acusado fose condenado.

musulmá, como se esas amplísimas xeneralidades nos dixesen algo especialmente útil sobre por que actuamos como actuamos. Ao falaren de problemas como os matrimonios forzosos ou os asasinatos por honor, xa resulta habitual que os políticos afirmen que a cultura non é unha escusa; co cal indican que dicir que algo forma parte da tradición ou o patrimonio cultural dun non xustifica a violencia contra as mulleres. A cultura, sen dúbida ningunha, non é unha escusa. Pero na maioría dos casos tampouco é moita explicación. Cando un home se comporta de xeito violento coa súa dona ou as súas fillas, hai que ter en conta moitas máis explicacións –que normalmente se derivan máis ben das particularidades da historia do individuo– que as meras afirmacións de que así é «a súa cultura», ou das declaracións, totalmente erróneas, de que isto constitúe «unha práctica cultural»: a cultura non mata, mata a xente.

Con isto non quero dicir que non exista a diferenza cultural; trátase simplemente de que ese aporlle as diferenzas á cultura, dun xeito monolítico, case sempre é un erro. Un exemplo que me parece útil neste punto pódese tirar da Irlanda dos decenios de 1950 e 1960, cando existían varias das chamadas *Magdalene laundries* («lavandarías da Magdalena»), edificios semellantes a cárceres que albergaban mulleres novas que quedaran preñes fóra do matrimonio ou que, dalgún outro xeito, causaran escándalo na súa comunidade, e que daquela se consideraba que tiñan que rehabilitarse lavando roupa para os hoteis ou familias da veciñanza. As mulleres nunca chegaban alí por iniciativa propia, senón que as enviaban os pais, polo común aconsellados polo sacerdote da parroquia, e moitas delas botaban nesas institucións, case como prisioneiras, moitos anos.

Se tentamos entender como podían existir tales centros nos decenios de 1950 e 1960 e por que hoxe se consideraría brutal encarcerar así mulleres novas, con razón acudiremos á noción de cultura. Na Irlanda desas décadas existía a forte convicción de que manter relacións sexuais fóra do matrimonio era pecado e a Igrexa gozaba dun inmenso poder e autoridade, ao igual que o pai sobre os fillos. Desde aquela houbo unha mudanza cultural fundamental, pero tanto daquela como agora había unha enorme variación de individuo a individuo. Deste xeito, algúns proxenitores ficaban máis horrorizados que outros se a filla quedaba preñe; outros horrorizábanse pero, así e todo, estaban decididos a apoiar a filla; e había tamén quen non se alporizaba moito ante o que outros

consideraban unha transgresión inmoral. O que os individuos cren ou deixan de crer non se presta doadamente a explicacións culturais; non podemos dicir: «é cousa da cultura» e punto. Nunca é «a» cultura –única, delimitada, unificada– nin tampouco a influencia desta o que explica en exclusiva o que fai a xente.

A miña propia percepción da banalidade da cultura está influída pola vida na Europa contemporánea e, nun ámbito máis reducido, pola vida nun Londres cosmopolita, onde o híbrido está case á orde do día. Mais non só deste contexto se poden tirar exemplos pertinentes: tomemos o caso da frutífera campaña, impulsada a escala local, contra a ablación xenital feminina en Senegal, realizada baixo os auspicios da ONG educativa Tostan –que en wolof significa paso adiante– (Tostan, 1999). Cando se lles pregunta ás mulleres por que continúan o que saben que é unha práctica perigosa e dolorosa, o típico é que mencionen a cultura e a tradición (Carr, 1997); a ablación xenital, xa que logo, parece un exemplo particularmente claro do poder da cultura e de como regula a vida das persoas. No entanto, o outro xeito de interpretar esta situación consiste en dicir que o que fai que persista esta práctica é saber que todos a seguen, saber que as túas propias fillas non poderán casar se a túa familia é a única que decide non participar en tal práctica. Segundo a análise de Gerry Mackie isto é, en esencia, o que estaba en xogo no caso senegalés (Mackie, 2000) e, recoñecendo, as mulleres que encabezaban a iniciativa de Tostan deseñaron o sistema do «compromiso colectivo»: lograr que os locais se comprometesen a, chegada unha determinada data, abandonar esta práctica simultaneamente. Con tal garantía de que os demais tamén ían renunciar á ablación xenital das fillas, foi moito máis doado que todos o fixeran; así, en 1997, unha aldea abandonou colectivamente a práctica e foi seguida, ao ano seguinte, por representantes doutras trece aldeas; e máis adiante, con efecto bóla de neve, por dezaioito aldeas doutra zona. En 1999 o Goberno, que mostrara un alto grao de apoio pola iniciativa, promulgou unha lexislación pola que quedaba oficialmente prohibida a ablación xenital. O que choca desta historia é o doado que foi producir o cambio. A lealdade coa práctica, ao cabo, resultou ser tan fina como papel de fumar. Semella que non existía un fondo vencello «cultural», senón simplemente, na práctica, a dificultade de renunciar se os demais non facían a mesma renuncia e ao mesmo tempo.

Ao meu ver, o que destaca deste exemplo é o moito que se parecen as persoas⁸. As razóns que aduciron os representantes das aldeas para quererem renunciar á práctica son moi semellantes ás que aduciría calquera pai ou nai do mundo –pretender garantir a saúde das súas nenas, a súa integridade corporal e a súa dignidade humana–; as razóns que se daban antes para seguir coa práctica –evitar que as fillas non puidesen casar– tiñan, de igual modo, ben pouco misterio. Isto non quere dicir que non existan diferenzas «culturais» entre os aldeáns senegaleses e os aldeáns da Francia rural, ou por suposto entre os aldeáns senegaleses e a elite política do Senegal; nin tampouco implica que todos entendamos a vida e as relacións exactamente do mesmo modo. Porén, isto si indica que non había especial necesidade de recorrer á diferenza cultural para darlles sentido nin á persistencia nin á eventual fin da ablación xenital. Nos sentidos populares do termo existe certa tendencia a aludir á cultura cando nos enfrontamos a algo que non podemos comprender doutro xeito; ou, como expresa Adam Kuper ao comentar o estalido de teorizacións culturais que se produciu na teoría da modernización do século XX: «Invocouse a cultura cando era preciso explicar por que as persoas se aferraban a obxectivos irracionais e a estratexias autodestrutivas [...]. A cultura erixiuse na alternativa á que acudir para explicar comportamentos aparentemente irracionais» (Kuper, 1999, p. 10). No entanto, non ten nada manifestamente irracional afirmar que un quere deixar de facer unha cousa, pero que non cre que poida ata que os demais non o fagan; e de tal dilema poderíanse fornecer abondosos exemplos tomados dun abano moi amplo de contextos culturais. No caso senegalés, non era especialmente necesario presentar a cultura como «recurso alternativo», nin facer complexas interpretacións culturais para darlles sentido a actos que, doutro xeito, resultarían incomprensibles: de feito, o comportamento en cuestión explicábase doadamente en termos interculturais e humanos.

A antropóloga Lila Abu-Lughod recomendou no seu momento realizar un estudo etnográfico dos detalles que revelan as semellanzas existentes entre a vida dunhas persoas e a doutras. «Os detalles –como expresa ela– indican que os demais viven do mesmo modo en que nós percibimos a nosa existencia: non

⁸ Esta é a suposición contida no informe de Gerry Mackie, que recorre ás explicacións da conduta humana –máis universalistas– provenientes da teoría do xogo. Poida que aquí eu estivese demasiado influída por el.

como robots programados con regras “culturais”, senón como persoas que pasan a vida agoniando para tomar unha decisión, equivocándose, tratando de pórse guapas, aturando traxedias e perdas persoais, gozando dos máis e atopando momentos de felicidade» (Abu-Lughod, 1991, p. 158). Recoñecer as semellanzas non significa desbotar a diferenza: o que para nós é unha traxedia, por exemplo, probablemente dependa das nosas normas culturais, igual que o que, na nosa experiencia, son momentos de felicidade. Mais unha das ironías do proxecto multicultural consiste en que el mesmo –no nome da igualdade e o respecto mutuo entre os pobos– nos leva a considerar pobos e culturas, sistematicamente, máis diferentes do que son. Deste xeito contribuíu a fomentar unhas formas de estereotipos culturais que agora nos están a axudar a avivecer un sentimento de oposición ao multiculturalismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABU-LUGHOD, L.: «Writing Against Culture», en R. G. FOX (ed.): *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, Novo México, School of American Research Press, 1991.
- APPIAH, K. A. e A. GUTMANN: *Color-Conscious: The Political Morality of Race*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996.
- BAUMANN, G.: *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- BAUMANN, G. e T. SUNIER (ed.): *Post-Migration Ethnicity: Cohesion, Commitments, Comparison*, Amsterdam, 1995.
- BRUBAKER, R.: «Ethnicity without groups», *European Journal of Sociology*, n.º 43 (2002).
- BRUBAKER, R. e F. COOPER: «Beyond “identity”», en *Theory and Society*, n.º 29 (2000).
- CANTLE, T.: *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team*, Londres, 2001.
- CARR, D.: *Female Genital Surgery: Findings from the Demographic and Health Surveys Program*, Calverton, MD: Macro International Inc, 1997.
- KASTORYANO, R.: *Negotiating Identities: States and Immigrants in France and Germany*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2002.
- KUPER, A.: *Culture: The Anthropologists' Account*, Cambridge, MA/Londres, Harvard University Press, 1999.
- KYMLICKA, W.: *Multicultural Citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- LEVY, J. T.: *The Multiculturalism of Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- MACKIE, G.: «Female Genital Cutting: The Beginning of the End», en B. SHELL-DUNCAN e Y. HERNLUND (ed.): *Female «Circumcision» in Africa: Culture, Controversy and Change*, Boulder/Londres, Lynne Rienner, 2000.
- NARAYAN, U.: *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Women*, Londres, Routledge, 1997.
- NARAYAN, U.: «Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism», *Hypatia*, 13, n.º 2 (1998).
- NARAYAN, U.: «Undoing the “Package Picture” of Cultures», *Signs*, 25, n.º 4 (2000).
- SHACHAR, A.: *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- SHAPIRO, I. e W. KYMLICKA (ed.): *Ethnicity and Group Rights NOMOS XXXIX*, Nova York/Londres, New York University Press, 1997.
- PHILLIPS, A.: «When Culture Means Gender: Issues of Cultural Defence in the English Court», *Modern Law Review*, n.º 66 (2003), p. 510-531.
- RENTELN, A.: *The Cultural Defense*, Nova York, 2004.
- TAYLOR, C.: *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, University, 1992.
- TOSTAN: *Breakthrough in Senegal: The Process that Ended Female Genital Cutting in 31 Villages*, USAID, 1999.

CIDADANÍA GLOBAL E DEREITO Á DIFERENZA: VERBO DE IDENTIDADES, FEMINISMO, GLOBALIZACIÓN E MULTICULTURALIDADE

Amelia Valcárcel
UNED

O que non é diferente non é ninguén. Hai «ninguéns» que deixan de selo volvéndose diferentes. O multiculturalismo quixo ser o modelo de desenvolvemento da democracia avanzada. Cada cultura ten dereito a sobrevivir e defenderse, ten dereito á súa diferenza. O asunto da diferenza é que hai unha, a feminina, que as percorre todas, de aí que nos resulte a algunhas tan sospeitosa. Hai identidades, hai identidades reactivas... En fin...

O asunto é con que letra se escribe esa cultura. Se o «K» de *Kultur* remite a culturas non étnicas, senón románticas, folcloristas, é tanto como dicir «recreadas». Se remite ao eido da Antropoloxía cultural, daquela estamos fronte á diversidade de «culturas», é dicir, grupos de adscrición non voluntaria, con compoñentes étnicos, previos á Modernidade. Para o primeiro caso, son válidos Herder e Heine; para o segundo, só temos a Lévi Strauss. Pero a confusión comeza cando, para defender trazos demasiado diverxentes –tanto que non se poden verdadeiramente comparar–, todo invoque unha palabra epicena, *multiculturalidade*.

Esta é unha palabra relativamente nova no vocabulario político español. Así e todo, leva algún tempo funcionando na filosofía política. O debate do multiculturalismo foi xa, desde hai case unha década, motivo ou título de máis dunha reunión ou congreso profesional, igual que, adianto, o seu antónimo, o universalismo¹. No caso español, o interese polo debate vén da man da propia estrutura autonómica do Estado. Bastantes comunidades autónomas asocian a súa lexitimidade ou a súa aspiración a un maior autogoberno, á existencia dun «feito diferencial» defendible; adoitan así aludir a un conxunto amplo e difuso de características singulares que van desde a lingua propia, tradición anterior de autogober-

¹ Moito máis, por suposto, e veremos logo o motivo, no exterior; pero tamén aquí. Basten dous exemplos españois: *El multiculturalismo a debate*, dirixido por Luis García San Miguel, Universidad de Alcalá de Henares, Llanes, 1996; ou *Los universalismos. Semana de Ética y Filosofía Política*, dirixido por Amelia Valcárcel e Gabriel Bello, Universidad de La Laguna, Santa Cruz de Tenerife, 1997. En ambos os dous casos, a multiculturalidade tiña como referente o sistema autonómico español. Este é un claro caso de uso excesivo.

no, usos peculiares de dereito consuetudinario, mitoloxía, folclore, tradicións, etc. Para defender ese conxunto da tentación xacobina que sempre se lle supón ao Goberno central, moitas comunidades botan man da defensa da multiculturalidade tal e como esta foi realizada sobre todo pola teoría política de Canadá e de Norteamérica nas dúas últimas décadas. Neses ámbitos, a multiculturalidade foi invocada de diversas maneiras para promover máis finos encaixes na concepción dunha democracia avanzada.

Quizais o canadense sexa o caso máis claro. Son coñecidas as tensións políticas entre as comunidades anglófona e francófona e as varias consultas xa efectuadas verbo da súa separación. Para propiciar unha dinámica particularista que, non obstante, admita a estrutura dun Estado único, ambas as dúas comunidades adoitan nomearse como «culturas». Pero o caso de Canadá é aínda máis interesante porque, a carón desta tensión por resolver, conviven alí tamén, e forman parte da súa «riqueza cultural», grupos de poboadores autóctonos, previos ás migracións europeas, que reclaman un estatuto diferenciado, así como comunidades posteriores de diversa orixe que manteñen a pretensión de conservar o seu acervo propio de tradicións. No primeiro caso, están, por exemplo, os pobos indíxenas, que se nomean a si mesmos como as «primeiras nacións», cherokees con huróns, pawnis, dakotas... que se negan, e con argumentos, a aceptar sen máis os procedementos dunha democracia representativa; no segundo, as comunidades hindús, asiáticas, hispanas, africanas, etc., que queren continuar cultivando os seus propios idiomas, herdanzas e modos de convivencia.

Con esas tres fronte tan distintas abertas, en 1988, Canadá estableceu unha Lei de multiculturalidade para preservar e realzar o carácter multicultural do país, coa pretensión de afrontar todos eses extremos. Cita a Lei as poboacións aborixes, as dúas linguas oficiais –francés e inglés–, así como as minorías doutra orixe; e declara que «é política do Goberno de Canadá recoñecer e promover o entendemento de que o multiculturalismo reflicte a diversidade racial e cultural da sociedade canadense e recoñece a liberdade de todos os seus membros para preservar, realzar e compartir os seus patrimonios culturais». Canadá, cómpre telo en conta, é un dos escasos países que aínda hoxe solicita emigrantes e que ten unhas prácticas de asilo máis abertas. Está positivamente empeñado en avalar a idea de que a diversidade é unha riqueza e quere pórllle freo a calquera brote racista.

Cito este caso porque é un dos primeiros en que o multiculturalismo pasa de ser un debate académico a converterse nunha regra de uso da comunidade política. O multiculturalismo, no sentido que lle dá a Lei de Canadá, procede do que eu chamo «o eloxio da diferenza»² e como tal se manifesta nos considerandos e proemio desta Lei³. Asume a concepción dunha democracia participativa en que «todos os individuos teñan asegurado igual trato e igual protección baixo a lei, respectando e valorando a súa diversidade». Refírese tamén ás comunidades como suxeitos e obxectos de protección.

Isto lévanos a outro asunto, outro aspecto, que tamén se atopa, ademais do previo debate filosófico do multiculturalismo, debaixo dese texto legal: o comunitarismo.

O COMUNITARISMO

De novo nos atopamos diante doutro debate en filosofía política, que xorde nos anos oitenta do século XX, e que tamén ten a pretensión de mellorar e afondar nunha democracia avanzada. O asunto consiste na vindicación da comunidade como suxeito moral e político dentro da estrutura estatal de Administración. É un asunto simple: se a principal canle de expresión da democracia é o voto libre e secreto dos individuos votantes, a democracia queda limitada a un procedemento para a toma de decisións; pero todos sabemos que unha democracia, e máis a democracia como ideal normativo, non se reduce a isto. Comporta tamén un conxunto de valores que o Estado democrático ten como fondo. Agora ben, o comunitarismo afirma fundamentalmente dúas cousas: que as comunidades que se integran no Estado son suxeitos morais e políticos que teñen que atopar vías de interlocución e participación no Estado e que o individualismo é un mal compañeiro moral. Pola primeira parte, é doado chegar á conclusión de que limitar a democracia a votar cada certo tempo é, sen dúbida, terxiversar o que a «democracia» significa en toda a súa extensión.

² En A. Valcárcel, *Ética para un mundo global*, Temas de Hoy, Madrid, 2002.

³ Que cita ademais como fundamento declaracións anteriores: a Convención Internacional para a Eliminación de todo tipo de Discriminación Racial e máis o Pacto Internacional de Dereitos Políticos e Cívís.

E, indo ao segundo argumento, a estrutura simple de participación que o voto supón é individual. En opinión dos comunitaristas, este feito, sumado a un concepto predominante dos dereitos como dereitos individuais, ratifica *de facto* unha das peores características do conxunto social e político actual, o individualismo.

O individualismo é o responsable, segundo os comunitaristas o entenden, do emotivismo moral e as súas funestas secuelas: sobreimpostación do interese propio e perda de sentido da acción moral humana⁴. Pola contra, e ao seu ver, os individuos non poden ser vistos como previos ás súas comunidades de orixe e adhesión, nas que as súas accións cobran sentido e son duradeiras. O individualismo é o principal disolvente do sentido de comunidade, que, así e todo, foi e continúa a ser o único piar capaz de marcarlles fins aos individuos en canto suxeitos morais. Para contar con xente que estea disposta a ser moral –o que implica necesariamente non poñer o interese propio por riba de todas as cousas–, esta xente tivo que ser levada a outra disposición, a obediente e altruísta, dentro do seu grupo de amparo e subxectivización, normalmente unha comunidade, xa sexa a familia, a aldea, a súa igrexa, o seu pobo, etc. Se temos aínda suxeitos capaces de seren morais é porque as comunidades os fabrican. Pero as comunidades pouco poden facer se non son recoñecidas nin axudadas nesta función imprescindible. Por iso non reclaman, sen máis, un dereito á diferenza fundado nunha especie de narcisismo, senón que esixen ser atendidas como as fontes privilexiadas, se non únicas, de sociabilidade moral. Ata o de agora, e quizais por mor dun universalismo mal entendido, as comunidades non se sentiron apoiadas polo Estado; ben ao contrario, foron vulneradas por el e pola súa capacidade uniformadora. Perfeccionar a democracia quere dicir, na linguaxe comunitarista, prestarlles voz, canles e recursos.

Vemos agora como se vinculan o comunitarismo e mais o multiculturalismo. A suposición é que a diferenza lle engade un suplemento de riqueza á convivencia estatal. Pero, para poder realizar ese benéfico labor, cada comunidade non debe ser obstaculizada polo propio Estado, que, con prácticas alleas a ela, a deslexitime, ou aínda peor, a disolva. Se o pobo hurón, por exemplo, elixiu

⁴ O máximo defensor deste punto de vista é McIntyre, na súa coñecida obra *After Virtue*, de 1981; véxase A. McIntyre, *Tres la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.

sempre os seus xefes por medio dun consello de anciáns que actúan inspirados por antigos ritos, non ten sentido que se lle impoña o sistema de listas e voto que utiliza un concello pequeno normal. Os huróns obedécenlles aos seus xefes porque ven neles unha marca sagrada que lles vén directamente do seu modo de ser seleccionados e que desaparecería se lles fose conferida a xefatura polo sistema democrático habitual. Así pois, por exemplo, se a existencia do pobo hurón supón unha riqueza á que a comunidade estatal canadense non quere nin debe renunciar, iso implica que deben ser eximidos dos procedementos democráticos habituais. Eles son distintos, desexan seguir sendo distintos e todos queremos que sexan distintos e o que son; xa que logo, deberán poder manter os sinais de identidade que os fan diferentes aínda que iso supoña modos comunitarios e políticos arcaicos ou pouco compatibles con certos dereitos individuais.

No caso da Lei de multiculturalidade de Canadá, os exemplos que quixo atender, aínda que disímiles, están claros. E con independencia de cal sexa a nosa opinión sobre o asunto, buscou un criterio abstracto, a «riqueza cultural» para enfocar a cuestión. Un caso bastante similar prodúcese noutro dos ámbitos do pensamento político onde multiculturalismo e comunitarismo tiveron unha gran presenza e desenvolvemento, os Estados Unidos. É certo que o debate académico non produciu aínda resultados políticos constatables, pero está en vías de facelo.

Non temos, neste caso, dúas comunidades fortes en certa tensión⁵. As poboacións indíxenas tampouco son tan fortes e variadas como os seus veciños do norte. Pero están as diversas comunidades europeas, africanas e asiáticas de orixe; moitas delas insisten, cada vez con máis forza, na relación directa co Estado. De feito, os chamados «líderes das comunidades» son persoas suficientemente significativas como para que sexan convocadas ou se lles dean a xulgar os programas electorais. Debemos, ademais, pensar que, no caso da democracia americana, este modo de actuar foi relativamente frecuente. Tocqueville, na súa temperá descrición do seu funcionamento, infórmanos do gran protagonismo

⁵ Como é o caso de anglófonos e francófonos, pero cómpre dicir que «aínda». A comunidade hispana, se o seu ritmo demográfico e de autoconciencia continúa, podería presentar axiña un escenario parecido ao de Canadá.

dos «grupos de interese»⁶ na vida política que contempla. Todos estes grupos buscaban e buscan interlocutores nas institucións públicas e introducir na axenda común os seus obxectivos. As comunidades son, sen dúbida ningunha, fortes grupos de interese. Agora ben, a novidade reside en que, nos Estados Unidos do século XIX, a meirande parte das comunidades que buscaban deste xeito os seus obxectivos eran as Igrexas e grupos similares. Pola súa propia natureza, tiñan que aliar os seus obxectivos coa idea de tolerancia relixiosa. Agora é outro asunto.

Os grupos comunitarios de interese supliron, posto que son grupos de encadramento que supoñen unha orixe común e unha vontade de conservar as súas diferenzas, a idea de tolerancia relixiosa pola de riqueza multicultural. Avanzaron un paso que consideran decisivo, o eloxio da diferenza, sobre as formulacións anteriores. E non é un eloxio da simple diferenza, senón moralmente motivado, o que presentan os principais pensadores comunitaristas, como McIntyre ou Sandel. Quer mediante a recuperación da ética aristotélica, quer por outros procedementos, a convicción de fondo é que a democracia e a pertenza teñen que facer axustes entre si. Moitos intúen que non son totalmente compatíbles. A dinámica entre particularismo e universalismo móstrase complexa.

MULTICULTURALIDADE, MIGRACIÓNS E COMUNIDADES

En Europa non descoñecemos tampouco esta dinámica, pero, desde logo, nin as nosas políticas nin os costumes asociativos chegaron aínda tan lonxe. América é,

⁶ «Los americanos de todas las edades, de todas las condiciones, de todas las mentalidades, se unen constantemente. No solamente tienen asociaciones comerciales e industriales, sino que también las tienen de mil otras especies: religiosas, morales, intelectuales, serias y fútiles, muy generales y muy particulares, inmensas y muy pequeñas. Los americanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, edificar albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a las antípodas [...], si se trata, en fin, de poner en evidencia una verdad o de desarrollar un sentimiento [...] se asocian [...]. He encontrado en América clases de asociaciones de las que confieso que ni siquiera tenía idea y frecuentemente he admirado el arte infinito con que los habitantes de los Estados Unidos conseguían fijar un objetivo común a los esfuerzos de un gran número de hombres y hacerles marchar hacia él libremente [...]. Así, el país más democrático de la tierra resulta ser entre todos aquel en que los hombres han perfeccionado más en nuestros días el arte de perseguir en común el objeto de sus deseos comunes y donde han aplicado esta nueva ciencia a mayor número de propósitos ¿ha sido esto el resultado de un accidente o será que existe, en efecto, una relación entre las asociaciones y la igualdad?»; cfr. Tocqueville: *La democracia en América*, Aguilar, 1989, t. II, p. 147.

na súa práctica totalidade, un continente formado por emigrantes. Foi colonizado en vagas e os que primeiro chegaban dificilmente podían xustificar diante dos máis recentes un primitivo e previo *ius solis*. Ese non parece ser o noso caso. Pero, deixando polo momento isto a un lado, o único previo daquela só podía consistir na forma xeral da convivencia política, cuxas regras e procedementos xerais tiñan que asumirse. O problema agora é que o comunitarismo, aliado coa multiculturalidade, pon en cuestión algún deses supostos de fondo.

O máis significativo é que, para a mellor existencia da comunidade, non só hai que desterrar os trazos do individualismo da súa cultura moral común, senón tamén os exercicios plenos dalgúns dereitos individuais. E adianto que isto atinxe sobre todo aos dereitos individuais das mulleres.

Falar en abstracto da comunidade compromete pouco coa forma efectiva en que unha comunidade se produce e reproduce e, ademais, borra as diferenzas «de xénero» que nela rexen. Unha comunidade non é só o intento de manter a memoria da orixe común e a vontade actual de diferenza; é, nos feitos, tamén e ante todo un conxunto de prácticas, entre as que son especialmente relevantes as de xénero. As mulleres son o «coma sempre» de todas as comunidades, real ou ficticio. Unha comunidade supón costumes, crenzas ás veces relixiosas, rituais, normas familiares, matrimoniais, de vestimenta, de uso de espazos, de tempos, tabús alimentarios, relacións dos grupos de idade e, en lugar principal, grupos de xénero.

En realidade, este enorme substrato normativo foi destacado cedo pola Filosofía. Primeiro foi Montesquieu, ao marcar a diferenza entre leis e costumes e ao opoñer as normas explícitas legais e relixiosas ás normas que cada sociedade tiña por máis seguras⁷. Pouco máis tarde, a principios do século XIX, Hegel, na *Fenomenoloxía*, deulle nome a esa monta previa normativa: «eticidade». Filóso-

⁷ Montesquieu, no *Espírito das leis*, considera que os costumes son previos ás leis e que a súa forma de enunciación é diferente. Pero tamén as leis penais, relixiosas e morais explícitas son distintas das normas que unha sociedade considera realmente vixentes. Por exemplo, nas sociedades monárquicas, onde prevalece a virtude do honor, dará igual que as leis do Estado ou a relixión prohiban o duelo: este realizarase porque todo home sabe que o seu honor depende de chegar a mantelo por este medio. Así, existirán sempre dúas morais: a que se ensina na educación formal, que se acata pero non se cumpre, e a que se aprende cando se sae do colexio, que resulta ser a que non admite violacións.

fos e comentaristas posteriores gabaron a perspicacia hegeliana ou usaron a súa distinción «moralidade/eticidade» para diversas finalidades. Pero poucos pensaron en algo evidente: que Hegel fai corresponder en directo a «eticidade» coa división sexual da normativa social.

Homes e mulleres non están separados por un mero dimorfismo natural espontáneo, biolóxico, diríamos utilizando un termo anacrónico no contexto hegeliano, pero que permite comprender o que Hegel afirma. Ser o un ou o outro, di, é unha realidade espiritual; e con iso quere afirmar que son conxuntos normativos os que separan a ambos os dous sexos. Os homes viven para o espazo público e as mulleres para o privado. Eles, para o Estado e elas, para a familia. Eles son, pola natureza do seu espazo simbólico, móbiles; e elas, polo mesmo motivo, inertes. Uns arriscan e outras conservan. Sen ter que recorrer a caracterizacións da «eticidade» tan abstractas como adoitan selo as hegelianas –a «eticidade» chega a ser definida como «o sabido e querido»–, podemos recoñecerla en todos os aspectos normativos, tan asumidos por todos que normalmente non precisan ser explícitos. Homes e mulleres visten de xeito diferente e teñen tamén regras distintas do vestir honesto. Exprésanse e han de expresarse de xeito diverso. Asumen disposicións corporais e posturas diferentes. Ningún grupo humano –ningunha comunidade, nos termos en que estamos a falar– viu con bos ollos un proceso de aglutinación e indiferenza destas normas basais. As relacións que manteñan os sexos e que cada comunidade considere óptimas poden variar; pero o que non varía é que a existencia da comunidade sempre implicou normativas diferentes en función do sexo⁸. Creo que convén seguir botando man de Hegel porque a súa análise é maxistral: os homes, di, son o diferenciado e as mulleres, o indiferenciado. Elas son un continuo e eles unha reunión de individuos. E lembro isto porque traelo ao caso permitirá saber algo sobre a que nos referimos cando falamos de individualismo.

O individualismo, ese azoute que os comunitaristas queren previr e combater, responsable de que se desfaga o tecido moral e social moderno, supónselles aos homes pola súa normativa e está prohibido completamente para as mulleres. Noutras palabras, que ninguén pode ser individuo se non é tamén un pouco

⁸ A obra definitiva en que esta verdade se expresa con máis exactitude e finura é *Masculino e feminino*, da antropóloga M. Mead, editada en 1949, o ano de publicación de *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir.

individualista, pero que o que ten por «eticidade» o deber de manter o homoxéneo non pode permitir para si de ningún modo ese luxo. O relativo individualismo dos uns asegura a capacidade do grupo de adaptarse a cambiantes circunstancias, readaptar a tradición e triunfar; garante a supervivencia do grupo en última instancia. Así e todo, sería nefasto nos que cargan co deber de manter a inercia.

Algúns dos máis significativos comunitaristas, McIntyre, por exemplo, fan táboa rasa de todos estes máis que importantes aspectos, pero ensinan as súas verdadeiras conviccións cando realizan o xuízo á Modernidade. Chamámoslle así ao gran período de innovación e cultura que comezou en Europa unha vez rematadas as Guerras de Relixión, coa Paz de Westfalia, en 1648. Case todo o repertorio das nosas ideas orixinouse co pensamento barroco e tomou carne durante a época seguinte, a Ilustración. Aí é onde McIntyre sinala o comezo da disolución do sentido moral e o ascenso rampante do individualismo. A súa solución é coñecida: como vivimos nun período de barbarie do que non somos conscientes, algúns poucos avisados deben reconstruír pequenas comunidades, non doutro xeito a como o fixo san Bieito cando o Imperio Romano desapareceu. A catástrofe iniciada pola Modernidade foi tan grave que non se decata dela case ninguén. Peor aínda, no canto de nos decatar, consideramos que son logros as máis evidentes marcas da disolución xeneralizada que vivimos. A linguaxe moral non funciona, a xente cre que ten dereitos individuais, pero os individuos están lanzados a unha loita cínica de todos contra todos. Terán estes xuízos xerais algo que ver coa disolución da «eticidade»?

O COIDADO E AS REGLAS

Capturemos outro fío argumental que vén aparentemente desde outras posicións. Na filosofía moral contemporánea e mesmo no feminismo tivo presenza desde os momentos en que se intensificaba o movemento comunitarista unha distinción ben coñecida: ética das normas e ética do coidado, os deberes abstractos contra os deberes concretos. Gilligan, nun best-seller internacional⁹, foi a

⁹ Gilligan: *In a different voice*, 1982; tamén pode consultarse a nova edición de 1993, cun amplo prefacio, en Harvard U. P., Mass. e London.

autora que o consagrou. A orixe estaba nun estudo previo doutro autor, Kohlberg. Este atopou diferenzas significativas entre a forma en que homes e mulleres parecían abordar os mandatos morais. Eles adoitaban fixarse na noción de dereitos individuais e nos criterios universais de xustiza, eran quen de buscar estes criterios mesmo saíndose para iso do corrente nos seus grupos de encadramento; elas non adoitaban pensar neses termos, senón que máis ben estaban situadas nun marco emocional caracterizado por «un forte sentido de ser responsables do mundo», pero, subliño, do mundo próximo: unha mesma, a familia, a xente coñecida..., e tiñan dificultades para traducir as abstraccións morais a deberes concretos¹⁰. Kohlberg tirou de todo isto a ridícula idea de que as mulleres nunca alcanzaban un desenvolvemento moral completo; e este foi o detonante da obra de Gilligan, que, por outra banda, traballara con el.

Ela, pola contra, sostivo a existencia dunha ética diferencial entre mulleres e homes; o nome que veu recibindo tal ética é «ética do coidado». Gilligan argumenta que o que Kohlberg supón estadios de desenvolvemento moral humano son só os trazos da moral masculina, marcada polas abstraccións, mentres que as mulleres terían un sentido acusado da proximidade moral. Ao ser ambos os dous psicólogos e ao operar desde a súa disciplina, onde tan difícil parece facer entrar o sentido histórico e algúns dos datos da Antropoloxía, os dous supoñen que as súas caracterizacións son, sen máis, intemporais, sen radicación territorial e verdadeiras «en calquera dos mundos posibles». Pero, considerada a súa polémica desde outro ángulo, o certo é que as súas caracterizacións casan perfectamente co esperable se os trazos da individualidade se toleran ou non en función do xénero.

Hegel, tamén na *Fenomenoloxía*, non só sinalaba esta escisión no seo da «eticidade», senón que supoñía a existencia moi posterior dun novo modo moral que dependería do proceso xeral de autoconciencia humana, a *Moralität*, á que propiamente chamaba «moral». A súa formación sería tan tardía como a época ilustrada, aínda que tería formas e precedentes nas escolas helenísticas, a relixión cristiá antiga e a Reforma. En verdade e daquela asimilaba o seu achado á formulación do imperativo categórico kantiano: unha moral, asemade individual e universalista, que abolía a tradición e as relixións como fontes normativas primarias.

¹⁰ L. Kohlberg: *The Philosophy of moral development*, Harper and Row, San Francisco, 1981.

Esa moral, decidiu Hegel máis tarde¹¹, era «abstracta». E en verdade que se parece bastante á que Gilligan chama «moral masculina». Isto é así porque Kohlberg se inspira directamente nun kantiano, Habermas, cando deseña os seus «estadios» do desenvolvemento moral. Pero o que ela mantén que é unha moral diferente, feminina, «do coidado», é toda a ampla serie de deberes non argumentados asociados ademais con fortes sentimentos de responsabilidade e culpa que caracterizan as morais previas á liberdade de conciencia. Sosteo, xa que logo, que non se está a falar dunha «moral feminina», senón da moral que ten que manter todo aquel que é dependente, sexa muller, servente, escravo, vasalo ou inferior. Concluír que tal conglomerado se ten por natureza paréceme simplemente unha monstruosidade carente de sentido social e histórico.

Recuperando o tema das comunidades, afirmei que en todas elas o estatuto diferencial de homes e mulleres se mantén; sempre hai unha «eticidade» que norma, sobre todo, ao colectivo feminino, chámese coidado, decencia, abnegación ou por nomes aínda máis sonoros. E que calquera comunidade, aínda que é vixiante do excesivo individualismo dos seus membros, se fixa especialmente en que sexan as mulleres as que non se desmanden. Isto é tan coñecido que non precisa exemplos e explica que as mulleres se sintan «hipernormadas», non só pola existencia dunha dobre moral, senón por ter que cumprir co dobre ou o triplo de deberes.

Evidentemente, mesmo as sociedades máis individualistas manteñen certa taxa, bastante alta, de «eticidade». E recoñecémola todos cando se producen o que chamarei «situacións de contraste». Por individualista que sexa a sociedade en que vivimos, cando unha persoa maior cae enferma, nunca se busca coa mirada os seus fillos homes, senón as fillas, irmás ou mesmo as noras. Igualmente, non son buscadas elas se do que se trata é de exercer presión ou violencia sobre estráños. Os roles, por así dicilo, seguen asignados. E existen, ademais, regresos significativos e queridos a esa «eticidade» do grupo en datas sinaladas: os ritos de paso, por exemplo, ou certas festividades, adoitan volver separar os espazos entre os homes e as mulleres, mesmo nos grupos cuxos membros son marcadamente individualistas por inoculación social.

¹¹ En *Filosofía do Dereito*, catorce anos posterior á *Fenomenoloxía*.

Seguimos, e sabémolo, a ter regras diferentes; algunhas estamos dispostas a asumilas, cando menos de xeito esporádico, aínda que significativo, pero tamén é certo que nos desfixemos dun gran conglomerado anterior delas. E, neste tran-so, ou medio camiño, están tanto o comunitarismo como a multiculturalidade.

A VELLA EUROPA

A vella Europa non é, en principio, un lugar que careza dun *ius solis* previo e que tivese que pactar principios reguladores universais con comunidades celosas da súa propia identidade. Como moito, e só nalgúns Estados, comunidades que se declaran previas á propia existencia do Estado-nación loitaron por un certo grao de autonomía política. Pero, e non precisamente de xeito pacífico, na súa meirande parte, os Estados da vella Europa libráronse das súas propias comunidades distintas ou disidentes por medio de asimilacións forzosas, expulsións e, mesmo, por xenocidio. Europa, agás a súa pluralidade de linguas e os seus Estados independentes, é relativamente homoxénea, tanto étnica como relixiosamente.

A importación do «debate da multiculturalidade» afectoulles, sobre todo, aos defensores das tendencias máis progresistas do pensamento político europeo, por unha banda, para dotar de lexitimidade as escasas autonomías e, por outra banda, para completar a idea primitiva de tolerancia relixiosa cunha tolerancia cultural que se enfoca cara aos, aínda, pequenos grupos de emigrantes. Algunhas nacións europeas foran, nun pasado non tan afastado, imperios. Os procesos de descolonización levaron cara ás antigas metrópoles vagas de emigración que dependen, para a súa homoxeneidade coa poboación metropolitana, do tipo colonial predominante no século colonizador. Así, a colonización española, que foi territorial e mais relixiosa, como a máis temperá delas e igual ca no caso de Portugal, recibe principalmente un refluxo inmigrante que é homoxéneo, cultural e relixiosamente, coa poboación peninsular, aínda que non exista uniformidade racial.

Os casos de Gran Bretaña e mais de Holanda son distintos: como a súa colonización fora sobre todo comercial, ou como moito administrativa, o refluxo contén diferenzas relixiosas e culturais notables. E este é tamén o caso de Francia, cuxo protectorado sobre o Magreb dá agora como resultado a presenza dun número considerable de inmigrantes musulmáns. Os grupos asiáticos son

numericamente e polo de agora pouco significativos. E a este reflujo cómpre engadir, nos últimos tempos, a inmigración ilegal africana e outra bastante forte dos antigos Países do Leste. Así e todo, mesmo contando todos estes grupos, Europa dista bastante de ser un mosaico cultural. Pero é probable que estea abocada a selo.

A combinación dos elementos atractivos que a nosa sociedade rica produce nas zonas deprimidas de África e mais de América coa baixísima taxa de fecundidade do noso continente levaría a calquera leigo a albiscar o horizonte a medio prazo: o que agora se presenta como reflujo dos imperios coloniais, estenderase cada vez máis e dará como resultado unha sociedade europea tan diversa como poida selo a estadounidense. De aí que o pensamento progresista, sempre máis ocupado polas cuestións de horizonte que o conservador, se afane en incorporar os termos do debate multicultural e en realizar con eles os debidos axustes. Pero non podemos agardar que encaixen por si mesmos.

As demandas duns e mais dos outros, por xustas que sexan, non son asintóticas, senón que existen aquí e agora. A tolerancia non é panacea ningunha e presenta bastantes problemas prácticos. Desde logo, a unha forte póla do progresismo, o feminismo, xa se lle están a presentar. E pensemos que o feminismo, aínda que segue a ter o seu núcleo principal de emerxencia e proposta no progresismo, é, dalgún xeito, un trazo xeral e común do mundo en que vivimos. A democracia incorporouno e os individuos, mal que ben, asúmeno. Cando menos ata certo punto¹².

UNIVERSALISMO E FEMINISMO

O feminismo é un universalismo de raíz ilustrada que dirimiu sempre a súa axenda política coa axuda das declaracións universais. O que nace como unha polémica sobre a igualdade dos dous sexos, remitida exclusivamente á súa igual capacidade e dignidade, transfórmase nunha loita polos dereitos individuais e

¹² Ata este caso, notable, de que un home ou muller de escasas conviccións feministas, no noso modo de vida occidental, case con seguridade, as ten máis asumidas ca calquera home ou muller dos mundos que nos preceden ou que nos son contemporáneos, por avanzados que puidesen ser nas súas opinións individuais.

políticos, cando estes son enunciados por primeira vez. Funcionou por unha lóxica dedutiva irrefutable, pero as súas conquistas non se deben precisamente á forza interior da lóxica dedutiva, senón á súa sistemática posta en exercicio por medio de grupos de interese que tiveron que facerlle fronte a un grave rexeitamento moral e social.

En resumo, que temo que no campo político, e por moito que Franklin introducise esa expresión na Declaración de Independencia, non hai case nada autoevidente. Evidencia é como se lles chama ás innovacións políticas cando acadaron o consenso e mais a forza suficientes. Pero, pola propia natureza das innovacións que formula, o feminismo ten o seu niño de acollida máis asentado dentro das tradicións progresistas e é aí onde recentemente tamén o multiculturalismo busca o seu lugar.

O feminismo é, por suposto e pola súa raíz ilustrada, un universalismo e un adherente á idea de dereitos individuais. Por esta razón, resulta disolvente para a «eticidade» e, máis aínda, contribuíu como o que máis a disolvela. Veu marcando unha axenda nos últimos tres séculos que, a medida que se foi cumprindo, foi sacando as mulleres da «eticidade» e converteu en opresión política o que era admitido sen máis problemas anteriormente como bos costumes. Isto aconteceu no plano práctico, pero non quero ocultar que no substrato teórico do feminismo e nas argumentacións que usa e houbo de usar para desmontar tramos completos de prácticas e valores, o feminismo serviuse de fontes moi próximas ás do multiculturalismo. Refírome ao relativismo cultural. É un precedente do multiculturalismo que se presenta, esta vez no panorama europeo, a mediados do século XX. E en parte debido ao propio desenvolvemento da Antropoloxía como discurso experto.

A idea de que todas as sociedades, incluídas aquelas que acadaron un alto desenvolvemento institucional e as que non pasaron de ser pequenos grupos tribais, son máis ou menos equivalentes é o núcleo do relativismo. Pero o relativismo, con independencia dese exaxerado aserto, foille extremadamente útil ao feminismo. O relativismo permite, xustamente, relativizar. E cando unha situación forte como o era a feminina coa «eticidade» en todo o seu esplendor se presenta como absoluta, sen contraexemplos e inmune ás argumentacións, o relativismo e o seu compañeiro o comparativismo son e foron unha excelente axuda. Contra a idea de que as características que unha cultura lle atribúe ao

feminino son «naturais», basta con invocar outra que as sitúe de diferente maneira, e os exemplos abundan. E non menos servizo lle fixo ao feminismo a Antropoloxía cultural, de seu fundada sempre nun certo relativismo, cando desmontou o concepto de « cousas que son como son por natureza »¹³. De feito, unha das ferramentas conceptuais que o feminismo utiliza acotío, mesmo con exceso, o concepto de «xénero», ten tamén esta orixe próxima. Digamos que, nestes casos, o relativismo presentou a súa face máis amable, pero desde logo posúe outra bastante peor: cando se extrema –se todo vale igual–, calquera principio moral ou político queda abolido.

Normalmente, o feminismo usou o rostro amable do relativismo, pero o multiculturalismo pode e adoita usar o outro. Cada cousa é –simplemente un trazo de cultura– defendible no seu contexto, de modo que tanto ten que en Occidente as mulleres elixan as súas parellas sen coercións familiares, como que noutras culturas se vendan as esposas. Por exemplo, e visto iso, o feminismo adoitou usar con cautela o relativismo e normalmente non o levou ao extremo.

Pero aí onde o debate da multiculturalidade acadou un maior desenvolvemento, nos Estados Unidos e en Canadá, tamén se asiste á inclusión da teoría feminista dentro dos «estudos culturais» ou os «estudos de xénero». Todos eles están marcados, en efecto, pola marca de certo relativismo cultural.

E, en verdade, atoparemos que esa proximidade produce certos discursos académicos de «feminismo multicultural» cando menos complicados de asumir, que tamén teñen as súas respostas dentro da súa propia área cultural, todo hai que dicilo. Autoras como Young ou Ferguson coquetean co multiculturalismo e o feminismo diferencialista e outras como Okin ou Ben Aviv manteñen posicións máis mornas ou universalistas. De todos os xeitos, o resultado é, polo de agora, variable. De aí que outros autores, por exemplo Bloom, identifiquen sen máis os obxectivos do feminismo e o multiculturalismo e os fagan, en compañía doutros, responsables da decadencia cultural, moral e política de Occidente¹⁴.

¹³ Por exemplo, os espléndidos traballos de M. Douglas, *Símbolos naturais, Pureza e perigo* ou *Como pensan as institucións*.

¹⁴ Bloom: *El canon occidental*, Anagrama, Barcelona, 1994, especialmente, p. 525 e ss. Bloom fala dunha «escola do resentimento» da que fai formar parte ao feminismo.

Como xa dixeran, do feito de que todas as vindicacións do progresismo se autoconciban como asintóticas, é dicir, capaces de ser postas todas vixentes aseme no horizonte utópico, non se deduce que esas vindicacións sexan realmente compatibles entre si. No horizonte utópico, cada progresista desexa que se chegue a instaurar unha sociedade igualitaria, participativa, pacífica, ecolóxica, libre e planificada; pero no aquí e o agora, e xa escribiu Hegel que sempre hai un aquí e un agora, moitas destas demandas ou son incompatibles entre si ou necesitan severos axustes. A demanda de respectar a diferenza cultural, por exemplo, pode levar a aceptar a violación de demasiados dereitos individuais duramente conseguidos nos dous últimos séculos. Son, sobre todo, os dereitos individuais das mulleres aqueles cuxo estatuto é máis vacilante. E dos primeiros, elementais e inalienables, non dos derivados. O dereito á liberdade pode ser interrompido por varias prácticas matrimoniais ou paternais dalgúns grupos. O dereito á integridade física pasa polos mesmos avatares. E outro tanto acontece con dereitos máis recentes, pero non menos importantes, como a saúde, a educación, a libre circulación, etc. –o estraño caso do dereito á imaxe.

Cando o feminismo afirmou que, malia que na Declaración do 48 se fai expresa mención de abolir toda forma de discriminación en función do sexo, as mulleres aínda non teñen recoñecida a plenitude dos seus dereitos individuais, non se equivoca en absoluto. Próbano todas as cifras coñecidas. E non é preciso nin sequera saírse das sociedades occidentais, que son, na actualidade, aquelas onde a condición das mulleres experimentou melloras máis sensibles. Coa familia como principal mecanismo de encadramento das mulleres, sometidas a unha «eticidade» diferencial en honor da decencia do grupo, aceptando e reproducindo prácticas de minoración e exclusión e todo avalado polas instancias relixiosas e, en bastantes ocasións, políticas, a meirande parte das mulleres do planeta simplemente non adquiriron aínda o estatuto de individuos de pleno dereito.

ÉTICA E ESTÉTICA

Os signos, e especialmente os relacionados coa forma de vestir, poida que no momento presente e nas sociedades occidentais non estean demasiado cargados, pero si o estiveron no pasado máis recente. O vestido foi xerárquico e xenérico.

Aínda eu tiven a oportunidade, se se pode falar diso nestes termos, de escoitar nos anos setenta un sermón dominical en que se glosou a apropiación dos pantalóns para a indumentaria feminina –que nós estabamos a realizar–, acudindo ao versículo da *Biblia* que reza: «Non se vista o home con roupas de muller, nin a muller con roupas de home, porque isto é unha abominación aos ollos de Deus». E iso lévame ao punto do motivo daquelas modas.

Desde os felices vinte do pasado século, a vestimenta feminina sufriu transformacións asombrosas. Estas non só se corresponden cun novo estatuto, dábanse ao mesmo tempo, senón que mantereí que o facían explícito sobre todo para aquelas que seguían as modas sen necesidade de seguir as ideas que lles estaban a dar alento. Quero dicir que, ao lado dunha rebelión ética sempre se produce unha rebelión estética e que a súa orde non é mecánica. Nos anos vinte, xunto á tendencia á androxinia, moi pouco seguida, o vestido diferencial mantivo a súa vixencia, pero o feminino comezou a expresarse como «libre». Moitas mulleres, que non expresaran a súa adhesión ao dereito ao sufraxio, comezaron daquela a inocular as súas novas posicións por medio da aceptación calorosa do novo vestido. E non esquezamos que a moda é un fenómeno masivamente igualador. E, por se algo faltase, tampouco cabe esquecer que, para moita xente que por posición social non está nunca na órbita dos grupos innovadores, a rebelión estética é a súa maneira inconsciente de sumarse a unhas causas que descoñecen ou mesmo poderían rexeitar. Se, por exemplo, estudamos a historia e progresión das vindicacións feministas nos últimos anos do franquismo, podemos fixarnos nos grupos axitadores, a súa cantidade, a súa posición xeográfica e política, os seus membros, os seus nomes ou as súas coberturas legais. Pero, se queremos saber a verdadeira capacidade de penetración do novo transvasamento de ideas, non nos queda máis remedio que acudir aos números masivos expresados pola moda. Bastantes mulleres daquelas décadas non serán quen de describir a situación legal e moral existente e tampouco lembrarán que se opuxeron frontalmente a ela, pero gardarán memoria da súa propia *Bildung* na historia persoal das súas leves rebelións estéticas e afirmarán que foron valentes cando puxeron pantalóns, fumaron en público, abandonaron os cardados ou deixaron de levar medias, igual que as mulleres despois da Primeira Guerra facían alarde de cortar o pelo, ir de manga curta, evitar o xustillo ou usar zapato baixo. «Eu sempre fun moi rompedora», adoitan dicir.

É moi distinto portar un signo ética ou esteticamente. Un signo pórtase esteticamente cando a súa anterior carga ética está desactivada. Explicarei un pouco a afirmación anterior de que o vestido foi xerárquico e xenérico. En todas as culturas humanas, os homes e as mulleres non se deixan de distinguir, nin sequera o fan na nosa sociedade indiferenciada. E, ás veces, en ocasións especiais, o vestido xerárquico e xenérico reaparece. A obriga de «vestirse» para certas ocasións relevantes, quere dicir vestirse adecuadamente, segundo o rango e o sexo de cada quen. Normalmente, as noivas non casan de pantalóns. E tamén, polo común, os homes non se visten con prendas femininas. O estándar usado sempre é o superior, o do home. Os homes non se feminizaron, senón que as mulleres adquiriron o dereito a levar, sen esforzos morais, prendas antes masculinas: *blazers*, americanas, pantalóns, calzado, sombreiros, gravatas, etc. Nas ocasións especiais, o vestido xenérico regresa: cada sexo volve ao rego nos traxes de gala ou cando viste os antigos traxes étnicos en datas sinaladas.

As mulleres de Occidente, e as demais en grandes números, están a abandonar tanto a obriga de endogamia do grupo como o cultivo da *Sittlichkeit*. Cando o fan, as «culturas» vólvense fráxiles, pero a *Kultur* non perde nada, senón que se engrosa.

BREVE APUNTAMENTO FINAL QUE NON PRETENDE CONCLUÍR

Kimlycka, que, como é canadense, ten varios problemas coas identidades, bosquexou ultimamente unha distinción que anotarei. É complicado ser defensor das culturas plurais e mutuamente tolerantes nunha sociedade complexa. En Canadá, por exemplo, toparon coa *sharia*. Como todo grupo debe ter dereito ao respecto e a realizar as súas propias prácticas, ¿como negarse a que os musulmáns canadenses apliquen a *sharia* nos seus asuntos, por así dicilo, internos? A primeira reacción, firme, foi do feminismo, incluído o musulmán: porque non ten razón de ser nunha sociedade aberta e libre, unha sociedade de individuos. Dado que o noso autor leva anos predicando a tolerancia multicultural, esa posición non semellou bastarlle. Suxire, para non verse noutras similares, que existen dous tipos de identidades, as estatais e mais as étnicas. E que calquera que recala nunha sociedade estatal diferente da súa de orixe é

como se «firmase un pacto non explícito» de pregarse á identidade estatal en que vive.

Deste xeito, poderían salvarse as *First Nations*, pero non as emigrantes, que son as que máis problemas normativos presentan. A solución semella un tanto artificiosa, pero, no que poida axudar, aí queda. Pola miña parte, prefiro seguir afirmando que existen identidades premodernas e identidades plenamente modernas e que unhas e as outras non teñen regra común pola que ser xulgadas. En fin, que o multiculturalismo é artillaría conceptual demasiado pesada como para usar alegremente nestes tempos migratorios e globais.

A ARTICULACIÓN E OS LÍMITES DA METÁFORA

Ernesto Laclau

Universidade de Essex (Reino Unido)

Gérard Genette, nun famoso ensaio (1972, p. 41-63), trata a cuestión da interdependencia da metáfora e a metonimia na estruturación da narrativa de Proust. Seguindo os vieiros abertos polos traballos de Stephen Ullman (1957), Genette amosa que, ademais dese papel central que tradicionalmente se lle atribuíra á metáfora na obra de Proust, existen outros movementos semánticos de natureza tipicamente metonímica cuxa presenza é, con todo, necesaria para que a metáfora acadе efectos figurativos. Unha hipálaxe como *sécheresse brune des cheveux* –no canto de *sécheresse des cheveux bruns*– constituiría un exemplo representativo deses desprazamentos metonímicos. Porén, Genette insiste xa desde o principio en que non se trata dunha mera cuestión de recoñecer a coexistencia da metáfora e a metonimia no texto proustiano, senón de amosar que estas se necesitan mutuamente; que, sen que unha se vaia fundindo coa outra, ningunha das dúas podería desempeñar a función concreta que se espera delas na constitución dunha economía narrativa. Para empregar as súas palabras, «lonxe de seren antagonistas e incompatibles, a metáfora e a metonimia apóianse mutuamente e penetran unha na outra; e concederlle á segunda o lugar que merece non deberá consistir en elaborar coas metonimias unha listaxe paralela oposta á das metáforas, senón en presentar as relacións de “coexistencia” que se dan dentro desa mesma relación de analoxía: o papel da metonimia na metáfora» (1972, p. 42).

Genette ofrece varios exemplos desta conexión cruzada e, así, refírese aos numerosos casos en que «campanario» (*clocher*) garda unha relación metafórica con «espiga» (*épis*) ou con «peixe», en función da contorna da igrexa: rural no primeiro caso e marítima no segundo. Isto significa que a relación espacial de contigüidade é fonte de efectos de analoxía metafórica. «Espiga-campanario» (ou *église-meule*) no medio dos campos, «peixe-campanario» xunta o mar, «púrpura-campanario» sobre os viñedos, «*brioche*-campanario» á hora dos doces, «cabezal-campanario» á noiteña: fica claro que en Proust existe un patrón estilístico recorrente, case estereotipado, que poderíamos denominar «camaleón-cam-

panario» (*clocher-caméleo*). Deste xeito, prodúcese certa semellanza por contaxio; a metáfora atopa o seu punto de apoio nunha metonimia. Citando a Jean Ricardou, Genette enuncia o principio «qui se ressemble s'assemble (et réciproquement)» (1972, p. 45).

Ofrécense moitos máis exemplos desta solidariedade esencial entre contigüidade e analoxía: a que se dá entre os pratos autóctonos e o *vin de pays*; entre os cadros e o seu marco xeográfico; entre o desexo polas campesiñas e o seu medio rural; entre parentes; entre imaxes que se suceden en metáforas diexéticas; entre paisaxes e o seu reflexo nas portas de cristal dun andel, etc. En todos estes casos vemos que, sen a mutua implicación entre metáfora e metonimia, sería imposible garantir a unidade do espazo discursivo. O mesmo Proust non era consciente máis que a medias desta implicación mutua, e tendía a darlle prioridade ao lado metafórico. Como afirma Genette:

A indestrutible solidariedade da escritura, á procura de cuxa fórmula máxica parece andar Proust [«só a metáfora é capaz de conferirlle ao estilo unha especie de *eternidade*», dirá no seu artigo sobre Flaubert], non pode derivarse unicamente do vínculo horizontal definido pola traxectoria metonímica; mais tampouco se entende como se ía derivar unicamente do vínculo vertical da relación metafórica. Só ao se cruzaren os dous se pode subtraer o obxecto da descrición e a descrición mesma das «continxencias temporais», é dicir, de toda continxencia; só ao se cruzaren mutuamente unha rede metonímica e unha cadea metafórica fica garantida a coherencia, a necesaria cohesión dun *texto* (1972, p. 60).

Vexamos como se produce este cruzamento. De vital importancia nel é a estrutura da «memoria involuntaria»: parece ser que no mecanismo da reminiscencia temos o caso dunha metáfora pura, despoxada de toda contaminación metonímica —o sabor da madalena, a posición do pé no pavimento irregular, etc. Mais o carácter temporal desa memoria analóxica vese inmediatamente desbordado. Como amosa Genette, só de xeito retroactivo descobre a análise que a reminiscencia parte dunha analoxía que se illa como «causa». De feito, a experiencia real comeza non coa apreensión dunha identidade de sensacións, senón dun sentimento de «pracer», de «alegría», que aparece sen que haxa noción da súa causa (1972, p. 56). Malia os exemplos contidos en *Swann* e *Le Temps retrouvé* diferiren no seu desenvolvemento, o esencial é, en ambos os casos, que a

cadea de reminiscencias vai, de xeito metonímico, moi para alén da analoxía orixinal –así, en *Swann* a cunca leva á reminiscencia do cuarto, do cuarto á casa, logo á aldea e de aí á rexión enteira.

Neste punto, o fundamental é notar que esta primeira explosión [o detonador da analoxía] sempre vai acompañado tamén, e necesariamente, por unha especie de reacción en cadea que se produce non por analoxía, senón por contigüidade, e que constitúe, precisamente, o momento mesmo en que o contaxio metonímico [ou, para usarmos o termo de Proust, a *irradiación*] substitúe a evocación metafórica (1972, p. 56).

Para Genette, é este cruzamento entre metáfora e metonimia o que garante a existencia da narración. Se non tivésemos máis que a dimensión metafórica, *À la recherche du temps perdu* non sería unha novela, senón unha sucesión de momentos líricos carentes de encadeamento temporal. Por isto, Genette conclúe:

Sen metáfora, Proust vén dicindo que non existen verdadeiros recordos; nós engadímoslle, a el e a todos, que, sen metonimia, non hai encadeamento de recordos, non hai *historia*, non hai novela. Pois é a metáfora a que recupera o Tempo perdido, mais é a metonimia a que o reanima, a que o volve pór en movemento: a que o devolve ao seu ser e á súa auténtica «esencia», que é a súa propia evasión e a súa propia Busca. Daquela, aquí, só aquí, mediante a metáfora mais *dentro* da metonimia, é onde comeza a Narración (*Récit*) (1972, p. 63).

Quero facer algúns comentarios antes de que nos despedidamos de Genette. Este autor esclareceu moi ben a relación de implicación mutua entre a metáfora e a metonimia, que por si crea a unidade do texto. Esa implicación mutua ten, xa que logo, efectos *totalizadores*; Genette cita, por exemplo, a seguinte pasaxe de Proust: «Je me jetais sur mon lit; et, comme si j'avais été sur la chouchette d'un de ces bateaux que je voyais assez près de moi et que la nuit on s'étonnerait de voir se déplacer lentement dans l'obscurité, comme des cygnes assombris et silencieux mais qui ne dorment pas, j'étais entouré de tous côtés des images de la mer» (I, p. 804).

E comenta Genette: «Advírtese aquí a concorrencia explícita da relación metafórica (*comme si*) e a da metonímica (*près de moi*); e a segunda metáfora

tamén é metonímica en si mesma, enxertada na primeira (*navires = cygnes*)» (1972, p. 55).

No entanto, a cuestión que aínda hai que mencionar é a que se refire ao tipo de unidade que se logra constituír mediante a articulación entre metáfora e metonimia. De recoñecermos –como coido que debemos facer– que esa unidade é fundamental para que un texto teña coherencia, existen varias posibilidades sobre como concibir a interacción que se produce entre estas dúas dimensións. Genette non suxire en absoluto que tal interacción teña que entenderse como o axuste das pezas do mecanismo de reloxaaría, e os propios termos que emprega (*recoupement, croisée*) indican que ten en mente algo considerablemente máis complexo. Porén, non avanza moito á hora de determinar a natureza concreta dese *recoupement*, principalmente, coido eu, porque o seu maior interese radica en amosar a presenza de ambos os tropos no texto proustiano. Ao tratar a distinción que fai Jakobson entre a metonimia como dimensión prosaica do discurso e a metáfora como a poética, afirma que: «habería que considerar a escrita proustiana como o intento máis extremo de acadar este estadio mixto, asumindo e activando por completo os dous eixes da linguaxe, que resultaría irrisorio denominar “poema en prosa” ou “prosa poética” e que constitúen, de xeito absoluto e no sentido íntegro do termo, o Texto» (1972, p. 61).

Para as cuestións que imos debater neste ensaio resulta fundamental determinar con precisión a lóxica con que se articulan os eixes dese «estadio mixto».

* * * * *

Genette é claramente consciente de que o seu uso das categorías «metáfora» e «metonimia» é algo idiosincrático, posto que vai alén do que a retórica canónica adscribiría a estas categorías. Por exemplo, existe en Proust unha marcada preferencia polas «metáforas continuadas» (*métaphores suivies*): «Son moi escasas na súa obra esas aproximacións fulgurantes suxeridas por unha soa palabra, as únicas para as que a retórica clásica reservou o nome de metáfora» (1972, p. 55). En moitos casos, as comparacións por analoxía danse de xeito continuo e ocupan varias páxinas do texto. Porén, tamén podería parecer abusivo chamarlle metonimia a unha contigüidade de lembranzas que non implican relación de substitución ningunha; mais, como subliña Genette:

[...] é a natureza da relación semántica o que está en xogo, e non a forma da figura [...]. O mesmo Proust ofreceu un exemplo deste abuso chamándolle metáfora a unha figura que, na súa obra, adoita ser unha comparación explícita na que non hai substitución, de maneira que os efectos de contaxio aos cales nos referimos antes veñen equivalendo, no eixe de contigüidade, ao que son as metáforas proustianas no eixe da analoxía. E son, con relación á metonimia *stricto sensu*, o que constitúen as metáforas proustianas con respecto ás metáforas clásicas [...]. Moi axiña, o sinal-sensación tórnase en Proust unha especie de *equivalente* do contexto ao cal vai asociada, igual que a *petite phrase* de Vineteuil se volveu, para Swann e Odette, «como a aria nacional do seu amor»: isto é, o emblema deste (1972, p. 58).

Esta pasaxe resulta fundamental. Por unha banda, Genette fala dun uso «abusivo» das categorías retóricas; mais, pola outra, describe tal abuso como unha transgresión que supón pasar da *forma* da figura a unha relación *semántica* que, malia estar implícita nesa forma, excede claramente tales límites formais. Ante isto, xorden as seguintes preguntas:

- 1) Se as relacións semánticas subxacentes baixo a metáfora e a metonimia transcenden a súa forma retórica, non están esas relacións ancoradas na significación como tal, alén dos límites retóricos clásicos?, ou ben non podería entenderse a significación como unha retórica xeneralizada, é dicir, que a «retoricidade» se podería considerar non como abuso senón como constituínte –no sentido transcendental– da significación?
- 2) Nese caso, abonda con entender ese «alén» da forma retórica como algo meramente «semántico», o cal necesariamente o adscribiría ao nivel do significado? Non suporía a relación significante-significado unha dialéctica que nos leva, alén da semántica, ata unha materialidade do significante que inscribe os desprazamentos retóricos na estrutura mesma do signo? Pensemos nas «pontes verbais» de Freud.
- 3) Por que eses desprazamentos son retóricos por natureza?; noutras palabras, por que están dominados pola oposición básica entre metáfora e metonimia?
- 4) Como entender esa oposición? Implica unha relación de complementariedade ou, máis ben, unha limitación mutua dos seus efectos, de xeito que a metonimia establece os límites da metáfora e viceversa?

Un xeito de abordarmos estas preguntas sería dirixir a nosa atención a un achegamento teórico que, de maneira explícita, tenta vincular as categorías retóricas coas dimensións estruturais da significación como tal. Estoume a referir ao famoso ensaio de Roman Jakobson «Two aspects of language and two types of aphasic disturbances» (1956), no cal o autor toma como punto de partida que a afasia, ao ser unha alteración do uso da linguaxe, «ha de partir da pregunta de cales son os aspectos da linguaxe que se vén mingoados nas diversas clases que existen deste trastorno» (1956, p. 69). A esta pregunta non se lle podería dar resposta «sen a participación de lingüistas profesionais familiarizados cos patróns e o funcionamento da linguaxe» (1956, p. 69).

Como apunta Jakobson, todo signo lingüístico presupón a súa disposición mediante dúas operacións: combinación e contextura, por medio das cales se lle outorga ao signo a súa posición, de acordo coas regras sintácticas e nunha sucesión ordenada na que participan outros signos; e selección e substitución, mediante as cales un signo pode ser substituído por outros en calquera posición estrutural dada. Esta distinción corresponde aos dous eixes da linguaxe identificados por Saussure: o sintagmático e o paradigmático –que el denominou asociativo. Combinación e substitución eran, para Saussure, os únicos dous tipos de operación que regulan as relacións existentes entre os signos. A partir desas dúas dimensións, Jakobson identifica dúas alteracións afásicas: na primeira, o trastorno da semellanza, refírese á imposibilidade de substituír un termo por outro, aínda que non se ve minguada a capacidade de combinalos; no segundo –o trastorno da contigüidade– é esa capacidade de combinar palabras a que resulta afectada. Con total independencia dos trastornos afásicos, existe en todo usuario da linguaxe, segundo Jakobson, unha propensión a recorrer primordialmente a un polo ou a outro da linguaxe:

Nun coñecido exame psicolóxico, preséntaselles aos nenos un substantivo e pídeselles que pronuncien a primeira resposta oral que se lles veña á cabeza. Neste experimento maniféstanse invariablemente dúas predileccións lingüísticas opostas: a resposta ofrécese ben como substituto ou ben como complemento do estímulo [...]. Ante o estímulo *cabana*, unha resposta foi *queimada*; outra, *casiña miserenta*. Ambas as reaccións son predicativas, mais a primeira crea un contexto puramente narrativo, mentres que na segunda existe unha dupla relación co suxeito *cabana*: por unha banda, unha contigüi-

dade de posición, nomeadamente sintáctica, e, por outra banda, unha semellanza semántica (1956, p. 90-91).

Desde estes dous eixes da linguaxe —o paradigmático e o sintagmático, substitución e combinación—, Jakobson pasa ao eido retórico: a metonimia corresponderíase coa combinación e a metáfora coa substitución. E esta alternativa non é meramente rexional, senón que regula o comportamento humano no seu conxunto:

Ao manipular estas dúas clases de relación, semellanza e contigüidade, nos seus dous aspectos, posicional e semántico —o escollelas, combinalas e clasificalas—, o individuo exhibe o seu estilo persoal, as súas predileccións e preferencias verbais (1956, p. 91).

A estrutura bipolar da linguaxe, ou doutros sistemas semióticos, e, na afasia, a fixación cun destes dous polos, excluindo o outro, precisan estudos comparativos sistemáticos. A retención dunha destas alternativas nos dous tipos de afasia hase de confrontar co predominio dese mesmo polo en determinados estilos, hábitos persoais, modas actuais, etc. (1956, p. 93).

Para Jakobson, este argumento esta na base dunha interpretación cultural máis ampla. Na arte oral vemos que, na poesía, a letra lle dá preferencia ao eixe metafórico, igual que no Romanticismo e no Simbolismo, mentres que na arte realista, cuxo epítome é a novela, prevalecen os desprazamentos metonímicos. Aquí temos de novo, en termos diferentes, o argumento que xa atopamos en Genette: a obra máis senlleira de Proust é unha novela, e non unha sucesión paratáctica de momentos líricos, porque as metáforas se cimentan en relacións metonímicas. Para Jakobson, esta alternativa aplícaselle igualmente á arte non oral: no Cubismo, a sucesión de sinécdoques é esencialmente metonímica, mentres que no Surrealismo as imaxes case-alegóricas tenden á metáfora. E, no cinema, a pluralidade de ángulos e primeiros planos existente na produción de Griffin é metonímica por natureza, mentres que en Charlie Chaplin e Eisenstein a narrativa e a estrutura é unha substitución de imaxes. De feito, para Jakobson calquera sistema semiótico pode entenderse en función da alternativa metafórica ou metonímica.

O gran mérito da análise de Jakobson consiste en achegar categorías retóricas ao seu lugar particular dentro da estrutura lingüística; é dicir, en amosar que é

esta última a que se acha na raíz de todos os movementos figurativos. Nese sentido, a metáfora e a metonimia non son só unhas figuras entre outras moitas, senón as dúas matrices fundamentais arredor das cales se deberían ordenar todas as demais figuras e tropos. Deste xeito, a clasificación de figuras retóricas deixa de ser unha enumeración heteróclita de formas e presenta unha estrutura clara ancorada na súa dependencia das dimensións básicas da linguaxe. No entanto, para facer a transición desde estas dimensións ata o seu investimento retórico concreto é preciso ter en conta algunhas consideracións máis que vou resumir nas seguintes páxinas.

En primeiro lugar, está a cuestión de facer a transición desde o eixe da combinación –a dimensión sintagmática– á metonimia. Porque, malia que un movemento tropolóxico ao longo desa dimensión non se pode concibir máis que no plano metonímico, non existe nada na combinación, considerada por si soa, que faga precisa a existencia dese movemento. Así, podemos imaxinar sen problema ningún unha combinación de termos que sigan regras sintácticas que non supoñan desprazamento metonímico ningún. No tocante á combinación, o grao de tropoloxía é cero, e un pode dicir perfectamente *sécheresse des cheveux bruns* no canto de *sécheresse brune des cheveux*. Neste caso, o figurado sería algo engadido desde fóra á significación, non unha parte integral desta, e volveríamos á visión clásica da retórica como adorno da linguaxe. Polo tanto, se queremos establecer unha conexión máis íntima entre tropos e significación, temos que atopar un modo de socavar a propia posibilidade de que exista un grao cero retoricamente neutro.

Axíña se atopa este modo unha vez que pasamos da «combinación» ao segundo eixe: «substitución-selección», dado que aquí, a diferenza do que acontece no eixe de combinación, non existe o grao cero: *a priori*, a substitución –máis unha vez, considerada por si soa– non está sometida a regra sintáctica ningunha. É o propio Saussure quen o afirma: «Mentres que un sintagma evoca de inmediato a idea dunha orde de sucesión e dun número determinado de elementos, os termos dunha familia asociativa non se presentan nin en número definido nin nunha orde determinada» (1980, p. 174). Daquela, o eixe de substitución, que tamén é constitutivo da linguaxe, subverte o principio mesmo de posicións estruturais en que se fundamenta a sucesión sintagmática. A este respecto, resulta certamente revelador o diagrama de Saussure do conxunto de posibilidades que abre a substitución:

Unha destas posibilidades reviste particular importancia na nosa argumentación: a imposibilidade de confinar a substitución –e, en consecuencia, a transgresión tropolóxica– á orde do significado. Asevera Saussure: «Ou ben existe unha dupla comunidade de sentido e forma, ou ben unha comunidade de só sentido ou só forma. Calquera palabra pode evocar calquera cousa susceptible de ser asociada con esa palabra dun xeito ou doutro» (1980, p. 174). Velaquí a razón pola cal antes afirmamos que o «alén» da forma retórica non se pode confinar ás asociacións semánticas. Unha posibilidade consiste en que os movementos retóricos non teñan lugar só ao nivel do significado, senón tamén ao do significante. No «home das ratas» de Freud, prodúcese un desprazamento de «rata» a *Spielratten* «xogo de azar» e, deste xeito, o pai –xogador– incorpórase ao «complexo das ratas».

Ata onde nos levan estas consideracións no tocante á relación metáfora-metonymia? A principal conclusión é que as nocións de «analogía» e «contigüidade» –que constitúen, respectivamente, os alicerces definitorios dos dous tropos–, lonxe de seren de naturezas de todo diferentes, tenden, polo contrario, a se iren fundindo unha coa outra. Por que? Porque as dúas representan unha transgresión do mesmo principio, que é a lóxica diferencial asociada ao eixe sintagmático do sistema significador. A única distinción que se pode establecer

entre ambas as figuras radica en que, no caso da metonimia, resulta de todo visible a transgresión das posicións estruturais que definen as relacións de combinación, mentres que na metáfora a analoxía pasa completamente por alto esas diferenciacións estruturais; como amosa Saussure, as asociacións poden moverse nas direccións máis diversas. En certo sentido é posible dicir que a metáfora é o *telos* da metonimia, o momento en que a transgresión das regras de combinación alcanzou o punto de non-retorno: viu a luz unha nova entidade que nos fai esquecer as prácticas transgresoras en que se asenta. Mais sen esas prácticas, que son esencialmente metonímicas, non podería xurdir a nova entidade metafórica. Como amosa Genette no caso de Proust, a analoxía sempre se fundamenta nunha contigüidade orixinaria.

Chegados a este punto, podemos tirar unha conclusión que vai ser importante para a nosa análise política: a contigüidade e a analoxía non son, en esencia, diferentes entre si, senón os dous polos dun *continuum*. Poñamos un exemplo sobre o que xa tratei noutra obra (2001, p. 229-253): supoñamos que temos un barrio onde existe violencia racista e a única forza capaz de enfrontarse a ela nesa zona sexan os sindicatos. Poderíase pensar que, normalmente, oporse ao racismo non é a tarefa natural dos sindicatos e que, se aí asumen ese labor, é por un abano continxente de forzas sociais. É dicir, que esa «asunción» se deriva dunha relación de contigüidade, ou que, noutras palabras, a súa natureza é metonímica. Pensemos, no entanto, que esta «asunción» se prolonga moito; nese caso, a xente afaría a ela e tendería a pensar que é unha parte normal das prácticas sindicais. Deste xeito, o que era un caso de articulación continxente vólvese parte do significado fundamental do termo «sindicato», a «contigüidade» fúndese coa «analoxía», a «metonimia» coa «metáfora». Para anticiparmos o que imos tratar dentro dun momento, podemos dicir que este feito é inherente a esa crucial operación política que chamamos «hexemonía»: o paso da metonimia á metáfora, da articulación continxente á pertenza esencial. O nome –dun movemento social, dunha ideoloxía, dunha institución política– constitúe sempre a cristalización metafórica de contidos cuxos vínculos analóxicos se derivan da ocultación da contigüidade continxente das súas orixes metonímicas. Á inversa, a disolución dunha formación hexemónica supón a reactivación desa continxencia: volver desde unha fixación metafórica «sublime» a unha humilde asociación metonímica.

Porén, con esta conclusión só establecemos o seguinte: que a distinción entre o metafórico e o metonímico ten prioridade matricial sobre outros tropos; que é posible, dun xeito ou doutro, reducilos a esa matriz; e que tal distinción matricial non se refire simplemente a elementos opostos senón aos dous polos dun *continuum*. Con todo, para afirmar que a retoricidade é inherente á significación cómpre dar un paso máis: amosar que, sen un desprazamento tropolóxico, a significación non podería atopar o seu propio fundamento. Xa tratei de demostrar esta cuestión noutra obra e non a vou repetir aquí (1996 e 2005); digamos tan só que para facer esa demostración é preciso amosar que a significación, para ser posible, require un peche, e que ese peche –dado que supón representar un obxecto que é imposible e necesario á vez– conduce á produción discursiva de significantes baleiros. Como tentei amosar, un significante baleiro non é só un significante sen significado –que, como tal, ficaría fóra da significación–, senón un significante que significa o punto cego inherente á significación, o punto onde a significación bate cos seus propios límites e que, porén, para ser posible, ha de representarse como condición previa, e carente de significado, do significado. En termos psicanalíticos, sería o momento do Real, o momento da distorsión do Simbólico, que é a condición previa para que o simbólico se constitúa como totalidade. Agora ben, se a representación de algo irrepresentable é a propia condición da representación como tal, isto quere dicir que a representación –deformada– desta condición supón unha substitución; noutras palabras, que só pode ser de natureza tropolóxica. E non se trata dunha substitución que se deba concibir como un intercambio de termos positivos: implica pórle nome a algo que é esencialmente «innomeable», a un lugar baleiro. Isto é o que fai que sexa fundamental a catacrese. E, posto que todo movemento figurativo supón dicir algo máis do que se pode dicir cun termo literal, a catacrese é inherente ao figurativo como tal, tórnase a marca rexistrada da «retoricidade» en si mesma.

Chegados a este punto, volvamos á cuestión dos fundamentos do *continuum* entre o metafórico e o metonímico. Estes fundamentos, como xa indicamos, veñen dados pola oposición que se establece entre todo movemento tropolóxico e a lóxica diferencial da combinación que é inherente ao polo sintagmático da significación. A diferenza entre a analoxía e a contigüidade radica en que, malia que as dúas, mediante a súa substitución, subverten esa lóxica diferencial, a visibilidade do subvertido fica moi clara no caso da metonimia, mentres que

na metáfora tende a desaparecer. No entanto, se esta subversión de posicións combinatorias é inherente á retoricidade, e se a retoricidade é unha das dimensións da significación, isto significa que tal significación só se pode concibir como un interminable proceso de instauracións e subversións sucesivas de diferentes posicións. Por este motivo, a estrita observancia do estruturalismo sempre tendeu a facer fincapé no polo sintagmático da linguaxe, a expensas do paradigmático. Aínda así, a ambigüidade creada pola acción das dúas lóxicas opostas da combinación e a substitución non pasou de todo desapercibida, nin sequera na obra de Saussure. Como apuntou Joan Copjec:

Ao destacar a «perspectiva sincrónica» do lingüista e a súa comunidade, Saussure decidiu finalmente darlle prioridade ao sistema contemporáneo de significantes que operan nun –hipotético– momento: o presente. Esquecendo, para os seus fins, o seu importante aserto polo que estipulaba que o significado se debe determinar de xeito retroactivo –é dicir, deixando de lado a natureza diacrónica do significado–, acabou por fundar a ciencia da lingüística sobre a totalidade sistemática da linguaxe. En consecuencia, o argumento estruturalista deixou de ser o de que o significante final S_2 determina o que apareceu antes (S_1) e pasou a ser o de que S_2 determina S_1 e ademais S_1 determina S_2 ; noutras palabras, as oposicións recíprocas estabilizan significados entre termos coexistentes, e así as relacións diferenciais deixaron de ser unha ameaza para a transavaliación de todos os significantes anteriores (1995, p. 205-206).

Porén, se incorporamos a perspectiva diacrónica que enunciou o propio Saussure, mais da que posteriormente se esqueceu, a consecuencia fica clara: S_2 pode ser o fundamento do sistema sempre e cando non implique ocupar unha posición precisa e particular. O mesmo argumento é aplicable no tocante á teoría dos conxuntos: o que lle dá nome ao conxunto non pode ser parte del. O que o xiro retórico lle engadiría a este argumento é que o termo que denomina o conxunto constitúe un dos elementos concretos dese conxunto, elemento cuxa identidade se atopa dividida entre a súa propia particularidade e o seu papel significador da totalidade. É esta dupla función a que se acha na raíz de todo desprazamento topolóxico.

A retoricidade, en primeiro lugar, en canto dimensión da significación, non ten límites que constrinxan o seu ámbito de operación; linda coa propia estru-

tura da obxectividade. Isto relaciónase, ante todo, coa noción de «discurso» que empregamos no noso traballo, noción que non vai asociada de xeito exclusivo nin primario á fala nin á escrita, senón a calquera práctica significativa. Por esta razón equivale á produción social do significado; é dicir, ao propio tecido da vida social. Non existe posibilidade ningunha de establecer unha separación estrita entre significación e acción; mesmo o aserto máis puramente constativo posúe unha dimensión performativa e, á inversa, non hai acción ningunha que non estea arraigada na significación. Polo mesmo motivo, non pode haber unha clara separación entre a significación e o afecto, dado que o segundo só se constitúe investindo de contido diferencial os diversos compoñentes dunha cadea significativa. Igual que nos «xogos de linguaxe» de Wittgenstein, as palabras e as accións —ás cales habería que engadir os afectos— forman parte dunha rede interdependente. Isto quere dicir que, se se formula unha correcta teoría sobre elas, categorías lingüísticas como as distincións entre significativo e significado ou sintagma e paradigma deixan de pertencer a unha disciplina rexional e pasan a definir relacións que actúan no terreo mesmo dunha ontoloxía xeral.

No entanto, e en segundo lugar, se a significación puidese pecharse sintagmaticamente —noutras palabras, se as propias relacións paradigmáticas de substitución puidesen ser reabsorbindas polas regras combinatorias—, a función da retórica non podería ser ontoloxicamente constitutiva. Sería posible pechar a relación estruturalista de determinación mutua entre S_1 e S_2 sen facer entrar en escena medio tropolóxico ningún, de xeito que a retórica ficaría relegada ao seu papel tradicional de adorno da linguaxe. Mais é neste punto onde procede comentar a imposibilidade de pechar un sistema significativo sen representar o irrepresentable. Unha vez que se acepta por completo a centralidade da catacrese, a retoricidade tórnase unha condición da significación e, en consecuencia, da obxectividade.

En terceiro lugar, logo de recoñecermos a posición da retórica na súa auténtica xeneralidade ontolóxica, é probable que as relacións que neste ensaio abordamos cunha terminoloxía estritamente tropolóxica se reproduzan a diferentes niveis de análise da realidade humana, mesmo cando non se percibe nin se recoñece a natureza retórica da distinción que presentamos. Na psicanálise, por poñermos o exemplo máis claro, hai moito que se recoñeceu explicitamente o carácter retórico do xeito en que funciona o inconsciente. A condensación

asimilouse á metáfora e o desprazamento á metonimia. A lóxica do obxecto supón, precisamente, un investimento polo cal un obxecto corrente se converte nun substituto da cousa inalcanzable. De acordo con Lacan, a sublimación consiste en elevar un obxecto ata a dignidade de cousa, operación de investimento que é catacréstica do principio á fin. E Copjec, nos seus estudos fílmicos, amosou que os primeiros planos non son unha parte do todo, senón unha parte que funciona precisamente como condición do todo, como a súa denominación; o cal leva a esa contaminación que se dá entre a particularidade e a totalidade e que, como vimos, está na base de todo movemento tropolóxico.

No resto deste ensaio vou tentar presentar como funcionan no eido político esas distincións das que estivemos a tratar ata o de agora. Vou argüír que se pode entender que as tensións que detectamos ao longo do *continuum* metáfora-metonimia funcionan plenamente na estruturación dos espazos políticos. A este respecto vou analizar dous casos: no primeiro veremos unha unilateralización case total do funcionamento da metáfora; no segundo, un bloqueo sistemático da transición da metonimia á metáfora, é dicir, un evitar que a contigüidade se vaia transformando en analoxía. A primeira posibilidade vouna ilustrar coa lóxica da folga xeral en Sorel e a segunda coa estratexia política do leninismo.

* * * * *

Temos que darlle unha categoría teórica concreta á operación que realizamos cando intentamos entender como as categorías retóricas están presentes, de xeito implícito, naquelas lóxicas que gobernan as distincións que estruturan áreas diferentes daquelas en que orixinariamente se cría que funcionaba a retórica. Neste sentido, deberíamos evitar, fundamentalmente, caer en dúas tentacións. A primeira radica en facer das categorías retóricas o centro dunha transcendentalidade pura e dura; noutras palabras, o centro dun nivel no cal se formularían todas as distincións teóricas pertinentes e que reduciría os terreos en que estas se «aplican» ao empirismo das «monografías». Mais tamén debemos evitar o outro extremo, consistente en entender os dous niveis como universos completamente pechados, cuxas relacións mutuas só se puidesen ver como homoloxías puramente externas. A cuestión da comparación mesma entre rexións e niveis ha de concibirse en termos tropolóxicos: ningún nivel ten prioridade transcendental

sobre o outro, polo cal a propia interacción que se establece entre eles debe entenderse como unha área de desprazamentos que esvaecen as fronteiras que separan o empírico e o transcendental. Cada un deles debe enriquecer teoricamente os nosos coñecementos sobre o outro, cunha intertextualidade que non ten punto de ancoraxe definitivo.

Se tentamos pensar nas categorías que organizan o eido político e fan posible establecer unha comparación coa nosa análise retórica, poderíamos avanzar as seguintes teses: a política constitúe unha articulación de elementos heteroxéneos e esa articulación é esencialmente tropolóxica, dado que presupón unha dualidade entre a institución e a subversión de posicións diferenciais que, para nós, definen unha intervención retórica. Porén, a organización social non é exclusivamente política; en boa medida, consta de posicións diferenciais que non se ven ameazadas por confrontación ningunha entre grupos. Só por esta confrontación xorde o momento especificamente político, dado que pon de manifesto a natureza continxente das articulacións. Para recorrermos a unha distinción husserliana, poderíamos dicir que o social equivale a unha orde sedimentada, mentres que o político suporía o momento de reactivación. As formas contemporáneas de tecnocratismo expresarían a disolución do político e a redución da xestión da comunidade a unha mera cuestión de pericia. Trátase da substitución da política polo coñecemento, cuxa primeira formulación a atopamos en Platón.

Velaquí a base para establecemos unha comparación entre esta dualidade política-administración e os dous eixes da significación: o das combinacións e o das substitucións. Canto máis estable e libre de ameazas estea a orde social, máis prevalecerán as formas institucionais e organizaranse de acordo cun sistema sintagmático de posicións diferenciais. Canto máis se defina o panorama social polos enfrontamentos entre grupos, máis se dividirá a sociedade en dous bandos e, chegados ao límite, haberá unha dicotomización total do espazo social arredor das dúas únicas posicións sintagmáticas: «nós» e «eles». Todos os elementos sociais terían que situar a súa identidade arredor dun deses dous polos, cuxos compoñentes internos estarían vinculados por unha mera relación de equivalencia. Mentres que nun discurso político institucionalista se multiplican diferentes posicións que están en relación de combinación entre si, nun discurso antagónico de ruptura o número de posicións diferenciais sintagmáticas redúcese radi-

calmente e todas as identidades establecen relacións paradigmáticas de substitución con todas as demais de cada un dos dous polos. Nos meus traballos denominei estas dúas lóxicas políticas opostas a lóxica da diferenza e a da equivalencia, respectivamente. Dado que a cadea de equivalencia establece unha sucesión paratáctica entre os elos que a compoñen, ningún deles pode ocupar unha posición de centralidade fundamentada nunha lóxica combinatoria de natureza hipotáctica. Daquela, se a unidade da cadea de equivalencia se vai organizar arredor dun significante privilexiado, tal privilexio non se pode derivar dunha posición estrutural diferencial, senón dun investimento catéctico de índole radical. Así, os símbolos do Solidarność, en Polonia, tiveron éxito non porque os estaleiros de Lenin ocupasen unha posición de centralidade estrutural no país, senón porque expresaban uns sentimentos radicais opostos ao *statu quo* nun momento en que moitas outras reivindicacións sociais se frustraban por non atoparen canles de expresión institucional no seo do sistema político existente. Este proceso polo cal as identidades deixan de ser puramente inmanentes nun sistema e precisan identificarse cun punto transcendente a tal sistema —que é como dicir: cando unha particularidade se converte na denominación dunha universalidade ausente— é o que chamamos hexemonía. A súa lóxica é idéntica á do obxecto A, ao que xa nos referimos, e, polas razóns que aducimos antes, é esencialmente catacréstica (retórica).

Existe unha última cuestión que precisamos considerar. Unha operación hexemónica é, en esencia, tropolóxica, mais necesita que se realicen movementos estratéxicos moi concretos no *contínuum* metáfora-metonimia. Porén, tamén son posibles outros movementos, dado que o *contínuum* non prescribe *a priori* nin a dirección que deben tomar as intervencións nel, nin as diferentes formas de articulación que se poden dar entre os seus dous polos extremos. Genette presenta a decisión tomada por Proust que fixo posible a existencia dunha narración precisamente como iso: como unha decisión. Mais el mesmo sinala que naquel momento tamén serían posibles outras decisións, caso no cal non obteríamos unha novela senón, por exemplo, unha sucesión de momentos líricos. Do mesmo xeito, o xurdimento dunha lóxica hexemónica no pensamento político de Gramsci ten lugar no contexto de diversos modos de concibir a política na tradición marxista, os cales, malia poderen describirse como posibilidades abertas pola distinción metáfora-metonimia, difiren do

xiro hexemónico. É esa a historia cara a onde temos que dirixir agora a nosa atención.

* * * * *

Falamos antes dun grao cero do retórico, que, para acadalo, idealmente, a lóxica diferencial sintagmática tería que poder dominar todo o campo da significación –no sentido amplo que lle demos a este último termo. O requisito previo para chegar a este grao cero sería, por suposto, que a lóxica sintagmática tivese a capacidade de controlar por completo as substitucións paradigmáticas –capacidade sobre a que temos boas razóns para sermos escépticos. Con todo, ata o de agora limitamos a cuestión do grao cero á súa versión estruturalista –noutras palabras, a un sistema puramente sincrónico–, ao tempo que identificamos a noción de diacronía cunha fixación-transgresión retroactiva que supostamente funciona desde «fóra» do «interior» estrutural. Mais é esta a única alternativa real? É preciso que se organice de xeito sincrónico un espazo puramente sintagmático-combinatorio? Coido que non. Mentres a diacronía non se conciba como intervención externa e continxente, senón en canto estruturada por unha teleoloxía, unha sucesión diacrónica resulta perfectamente compatible cun grao cero do tropolóxico. Unha diferencialidade pura –o noso grao cero– non vai necesariamente ligada nin á simultaneidade nin á sucesión.

Este é o punto de partida na nosa consideración da tradición marxista, pois na raíz desta tradición existe un discurso ancorado na teleoloxía hegeliana, cuxos trazos definitorios xa coñecemos: as determinacións esenciais de calquera entidade áchanse na súa especificidade conceptual; as contradicións conceptuais inherentes a esta especificidade obrígnanos a pasar a unha nova entidade que encarna un novo estadio conceptual, etc. Marx non alterou as cousas o máis mínimo coa súa «inversión» da dialéctica hegeliana: se o fundamento é a «materia» e non a «idea», mais a materia posúe unhas leis internas de movemento que se poden especificar de xeito conceptual, o materialismo marxista é tan idealista como o de Hegel. Ontoloxicamente, en realidade, non son diferentes.

O que importa para a cuestión que nos atinxe é que, na visión da Historia que xorde desta diacronía, as diferentes etapas da sucesión non se conciben como interrupcións do que as precedeu, senón como cumprimentos teleolóxi-

cos. Enfrontámonos a unha combinación pura na que cada un dos actores e tarefas teñen asignado un lugar nunha escatoloxía secular fundamentada nas «leis necesarias» da Historia. Non é estraño que a principal consecuencia política deste enfoque sexa a de privilexiar a «estratexia» sobre a «táctica»: considerábase que os cálculos estratéxicos a longo prazo eran posibles porque o teleoloxismo das premisas abría o camiño para facer predicións históricas, mesmo se estas non eran máis que «predicións morfolóxicas», en palabras de Antonio Labriola. E calquera incumprimento desas predicións podía descartarse por considerar que se trataba dunha aberración temporal que quedaría invalidada unha vez que as «leis necesarias» reafirmasen a súa validez a longo prazo.

As versións máis extremas deste teleoloxismo atópanse, por suposto, nas correntes ortodoxas da Segunda Internacional, mais abonda con ler o «Prefacio» da *Crítica da economía política* para decatarnos de que, malia que de xeitos menos crus, impregna toda a tradición marxista. Por iso podemos falar dun grao cero retórico: nesta sucesión sintagmática non hai lugar nin para os desprazamentos metonímicos nin para as reagregacións metafóricas. Con todo, un podería preguntarse: pero non é precisamente na sucesión combinatoria de diferentes posicións onde funciona a metonimia? A resposta é que si, mais a metonimia, como xa sabemos, supón subverter o principio de diferencialidade mediante substitucións fundamentadas na contigüidade, e son precisamente estas substitucións as que tende a bloquear o literalismo sintagmático.

O literalismo marxista requiría reducir o proceso de desenvolvemento histórico a un mecanismo que tiña que resultar conceptualmente aprehensible no tocante ás súas leis de movemento. Mais para acadar esa aprehensibilidade conceptual tamén era preciso que calquera cousa que escapase ao que se podía especificar mediante esas leis se descartase por ser historicamente irrelevante:

As mudanzas acontecidas nos alicerces económicos conducen, antes ou despois, á transformación de toda a inmensa superestrutura. Ao estudar ese proceso, sempre resulta necesario distinguir entre a transformación material das condicións económicas de produción —que se poden diferenciar coa precisión da ciencia natural— e o legal, político, relixioso, artístico ou filosófico; en resumo, formas ideolóxicas nas que os homes adquieren consciencia deste conflito e loitan contra el. Igual que un non xulga outro individuo polo que este opina de si mesmo, tampouco pode xulgar un período de trans-

formación semellante pola súa conciencia; ao contrario, esta conciencia ha de explicarse a partir das contradicións da vida material, do conflito que existe entre as forzas produtivas sociais e as relacións de produción (Marx, 1971, p. 24).

Agora ben, precisamente esta marcada distinción entre o que é pertinente e o que non o é esvaécese durante a primeira «crise do marxismo» a finais do século XIX. O capitalismo recuperouse logo dun longo período de depresión e comezou a transición cara á fase de monopolio e cara ao imperialismo. Nesta situación, fraqueou a fe que o socialismo tiña en que o sistema viñese abaixo como consecuencia das súas contradicións internas. O desenvolvemento histórico revelara ser moito máis complexo do que se supuña, e esta complexidade adoptou a forma de contaminación entre estratos sociais que, segundo a teoría clásica, deberían ficar diferenciados. Así, o «capitalismo organizado» deixou de ser explicable en función das leis do mercado puras e duras e, ao nivel mesmo da infraestrutura, produciuse a intervención dun elemento de regulación consciente; o imperialismo levou á emerxencia dunha «aristocracia traballadora» e, a resultas disto, a unha atenuación dos conflitos de clase, etc. A consecuencia que se deriva para a nosa análise é que o propio terreo grazas ao cal se tornara accesible o grao cero do tropolóxico quedou esnaquizado e os movementos retóricos adquiriron unha grande importancia, tanto no sentido metafórico como no metonímico.

Con todo, este xiro tropolóxico adoptou unha ampla variedade de formas e direccións. A este respecto, e como anticipamos, o primeiro exemplo ao que nos imos referir é o das últimas obras de Georges Sorel. Igual que moitos outros pensadores socialistas da súa época, Sorel, no momento de escribir as *Reflexións sobre a violencia*, perdera a fe na perspectiva de que o capitalismo producise o seu propio derrubamento como resultado de leis puramente económicas. Daquela, a fin de manter viva a vocación revolucionaria da clase obreira, era preciso apelar a algo que non fose o determinismo económico; había que facer entrar en escena algún principio subxectivo. É importante decatarse de que, para Sorel, o seu apoio á loita proletaria non se fundamentaba na xustiza das demandas dos traballadores, senón na súa crenza de que o proletariado representaba a única forza social capaz de evitar a decadencia burguesa, dado que a perspectiva á que se enfrontaban as sociedades contemporáneas era a dun declive xeral da civi-

lización. Así, o principio que podía manter a pureza da identidade proletaria era a violencia e, para este propósito, resultaba esencial que a clase obreira non interviñese na política, posto que iso podía invitala a participar nos mecanismos do Estado burgués. Sorel opuña a «violencia proletaria» á «violencia política», estando esta última encarnada polo xacobinismo.

A violencia proletaria tiña que organizarse arredor dun mito: «Os homes que participan nos grandes movementos sociais representan para si a súa acción inmediata en forma de imaxes de batallas que garanten o triunfo da súa causa. Propoño chamar mitos estas construcións que tan importante é que coñeza o historiador: a folga xeral dos sindicalistas e a catastrófica revolución de Marx son mitos» (1990, p. 21).

Sorel contrapón o mito e a utopía: mentres que a segunda é un construto intelectual puro, o proxecto dunha sociedade futura ou ideal, o mito non é máis que un conxunto de imaxes capaces de galvanizar a imaxinación das masas e de proxectalas cara á acción histórica. E o mito arredor do cal se debería organizar a identidade proletaria é o da folga xeral:

Teño entendido que este mito da folga xeral horroriza [*froisse*] a moitos *sabedores* polo seu carácter de infinidade; o mundo actual ten moita inclinación a retornar á opinión dos antigos e a subordinar a moral á boa xestión dos asuntos públicos, o cal leva a situar a virtude no xusto medio. Na medida en que o socialismo segue a ser unha doutrina enteiramente presentada a través de palabras, é doado facer que se desvíe cara a un xusto medio; mais esta transformación resulta claramente imposible unha vez que se introduce o mito da folga xeral, que comporta unha revolución absoluta (1990, p. 25).

E, máis unha vez: «Hoxe en día os mitos revolucionarios son case puros, fan posible entender as actividades, sentimentos e ideas das masas populares que se preparan para entrar nunha loita decisiva; non son descrições de cousas, senón expresións de vontades» (1990, p. 29-30).

No mito, a infinidade da tarefa vai acompañada da pobreza de contido. A súa función consiste, precisamente, en separar o militante do obxectivo concreto que ten a acción particular deste. Supoñamos un grupo de traballadores que participa nunha folga para reivindicar salarios máis altos; se a folga ten éxito e o seu único fin era esa demanda concreta, o éxito produce a desmobilización e a inte-

gración dos traballadores no *statu quo*. Porén, de se entender que a participación nesa acción particular foi un mero episodio que lle deu ao proletariado unha ensinanza sobre o obxectivo final, o significado desa loita específica muda por completo. Isto explica a infinidade da tarefa á que se refire Sorel: non se pode identificar con obxectivo concreto ningún. E tamén explica a súa pobreza de contido, a cal, en realidade, é máis que pobreza, pois, ao designar unha tarefa infinda, nega a mera posibilidade da existencia de contidos –que necesariamente terían que ser infindos. No mito soreliano atopamos un dos exemplos máis puros do que denominamos «significantes baleiros»; dá o mesmo se a folga xeral é un acontecemento que pode acontecer ou non, mais, malia non ser Sorel totalmente explícito a este respecto, coido que a propia lóxica do seu argumento apunta a unha resposta negativa, xa que todo cumprimento finito poría en perigo a infinidade da tarefa. Así, a súa condición aproxímase á da idea reguladora de Kant.

Con todo, como hai que interpretar este conxunto de desprazamentos que presenta Sorel contra a secuencia de categorías do marxismo clásico? Como e cando, exactamente, ten lugar o xiro tropolóxico? Para empezar, en Sorel non hai pluralidade sintagmática de lugares de enunciación porque todos eles converxen no reforzamento dunha identidade proletaria senlleira. Tanto se falamos de folga como dunha manifestación ou da ocupación dunha fábrica, estas non son máis que ocasións para ensaiar un acontecemento «futuro» senlleiro: a folga xeral. Tales ocasión son, de certo, plurais, mais a súa pluralidade está presente só para eclipsarse en canto mero soporte do acontecemento único que fala a través de todas elas. É dicir, enfrontámonos a unha reagregación metafórica pura que non se ve interrompida por pluralidade metonímica ningunha. Non hai nada que desprazar, porque as localizacións do acontecemento metafórico están aí unicamente para seren negadas por este último. Para dicilo claramente, a ruptura revolucionaria non funciona mediante a equivalencia senón mediante a identidade absoluta. Por isto, Sorel vén sendo a cara oposta simétrica do «grao cero da retórica» da Segunda Internacional, para a cal na determinación do suxeito emancipador non tiña cabida movemento tropolóxico ningún. Para Sorel, esta determinación só podía avanzar mediante unha forma extrema de tal movemento tropolóxico, nomeadamente unha metáfora pura que eliminase toda pegada das súas bases metonímicas. A analoxía desvela unha esencia que

rompeu todos os seus vínculos coa contigüidade; a equivalencia é substituída pola identidade pura. Porén, como esta identidade se constrúe arredor dun lugar baleiro –a folga xeral– cuxos efectos discursivos dependen da súa falta de contido, afirmala implica achegarse ao nihilismo. Non é raro que do sorelianismo bebesen diversas correntes de pensamento: desde o comunismo radical e a ultra-esquerda ata o fascismo.

Chegados a este punto podemos volver á análise de Proust que fai Genette. Segundo el, como vimos, en Proust hai narración só porque as metáforas se inscriben nun movemento metonímico; doutro xeito non temos máis que unha sucesión de momentos líricos. Pois ben, esta última posibilidade é a que promulga o texto de Sorel. Ningún acto revolucionario atopa o seu significado nunha sucesión que o dota da súa razón de ser nesa serie, senón que cada un deles é a expresión dalgún tipo de forza de repetición que constantemente reinstaura, como Sísifo, unha identidade única. Este é o motivo polo cal a noción de Genette dunha sucesión de momentos líricos como alternativa á narración de Proust –noutras palabras, *flashes* metafóricos puros que non se inscriben en sucesión metonímica ningunha– se aplica tan ben á visión que Sorel ten da política; e, tamén, o motivo polo que non pode existir unha estratexia soreliana baseada nun cálculo a longo prazo. Mentres que para os Kantskys ou Plekhanovs ese cálculo se fundamentaba nunhas leis da historia supostamente coñecidas, para Sorel a mera idea das predicións a longo prazo non ten sentido ningún. Afirmar unha subxectividade revolucionaria escapa, en boa medida, ás consideracións estratéxicas.

* * * * *

Se o discurso de Sorel se estrutura nun eido en que a subxectividade política non pode actuar máis que a través dunha metáfora total que oculta mesmo as pegadas dos seus fundamentos metonímicos, a experiencia do leninismo é diferente: a subversión metonímica do espazo diferencial da teleoloxía marxista debe ficar visible, ata o punto de imposibilitar o movemento cara ao seu *telos* metafórico. O leninismo xorde como resposta política a unha anomalía no desenvolvemento histórico; esperábase que Rusia seguise o patrón das revolucións democrático-burguesas clásicas de Occidente, e a tarefa que se tiña por

diante consistía en derrocar o tsarismo e abrir un longo período de democracia capitalista. Deste xeito, o socialismo era simplemente unha perspectiva a longo prazo que se acadaría como resultado das contradicións dunha sociedade plenamente capitalista. Nesa revolución democrática, a burguesía tiña que ser a forza dirixente «natural», e as diversas tarefas e forzas tiñan asignada a súa función de acordo cunha sucesión que estaba fixada de antemán. A anomalía consistía en que a burguesía rusa autóctona chegara demasiado tarde ao panorama histórico, cando xa estaba ben establecido un mercado capitalista mundial e, en consecuencia, esa burguesía era demasiado feble para levar a cabo a súa propia revolución democrática. En troques, o capitalismo avanzaba con rapidez en Rusia grazas a investimentos estranxeiros. Creábase así a paradoxal situación —«anómala» con respecto ao patrón canónico— de que, nun país maduro para que se producise unha revolución democrática, o axente «natural» desa transformación histórica se vía incapaz de cumprir coa súa tarefa.

No entanto, como resultado do desenvolvemento capitalista, estaba a xurdir unha robusta clase obreira, que non tiña ningunha das limitacións da burguesía indíxena e que, por isto —e esta era a tese dos socialdemócratas rusos—, debía asumir o labor histórico de encabezar a revolución democrática —na versión leninista, en alianza co campesiñado— que o seu axente natural, a burguesía, deixara sen facer. Esta asunción anómala dunha tarefa por parte dunha forza que non era o seu axente natural é o que os socialdemócratas rusos denominaron «hexemonía». Aquí temos, xa que logo, unha fractura no desenvolvemento histórico, unha descontinuidade na secuencia das súas categorías. Que a clase obreira asumise os labores democráticos era un acontecemento que, politicamente, se podía explicar en función dun conxunto de circunstancias históricas, mais que non se podía inserir como un dos vínculos necesarios do paradigma canónico. Constituía unha «excepcionalidade», para empregar a terminoloxía da época.

Agora ben, se estudamos a estrutura desta excepcionalidade, vemos decontado que a presenza da clase obreira no centro dos acontecementos históricos nun momento en que o país tiña a madurez suficiente para que se producise unha revolución democrática foi o que lle asignou esa función á clase obreira. Tratábase dunha relación de contigüidade. Estamos a falar, daquela, da construción dun novo vínculo entre tarefa e axente que só se pode concibir como desprazamento metonímico.

Sabemos, porén, que toda metonimia ten unha tendencia natural a se ir convertendo en metáfora, e a relación de contigüidade, a tornarse unha relación de analoxía mediante unha asociación continuada. Así, normalmente poderíamos esperar que a natureza do labor democrático mudase cando ese labor fose asumido polo proletariado, e que a natureza de clase deste último tamén se vise alterada como consecuencia da asunción dunha tarefa democrática. Mais nada disto aconteceu. Toda a estratexia leninista fora deseñada para evitar que un labor excepcional se convertese no punto de construción dunha nova subxectividade política; a natureza de clase do proletariado tiña de permanecer inalterada. O lema leninista era «golpear xuntos e marchar separados». Por que? Diversas razóns estaban confabuladas, mais a principal consistía en que, para os revolucionarios rusos –incluídos os bolxeviques–, a excepcionalidade rusa era exactamente iso, unha excepción, e por riba diso ía durar pouco. Nin Trotsky nin Lenin –mesmo logo das «Teses de Abril»– crían que, dado o seu atraso, un poder proletario en Rusia tivese futuro ningún a menos que atopase a súa continuidade natural nunha revolución en Alemaña e nos outros países capitalistas altamente desenvolvidos máis importantes de Occidente. Noutras circunstancias, de ser así, a «excepcionalidade» rusa logo se integraría nun proceso «normal» de desenvolvemento histórico.

Se consideramos a cuestión en retrospectiva, achamos aquí a raíz do duplo discurso que se inscribirá na experiencia comunista dos anos vindeiros. A secuencia canónica de categorías tiña que manterse como o horizonte último insuperable –formalmente, o sintagma marxista nunca se puxo en dúbida–, mais, como contrapartida, a política real ía verse dominada, cada vez máis, por un empirismo das excepcionalidades que escapaba a toda teorización. A *Realpolitik* de Stalin foi a expresión extrema deste divorcio entre teoría e práctica, pero en formas máis atenuadas vai dominar o conxunto da experiencia comunista. O xeito en que se combinaron ambos os niveis talvez se poida apreciar mellor no caso de Trotsky. Toda a lóxica da «revolución permanente» só resulta concibible cando se artella o empirismo das excepcionalidades co discurso do desenvolvemento sintagmático «normal», e o argumento é o seguinte: Rusia tiña madurez suficiente para que se producise unha revolución democrático-burguesa na que a burguesía –Trotsky aceptouno– era incapaz de asumir o papel dirixente, o cal conduciría a unha revolución democrática

encabezada polo proletariado. Mais, engadía Trotsky, a burguesía non ía tolerar o poder do proletariado –nin sequera se estivese confinado dentro dos límites democráticos– e respondería cun peche patronal masivo, como consecuencia do cal o movemento obreiro, para consolidar o seu poder, tería que avanzar na dirección socialista. As revolucións sempre comezan con bandeiras democráticas, mais para estabilizárense e consolidárense é preciso facer unha transición cara á etapa socialista, modelo que os trotskistas repetirán *ad nauseam* en todos os contextos históricos imaxinables. Malia que interrompido por unha «excepcionalidade», o «etapismo» clásico está en pleno funcionamento: non se pon en dúbida a natureza de clase dos axentes sociais, como tampouco a das tarefas nin a da sucesión de fases.

Deste xeito, o momento metonímico tiña que quedar conxelado, para así impedir a construción de novas identidades por medio de reagregacións metafóricas. Aquí vemos a diferenza con Sorel: para el non hai narración, só unha secuencia de momentos metafóricos mediante os cales a identidade proletaria se reforza decontino. Para o leninismo, a interacción entre os dous niveis discursivos obríga a participar nunha narración permanente, co cal nunca se abandona o momento metonímico. Por esta razón o leninismo constitúe un tipo de discurso eminentemente estratéxico, que, con todo, difire visiblemente da estratexia da Segunda Internacional: para esta última, a reflexión estratéxica baseábase nunha predición histórica fundamentada nas leis necesarias da Historia, mentres que para o leninismo, dado o funcionamento das excepcións, as estratexias tiñan máis ben carácter de análises conxunturais.

Porén, esta noción de análise conxuntural obríganos a ir alén das conxeladas metonimias leninistas e, certamente, alén do horizonte histórico do marxismo, pois a cuestión é a seguinte: como de excepcionais son as excepcións? Segundo Lenin, o mercado capitalista mundial non constitúe só unha realidade económica, senón tamén unha realidade política: estrutúrase como unha cadea imperialista. Nalgún punto desa cadea pode aparecer unha crise que produce –dado que a cadea se creba polo seu elo máis feble– dislocacións das relacións de forzas existentes noutros puntos da cadea, o cal fai posible tomar o poder mesmo se non se reúnen as condicións materiais «obxectivas». Nestas situacións, xa non é cuestión falar dunha pura combinación de etapas –como a postulada pola teoría do desenvolvemento combinado e irregular– nin dunha necesaria pertenza de

clase dos axentes sociais, posto que o que está en xogo é a constitución de identidades sociais complexas construídas a base de prácticas que homoxeneizan o heteroxéneo; noutras palabras, estamos a falar de reagregacións metafóricas. Xa non valen as conxeladas metonimias leninistas. Coido que a noción de Gramsci de «vontades colectivas» debería entenderse baixo esta luz; con todo, a incorporación da dimensión metafórica tampouco nos fai regresar ao bando de Sorel, pois para el isto constitúe unha unilateralización da metáfora, xa que a identidade proletaria que el trata de consolidar vén dada de antemán. Para Sorel, non se pode nin pensar en introducir elementos heteroxéneos nunha identidade social máis ampla, posto que iso só podería conducir, na súa opinión, a minar a conciencia de clase do proletariado. Porén, unha vez que o proceso político se entende non simplemente como reafirmación dunha identidade, senón como construción desta —como na «guerra de posición» de Gramsci—, non se pode deixar de lado a dimensión metonímica. A hexemonía implica pasar da metonimia á metáfora, dun punto de partida «contiguo» á súa consolidación como «analogía»; mais con isto achegámonos moito á relación metáfora-metonimia que atopa Genette no texto de Proust. Traducíndoo á linguaxe política, poderíamos dicir que, como non hai Narración (*Récit*), hai estratexia; pero, como a identidade dos axentes desa estratexia non vén dada de antemán, sempre tere-mos movementos estratéxicos a curto prazo, non ancorados en escatoloxía ningunha. E estes funcionarán exactamente no punto en que a metáfora e a metonimia se cruzan e unha limita os efectos da outra.

BIBLIOGRAFÍA

- COPJEC, J.: «Sex and Euthanasia of Reason», en *Read my Desire*, Cambridge, MIT Press, 1995.
- GENETTE, G.: *Figures III*, París, Éditions du Seuil, 1972.
- JAKOBSON, R.: «Two aspects of language and two types of aphasic disturbances», en M. HALLE e R. JAKOBSON, *Fundamentals of Language*, The Hague, Mouton & Co, 1956.
- LACLAU, E. M.: «The Politics of Rhetoric», en T. COHEN, J. H. MILLER, A. WARMINSKI e B. COHEN (eds.), *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*, Minneapolis, Minnesota University Press, 2001.
- LACLAU, E.: «Why do Empty Signifiers Matter to Politics?», en E. LACLAU, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, 1996.
- LACLAU, E.: *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005.
- MARX, K.: *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Londres, Lawrence & Wishart, 1971.
- SAUSSURE, F.: *Cours de linguistique générale*, París, Payot, 1980.
- SOREL, G.: *Réflexions sur la violence*, París, Seuil, 1990.
- ULLMANN, S.: *Style in the French Novel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957.

SOBRE POLÍTICA. DISCURSO, XUÍZO, RECOÑECIMENTO E DON

Alessandro Ferrara

Università di Roma Tor Vergata

Definir en poucas páxinas o que é a política, sen tomar unha posición sobre política e menos aínda en política, é o meu desafío. Hei de ofrecer unha caracterización da política que non poida, como adoitamos dicir, rexeitar ningún –non importa que preferencias teóricas teña– razoablemente como parcial, selectiva e restritiva. Movido por un inxenuo ímpeto pragmático, por sentido común, busquei no dicionario a famosa escada de «usar e tirar» cara ao coñecemento. Cando vin a política definida como «ciencia e arte de gobernar o Estado», tirei a escada con desesperación, mesmo antes de subir ao primeiro chanzo, e decidín construíla eu só.

A ESENCIA DA POLÍTICA

Comezo polas tres premisas máis ecuménicas que poida imaxinar. Primeiro, non existe ser humano ningún que non actúe e cuxa acción non se inclúa, aínda que só sexa mentalmente, nunha agrupación máis ampla. Segundo, non hai actividade sen obxectivos de acción e elección dos medios. Terceiro, non existe unha «harmonía preestablecida» dos obxectivos na diversidade dos seres humanos e dos núcleos en que viven a súa existencia. De aquí nace a política: da imprescindible necesidade de coordinar os obxectivos da acción individual cos da acción allea cando se vive nun núcleo común. Isto significa que a política é partícipe de dous mundos, o dos medios e o dos obxectivos, pero tamén do mundo do que vale –unha dobre afiliación que se reflicte na partición entre enfoques realistas e normativos nos que, desde sempre, se divide a reflexión filosófica sobre a política.

Procedamos punto por punto. Os seres humanos non viven illados, senón en sociedade. Sobre este principio están de acordo tanto os que sosteñen que hai que explicalo sobre a base da peculiar natureza «social», é dicir, de «zoon poli-

«tikón» do ser humano (Aristóteles, Hegel, Marx), como os que consideran que isto debe explicarse sobre a base da conveniencia que representa o feito de vivir en sociedade para seres non especialmente propensos a vivir en sociedade, senón, de varias maneiras, débiles, desexosos e racionais (Hobbes, Locke, Rousseau). Ademais, calquera que sexa a nosa antropoloxía filosófica de partida ou a nosa teoría da acción, non vai negar ningún que cada ser humano, entre outras cousas, actúa dalgunha maneira. E os que falan de acción como algo diferente dun mero reflexo neurolóxico, inevitablemente presupoñen a relevancia das nocións de «medios» e «obxectivos». Xa que logo, cada ser humano vive a súa existencia dentro dunha agrupación humana máis grande, sexa cal for a súa dimensión, e actúa utilizando medios para alcanzar obxectivos.

Aquí tamén seguimos sobre un terreo ecuménico. Non importa saber se estes medios e, sobre todo, estes obxectivos son elixidos autonomamente polos individuos ou proceden tacitamente das tradicións vixentes no núcleo social de pertenza. O importante é máis ben a idea, esta tamén non controvertida, dunha certa secuencialización, mesmo temporal, entre estes medios e os respectivos obxectivos. Os seres humanos non están condenados a perseguir metas unha a unha e cun só medio, pero o que queremos dicir cando afirmamos que posúen certo nivel de racionalidade é, entre outras cousas, que están capacitados para querer unha cousa por amor da outra; polo tanto, están usando obxectivos como medios para lograr outros obxectivos. Se fose así, debemos tamén aceptar a idea de que por cada individuo membro dunha sociedade existen un ou máis obxectivos que non preludian outros elos da cadea –verdadeiros obxectivos últimos individuais.

Agora ben, recorrendo a un termo máis ben «forte», derivado da lóxica, Talcott Parsons argumenta que é contraditorio pensar que uns individuos estean entre eles no tipo de relación que chamamos sociedade no canto de estar no chamado estado de natureza e, así mesmo, que os obxectivos últimos, individualmente perseguidos por eles mesmos, estean entre eles nunha relación puramente casual («random»). Desde logo, isto non significa que a relación entre os obxectivos últimos deba ser harmónica –de feito, acotío, é conflitiva–, senón que quere dicir que, se existe sociedade, esta relación non pode non seguir ningún «pattern». As «institucións sociais» –así as chama Parsons– ou, máis en xeral, «o social» desenvolve unha función de enlace entre esta trama «non casual» de relacións que non podemos supoñer como existentes entre os diferentes obxec-

tivos últimos mantidos por todos os individuos e os obxectivos moito máis parciais que cada individuo durante a súa vida persegue. Este cadro de referencia, utilizado por Parsons para explicar a natureza do social, permítenos comprender tamén a natureza da política.

Non teríamos dificultade en supoñer que estes obxectivos últimos perseguidos por individuos que viven nun núcleo social, aínda que nunha relación non casual entre eles, non poidan ser idénticos. Se non son idénticos e se, como tamén suporíamos sen dificultade, os recursos dispoñibles na súa totalidade para a agrupación social non son ilimitados e non permiten perseguir de igual maneira todos os obxectivos, temos o problema de atribuírlles unha orde de prioridade a estes obxectivos. Nesta necesidade é onde introduce as súas raíces esa maneira de relacionarse co mundo que chamamos política. Só unha forma de asociación humana que gozase de recursos ilimitados e puidese satisfacer igualmente todos os obxectivos últimos perseguidos en cada momento polos seus membros sería unha sociedade sen política.

O espazo da política, como primeira aproximación, é daquela darlles prioridade aos obxectivos para cuxa persecución se van devolver os recursos non ilimitados dispoñibles para a agrupación humana. A creación mesma do poder soberano, entendida por Hobbes como procedente dunha vontade unánime de salvagardar o ben da vida ante as insidias do estado de natureza, non é o *primum* ou o *big bang* da política. É o froito dunha orientación, por non chamarlle decisión, que se formou antes e que consiste na anteposición unánime da seguridade da vida fronte a calquera outro obxectivo ao que lle devolver os recursos.

Asociar a política á determinación ineludible de cara a que obxectivo cómpre transferir os recursos e cales e cantos deles, entre os limitados recursos dispoñibles colectivamente, permítenos situar sobre un terreo non controvertido as máis familiares imaxes da política: o espazo da política caracterizado polo tema dos que teñen autoridade para gobernar, o espazo da política caracterizado pola maneira en que debemos considerar o poder lexítimo, o espazo caracterizado pola imposibilidade de eliminación da distinción entre amigo e inimigo, o espazo da política como o espazo do razoable en canto que distinto do racional.

Ademais, permítenos situar a política nun ámbito que precede a gran bifurcación entre os dous enfoques alternativos —o normativo e o realista— e entender as tarefas dunha reflexión filosófica sobre a política mesma.

De feito, podemos entender esa alternativa como a alternativa entre o que considera que o outorgamento de prioridade dalgúns obxectivos respecto a outros non pode prescindir dunha dimensión de forza e o que, pola contra, pensa que esta ten que facerse explícita sobre a base de razóns que, cando menos idealmente, neutralizan as relacións de forza entre os partidarios das diversas opcións.

Porén, non todas as formas e os procesos que lles dan prioridade aos obxectivos entran no ámbito político. Cando me pregunto sobre cales dos meus obxectivos –por exemplo, aceptar un cargo académico ou comprometerme a escribir máis rapidamente un novo libro– son merecentes da miña preferencia, obviamente non estou a desenvolver unha actividade política. De igual maneira, cando, coa miña familia, decido destinar unha cantidade de cartos a comprar un coche novo ou a facer unha viaxe, non estamos en presenza dunha deliberación política. Aquí atopamos outro aspecto constitutivo da política: a distinción entre público e privado¹. Só ten calidade política esa deliberación sobre a prioridade de obxectivos que –quer pola natureza da controversia, quer pola amplitude do número dos que teñen autoridade para participar, que acotío inclúe todos os pertencentes á agrupación social en cuestión, ou ben pola modalidade do procedemento, ou pola suma dalgúns ou de todos estes elementos– ten resultados que son vinculantes ou influentes para todos. Non obstante, semella difícil determinar, sobre a base dunha formulación coma esta, que é público e que é privado, se non temos xa algunha idea de política.

Así e todo, dalgunha maneira é posible enfrontarse a este desafío. Público, por definición, é o que se refire á intersección de obxectivos últimos individuais e de subunidades en que se articula o corpo social: saber o que se pode incluír nesta intersección –e xa que logo, o que debe valer como obxectivo ou obxectivos últimos compartidos– é deber eminentemente político. Pero público é tamén o que debe valer para todos aínda que non estea entre os obxectivos últimos. Política é tamén a loita entre intereses e valores, o conflito entre o que unha parte desexa e ao que outra parte se opón. O carácter político da controversia entre intereses contrapostos –o interese do que apoia, por exemplo, o financia-

¹ Sobre esta distinción véxase o texto de Weintraub: «The Theory and Politics of the Public/Private Distinction», en Weintraub e Kumar, *Private and Public in Thought and Practice*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, p. 1-42.

mento público da escola privada e o do que o obstaculiza— non se dá pola súa condición de obxectivos últimos, senón pola incidencia da prioridade acordada cun obxectivo ou interese respecto a outros para a ordenación da sociedade no seu conxunto. Se discuto en familia sobre que compromiso de gasto debe ter prioridade, isto non é política, pero cando os representantes dos industriais discuten cos representantes dos traballadores sobre as regras para o despedimento, esta é unha controversia política, aínda que poida concretarse fóra dunha implicación das institucións do Estado. Tamén neste caso só estamos a adiantar o que as filosofías políticas específicas articularán no seu propio léxico: a idea, por exemplo, de que o que acontece fóra das institucións políticas —na sociedade civil (Hegel), na esfera produtiva (Marx) ou na esfera pública (Habermas)— pode posuír un valor exquisitamente político, talvez máis importante do que acontece no lugar que en linguaxe periodística se define como «o Palacio».

O que é privado excede da política no sentido de que a normativa, a dimensión do «deber ser» que eventualmente está relacionada, non vincula máis que o axente inmediatamente implicado na acción ou interacción. A miña promesa de convidarte a cear este sábado pola noite só me vincula a min. Privado é o que está alén do límite a partir do que é xusto que deixe de ter influencia o poder político formalmente constituído, é dicir, as institucións do Estado. Privado é o que está á disposición exclusiva do individuo ou de grupos de individuos. Pero o límite entre o público e o privado non é fixo e as súas fluctuacións son decote obxecto de atención política, como por exemplo en cada discusión sobre a xustificación e a aplicación dos dereitos subxectivos.

Finalmente, temos que abstermos de ver a política en clave funcionalista, só ou principalmente como momento de enlace entre as nosas necesidades, os nosos desexos e preferencias máis ou menos compartidas, por unha banda, e os valores máis xerais que guían a nosa acción, por outra banda, e máis que outra cousa pola nivelación da política nun ámbito estatal, como na definición de sentido común citada polo dicionario. Política é tamén o lugar onde se articulan novos valores e necesidades. Nas condicións de normal rutina é un enlace de valores existentes coas necesidades dadas, pero, nos momentos máis fértiles e elevados, a política é unha redefinición do mapa de valores e necesidades.

Así e todo, esta é só unha primeira achega á caracterización da política, só un «incipit». Gustaríame enriquecela e convertela nunha definición «para nós»,

unha definición que adquire o seu sentido pleno cando se engloba no noso horizonte filosófico, como resposta ás nosas preguntas e ás nosas axendas filosóficas. Aquí entraremos en terreos talvez menos ecuménicos, pero que agardo sexan aínda máis amplamente compartidos.

Comprender o que é para nós a política nos albores do século XXI significa moito máis que entendela como un establecemento de prioridades entre obxectivos para posibilitar a acción de «concerto». Significa esclarecer en que consiste a súa autonomía, cales son o seu horizonte e os seus «momentos constitutivos», cada un dos que recibe luz por un dos paradigmas filosóficos contemporáneos. E, finalmente, significa tamén atreverse a falar das formas de política e a dicir que é o mellor no tocante á política.

AUTONOMÍA DA POLÍTICA

Desde os tempos de Maquiavelo aprendéronnos a considerar a política coma unha actividade autónoma. Pero esa autonomía da política floreceu de maneira desequilibrada. Só unha das sementes das que somos debedores de Maquiavelo prendeu de inmediato e atrasou, así, o crecemento da outra. A expresión autonomía política significa case por antonomasia autonomía da moral, unha diferenza deontolóxica entre os niveis de liberdade concedidos ao cidadán da rúa e os que goza o gobernante, sobre o que volveremos cando falemos do horizonte en que nós podemos non pensar na política. Pero a autonomía da política dos principios morais, dos preceptos relixiosos e tamén do «ethos» compartido non esgota o significado desta expresión. Só na segunda metade do século XX, coas obras de Hannah Arendt e John Rawls sobre liberalismo político, agroma a outra semente que pode revivir na obra de Maquiavelo: a autonomía da política do que chamarei teoría. Tanto para Arendt como para Rawls, a política non pode ser considerada coma a aplicación práctica de principios traídos do exterior, do ámbito da conciencia relixiosa ou mesmo da reflexión filosófica. Só a crítica de Arendt sobre o totalitarismo e o liberalismo político da segunda fase do pensamento de Rawls produce a saída definitiva da política do espazo conceptual do mito da caverna.

A política moderna —e máis aínda a política democrática— non pode consistir en traer á caverna unha idea do Ben que estea fóra: a súa escena é a caverna

mesma. Tampouco pode o xusto poder para gobernar derivar da visión solitaria dun Ben cuxos destinatarios non estean preparados para aceptar. Unha política así concibida é unha loita entre uns cantos que, armados os uns contra os outros, e non só metaforicamente, tentan «conquistarlle ao mundo algunha verdade xeral». En cambio, cun corte radical, Rawls sostén que «a férvida aspiración de levar toda a verdade ao campo da política é incompatible coa idea de razón pública que acompaña a de cidadanía democrática». A razón pública é unha razón deliberatoria que nin se rende ás aparencias —á «doxa», para quedar co léxico platónico— nin supón que a salvación poida vir desde o exterior, senón que pretende tenazmente distinguir o mellor e o peor, o máis xusto e o menos xusto, o máis razoable e o menos razoable dentro da caverna. Igualmente, para Arendt, a política é a arte de definir quen somos, de devolvernos o que queremos sen responder os preceptos de ningún outro discurso.

Xa que logo, autonomía da política significa que dentro da propia política, e non fóra dela, debemos atopar xuntos os estándares do que paga a pena perseguir, nun marco de liberdade en que cada un pode buscar e testemuñar a súa verdade —filosófica, relixiosa e existencial— como mellor crea, convencendo a cantos máis poida coa forza dos seus argumentos e do seu exemplo, a condición de que non lle pretenda engadir o poder coercitivo do Estado, que se utiliza lexítima máis que abusivamente só cando está ao servizo dunha verdade compartida por todos, aínda que máis limitada.

O HORIZONTE GLOBAL

Comprender a acción política require, talvez máis ca calquera outra forma de acción, que se entenda o contexto en que ten lugar: unha polis grega, un imperio, un feudo medieval, unha libre comuna, un señorío renacentista, un Estado-nación, un mundo globalizado. O noso horizonte é o mundo globalizado. Non se tarda nada en describilo: supón un despregamento total dunha economía mundial da que ningún país consegue illarse; a formación dun sistema financeiro global no que as flutuacións de tipos, moedas e títulos desbaratan a capacidade de control de calquera *global player*, incluído tamén o Federal Reserve Bank; o nacemento de riscos ambientais que non coñecen límites; a formación

de vagas migratorias que non pode contrarrestar só Estado-nación ningún; o alcance global de medios de comunicación masivos que contribúen á incipiente presenza dunha esfera pública global que se expresa, así mesmo, en termos de compaixón, indignación e outras emocións; o crecemento dunha industria cultural que alcanza, cos seus produtos, o mundo enteiro e contribúe ao nacemento dunha cultura pop xa global desde o principio.

Moito máis difícil é entender como esta transformación inflúe sobre a natureza da política. A primeira tarefa é a de liberar a política das trabas do «nacionalismo metodolóxico»: trátase de volver pensar non só nas relacións internacionais, senón en todas as categorías da política –liberdade, xustiza, paz, lexitimación e outras– calibrándoas de novo sobre unha escala xa de entrada global. A liberdade dun só país non tería o mesmo significado se non existise a liberdade nas relacións entre os países do mundo. A xustiza podería converterse en algo diferente se non pensásemos nela tamén coma xustiza distributiva entre varios países do mundo. A igualdade entre cidadáns dun país asume un sentido distinto fronte ás desigualdades existentes no mundo. A paz nunha área do mundo non é inmune ás repercusións das guerras que enfurecen noutra área. O que se considera un uso lexítimo do poder nun país podería non pasar pola peneira crítica da comunidade internacional e perder por iso lexitimidade no país de orixe.

Neste novo horizonte, entre outras cousas, cómpre reflexionar sobre a autonomía da política, tal e como Maquiavelo ensina. Se lle preguntamos polas razóns que xustifican o maior nivel de liberdade no tocante aos principios da moral dos que goza o gobernante no exercicio das súas funcións políticas, pero non o cidadán da rúa, a resposta que obtemos está inscrita enteiramente nese horizonte das comunas, dos señoríos e dos Estados-nación nos que pensaba a política. A «diferenza deontolóxica» xustifícase coa circunstancia, típica dese horizonte, pola que mentres o cidadán común ten ao seu dispor todo o amparo da lei para ser recompensado polas inxustizas sufridas por mor do seu respecto pola lei, o príncipe, na súa actuación, non conta con ningún mecanismo legal de compensación ao que acollerse se do seu seguimento dos principios da moral común se lle producise un dano ao Estado que goberna ou unha vantaxe para os seus inimigos. As relacións entre Estados están mergulladas nun estado de natureza aínda intacto para xustificar o feito de que o príncipe, nas súas relacións

con outros príncipes, estea na obriga estrutural e non puntual de facer xustiza a si mesmo e, xa que logo, de xustificar a plena e total autonomía da política fronte á moral.

Cando o noso horizonte de referencia cambia do sistema dos Estados-nación ao mundo globalizado, con embrións de dereito e institucións cosmopolitas, a relación entre política e moral tampouco permanece inmutada. Esvaécese esta presunción da diferenza deontolóxica. A escala nacional, cada xustificación dela queda colapsada como consecuencia da capacidade concreta de reivindicar, en cortes internacionais, cuestións vinculadas a inxustizas sufridas sen razón por un Estado. Pero, tamén a escala supranacional, xa non existe motivo ningún polo que quen teña a responsabilidade sobre institucións cosmopolitas deba gozar da diferenza deontolóxica, dado que, por definición, no mundo global xa non existe un «exterior» e unha «política exterior», polo tanto tampouco inxustizas que a Cosmópole poida sufrir, polo menos ata que o noso planeta sexa a única praza onde se practique ese exercicio chamado política.

DISCURSO, XUÍZO, RECOÑECIMENTO E DON COMO MOMENTOS CONSTITUTIVOS DA POLÍTICA

En resumo, a política é a actividade de promover con resultados vinculantes –cando menos nas intencións– a prioridade dalgúns obxectivos de valor público entre outros non perseguibles simultaneamente, ou de propoñer novos obxectivos con plena autonomía, tanto moral como teoricamente e nun horizonte que xa non pode coincidir co do Estado-nación.

Esta idea xeral de política pode ser examinada a partir de distintos puntos de vista baseados en diferentes posicións filosóficas ou paradigmas, que poden iluminar varios aspectos constitutivos da política mesma.

Unha primeira pregunta é como a política, en comparación con outras actividades, promove a prioridade dalgúns obxectivos de alcance público respecto a outros. Aquí abandonamos o terreo compartido e empezamos a construír a nosa imaxe parcial de que é a mellor política. Deixamos a un lado as teorías realistas que destacaron o papel da forza ou da ameaza de utilizala como única variable que, en última instancia, explica o éxito de darlles prioridade a certos obxec-

tivos. Restrinxo o campo só á política democrática. Sobre as concepcións competitivas da democracia, Schumpeter, Dahl, Lipset, Downs e outros sosteñen que a política promove algúns obxectivos fronte a outros polo feito de que a oferta política dispoñible –candidatos e partidos competindo polo voto dos cidadáns– logra producir unhas propostas de *policy* máis atractivas que as dos opoñentes. Actuar da maneira politicamente mellor significa saber definir e propoñer ben, non quero usar a palabra «confeccionar», unha proposta que se axuste e satisfaga unha demanda máis ampla de preferencias.

Sobre as concepcións deliberativas da democracia, Habermas, Benhabib, Cohen, pero tamén Rawls, Laden e outros, sosteñen en cambio que a prioridade de certos obxectivos no canto doutros se promove cando a política funciona de maneira non retorcida, a través da forza da razón, con opinións intercambiadas nun espazo público denominado de varias maneiras, e logo acollidas dentro do ámbito institucional chamado a asumir as decisións políticas, tanto de natureza lexislativa como executiva. Unha política sen este momento do discurso está baseada na forza e no albedrío. Aquí revélase a amplitude teórica da investigación habermasiana e apeliana sobre as premisas do discurso: esa investigación explica o que significa para unha praxe comunicativa achegarse ao ideal dun intercambio de razóns en ausencia de coerción.

Pero o discurso é tamén unha fronteira mínima da política decente, non é só o ideal que mide o xenuinamente deliberativa que é a política. Para Rawls, o que separa os pobos decentes, cuxo sistema político non é democrático nin liberal e mesmo así non constitúe un motivo para excluílos dunha sociedade de pobos pacífica, dos bandidos cos que só podemos relacionarnos no plano da forza, é xustamente a presenza dalgunha forma de práctica de consulta, aínda que non igualitaria, que mitigue o carácter autocrático do poder. Darlle ao momento discursivo da política o que lle é debido no noso concepto da política significa admitir que non se pode dar unha forma non dexenerada da política cando o intercambio de opinións non ten un lugar propio dentro dese esforzo xeral de promover a prioridade de obxectivos públicos determinados, que é a esencia da política.

Así mesmo, a tese da imposibilidade de eliminar as razóns do espazo da política non se pode confundir coa discutible tese da exclusividade das opinións: política nunca é só intercambio de pareceres para cribar o que é mellor. Nin isto

pode ser considerado como ideal regulador –coma algúns enfoques da política de derivación kantiana parecen facer– sen que falten outros elementos constitutivos da política mesma².

Así e todo, unha política en que a prioridade de obxectivos públicos se críbe no discurso non se pecharía sobre unha decisión determinada se non interviñese un momento de xuízo. Non só as diversas prioridades de obxectivos están baseadas no peso das razóns que militan a favor dunha ou doutra, senón que tamén as razóns mesmas poden ter un peso diferente, controvertido, segundo a súa colocación máis ou menos central no fondo de concepcións máis amplas non necesariamente compartidas e, sobre todo, desafortunadamente poden ter un peso case equivalente. De feito, o pesadelo de cada concepción discursiva de validez é o empate, é dicir, esa situación en que somos nós os que temos que establecer a diferenza, sen podernos refuxiar, nin sequera como participantes nominais, na posición dun observador que constate o maior peso das razóns propostas por unha parte con respecto das da outra parte e engada o seu consentimento non influente. Pero non é preciso acudir ao caso extremo do empate para admitir a constitucionalidade do momento do xuízo en política. Basta recordar o feito de que a razón, cando falamos de política, non pode ser máis que deliberativa. É dicir, unha capacidade de razoar que no seu obxectivo práctico queda estancada nun contexto, que trata de resolver un problema con recursos materiais e simbólicos finitos e ampla, aínda que non exclusivamente, xa dados; unha capacidade de razoar que aspira a resolver un problema nun horizonte temporal que non pode ser dilatado ata o infinito como no caso da razón especulativa. O momento do xuízo enlaza a abertura ilimitada do discurso crítico e especulativo –as preguntas sobre a natureza da liberdade, a xustiza da igualdade, a laicidade, etc., de feito, poden non recibir unha contestación conclusiva nunca, mentres que a mente humana sobreviva– co finito dun contexto dentro do que un problema político se sitúa e pide solución nun arco temporal que os deliberantes non poden estender ao seu gusto. E o xuízo cumpre este enlace non anulando a pluralidade das posicións articuladas no discurso, senón inserindo a operatividade da política no razoable, é dicir, na intersección do que

² Xa en *Faktizität und Geltung*, por exemplo, Habermas incluíu explicitamente no ámbito político a imposibilidade de eliminar un momento pragmático.

está compartido. A arte do xuízo é a arte de estender na medida do posible esta intersección, vinculando a normativa da intersección, ou sexa, do razoable, coa súa esencia exemplarmente reflexiva da identidade que recolle as partes en conflito. Nesta exemplaridade, da que está chea a normativa do razoable, están as bases para que todos –en acordo ou desacordo, maioría ou minoría– poidan recoñecer a lexitimidade plena dunha decisión política vinculante pero non unánime.

Así e todo, non hai política sen interlocutores. Non hai discurso sen un «quen», un compañeiro de diálogo. Non hai xuízo sen un destinatario do xuízo, alguén polo cal se xulgue sobre algo. E dado que, parece obvio ter que reiteralo, a política supón que haxa sociedade, é dicir, que nós actuemos tendo na cabeza as representacións, as necesidades, a vontade e as reaccións dos outros, non hai política sen recoñecemento. Tamén Napoleón, cando afirmaba que Francia non precisa recoñecemento porque está alí, como o sol, falaba con alguén. E o recoñecemento entra en política, coma o seu momento constitutivo nos seus tres sentidos.

Nun primeiro sentido, o recoñecemento é constitutivo no seu valor case transcendental, pois o recoñecemento do outro coma un suxeito diferente, dotado de intencionalidade propia, é unha condición da posibilidade de acción social e, xa que logo, da condición política. Eu non realizo normalmente accións sociais cara aos animais ou as cousas; se o fago é porque a través dos animais e das cousas me dirixo a outros suxeitos humanos que recoñezo como símiles; como cando acaricio o can dun amigo ou substitúo o pneumático pinchado do coche dun coñecido. Pero, neste primeiro sentido, o recoñecemento ten importancia para a política só cando a opresión política extrema lles nega a algúns –escravos, xudeus ou torturados de Abu Graib– o recoñecemento dunha humanidade plena, é dicir, cando a política cae, en palabras de Margalit, por debaixo do nivel da decencia.

Nun segundo sentido, o recoñecemento é constitutivo para a política como algo que non ten a posibilidade de ser imprescindible, senón que, pola contra, pode serlle atribuído ou negado a alguén. É o recoñecemento que lles atribuímos aos novos Estados que se forman, aos novos partidos, aos vellos partidos que cambian de vestimenta e afrontan viraxes, aos estadistas, aos movementos de liberación como representantes de pobos, ás ONG como representantes de

certos intereses colectivos. Neste segundo sentido, podemos falar dunha verdadeira política de recoñecemento, que pasa a través do uso que nós facemos da linguaxe para designar os actores da política. Cando os combatentes islámicos iraquís se volven insurxentes no xornal *El País*, cando os disidentes se transforman en «freedom fighters», daquela descubrimos o poder do recoñecemento en política e ata que punto a criba das razóns e o obrar do xuízo dependen do recoñecemento de quen teña autoridade para acceder ao espazo das razóns e do xuízo.

E, finalmente, existe un terceiro sentido en que o recoñecemento ten importancia para a política. Na medida en que a política é algo diferente dunha desinteresada busca da verdade —quer teórica, quer práctica—, pero é un segmento da razón deliberativa, é dicir, desa razón que filtra eleccións alternativas desde o punto de vista do ben temperado polo xusto; daquela, o que formula unha tese é tan importante coma o contido da tese. Desde este terceiro punto de vista, recoñecemento é a palabra coa que marcamos a importancia de quen di algo, ademais da importancia do que se di, se partimos da tese de que o significado do que se di non ten relación coa persoa que o di. Unha reflexión sobre o nexo entre política e recoñecemento ten como o seu terceiro ámbito a investigación sobre o que en xeral se pode afirmar verbo da relación entre locución e locutor, acción e actor.

Por último, intrínseco á política é o momento da doazón. Pode parecer un paradoxo, sobre todo en relación cunha práctica que decote foi definida como a persecución racional dos obxectivos colectivos. Pero a política non podería existir se non supuxésemos unha dispoñibilidade para ir alén do «si» do actor, quer individual, quer colectivo. Os supostos da acción conxunta, máis que solipsisticamente, impoñen non só que o outro estea dentro do meu horizonte cognitivo, senón que eu estea disposto a entrar nunha relación —cando menos temporalmente ofertante— con outra persoa, para que eu logre actuar de modo acorde alí onde «temporalmente ofertante» significa, noutro léxico, unha relación que inclúe un momento de reciprocidade. Atopamos este suposto nas orixes mesmas da conversación occidental sobre política, na *República*, cando Sócrates afirma, en contra de Trasímaco, que ata unha banda de ladróns, para que poida actuar, debe sentir unha actitude de reciprocidade no seu interior. Atopamos este elemento cando Montesquieu fala da esencialidade do sentimento político da vir-

tude para que unha república poida durar no tempo. Atopámolo na idea mesma do razoable coma contraposto ao racional en Rawls, ou na idea de Arendt de que a política nace «cando a preocupación pola vida individual é substituída polo amor polo mundo común». Atopámolo nas palabras dun gran político coma JFK cando, no seu famoso discurso de inauguración, dixo: «Non preguntades que pode facer América por vós, senón o que podeades facer vós por América».

Non hai que pensar que o momento da reciprocidade é incompatible co desinterese moderno pola doazón cuxa gratuidade está garantida pola infraestrutura do intercambio. Pola contra, desde os albores da vida social, cada doazón provoca o seu recíproco e a cadea é pronto interrompida polo incumprimento da devandita obriga non escrita. Igualmente, a política é imposible cando se reduce á mera dimensión do discurso, do xuízo e do recoñecemento dos demais. Con eles eu debo entrar nunha dimensión que inclúe a esperanza de reciprocidade na doazón clásica. O contido esencial da doazón política, a doazón política por excelencia, é a doazón da confianza: a confianza en quen nos representa, a confianza no aliado, a confianza na boa fe do interlocutor, a confianza no feito de que o outro respectará os acordos. Sen confianza só hai conflito, non é posible a práctica da política tal e como a concibimos aquí. E, ademais, non se pode concibir a política se non temos confianza na dispoñibilidade mutua para darlles preferencia aos demais na prioridade dos obxectivos –ata a doazón suprema, a da vida, que acotío require a política.

Conclúo esta reconstrución dos momentos constitutivos da política cunha referencia ao tema máis visiblemente ausente: como pode unha concepción da política quedar silente ante o papel do poder da acción política? O punto que emerxe aquí é que o poder político –se desta forma queremos, desde o punto de vista de Weber, expresar a capacidade de facer que alguén faga algo que non faría de xeito espontáneo e de obrigalo a facelo en virtude dunha crenza na lexitimidade da orde do que é destinatario– intervén dalgún modo despois, conceptualmente despois, de que o traballo da política, no sentido aquí exposto, se cumprise; é dicir, despois de que certa prioridade de obxectivos compartidos se establecese *pro tempore*. Nun contexto de política democrática, é a través do feito de compartir os obxectivos, aínda que só sexa indirectamente, cando nace a lexitimidade da obriga.

Non obstante e por outra banda, o poder como influencia, o poder como *Macht*, tamén está presente e se insire como variable que intervén no proceso de selección dos obxectivos. O poder como *Macht* é un dos feitos imposibles de eliminar da política, como o crime é un compoñente imposible de eliminar da acción social: o delito constitúese como desviación dunha norma, pero o finito e a imperfección das nosas creacións humanas fan que non exista unha sociedade sen crime, nin tampouco un proceso político sen a sombra do poder como *Macht*. Así e todo, o que importa é o papel que se lle asignou a este aspecto na construción do concepto de política. E a elección aquí foi a de marxinar este aspecto: un poder sen lexitimidade, un poder que estableza os obxectivos máis que emanar destes, é un ruído de fondo que interfere co verdadeiro proceso político. Un poder sen lexitimidade non pode conducir á liberdade, senón só á arbitrariedade da forza.

RAZÓNS QUE MOVEN A IMAXINACIÓN

Nas consideracións expresadas ata o de agora pretendín mostrar a estrutura esencial da actividade que chamamos política e identificar algúns momentos constitutivos. Pero política non é isto só. Gustaríame concluír botando unha mirada ao que a política pode ser na súa mellor acepción. Moitas veces, no curso da súa historia bimilenaria, a reflexión sobre a política enfocouse na súa relación co mito e os símbolos. Platón convídanos a resistirnos ás tres vagas suscitadas polo seu radicalismo igualitario e pensa a xustiza sobre as pautas da harmonía da alma; Aristóteles ve no Estado unha comunidade que tende á eudemonía; Maquiavelo nos *Discursos* fala do ideal do vivir civil e Rousseau ve no lexislador a quen pode indicar onde está o ben común e que convence apelando tamén a unha autoridade divina. A política no seu auxe é sabía inclusión da visión no tecido do posible. Non é casual que a palabra arte se combine decote coa palabra política.

Tense afirmado que é típico da excelencia artística alterar os esquemas que chamamos estilos e fundar uns novos, mover a imaxinación e as facultades da mente nun libre xogo en que as facultades se fecunden reciprocamente, despreñar novas maneiras de crear o mundo, transfigurar o usual, pero en todo iso a

obra de arte sae de algo máis xeral –a exemplaridade e a súa forza, centrada na autocongruencia radical dunha identidade como reconciliación singular de ser e deber ser, feitos e normas–, en cuxa fonte obtén alimento tamén a política.

Nas grandes actuacións da política que transforman o mundo –o nacemento dos dereitos naturais, a idea de lexitimidade por consentimento dos gobernados, o dereito a perseguir a felicidade, liberdade, igualdade e fraternidade, a abolición da escravitude, o sufraxio universal, a noción de dereitos humanos, o Estado do Benestar, a igualdade de xénero, a idea do desenvolvemento sostible, a idea dun dereito das xeracións futuras–, o novo nunca se impón como consecuencia lóxica do que xa existe, senón como unha maneira nova de ver o mundo, compartida entre nós, dando luz a potencialidades que ata daquela estaban na sombra. Como a obra de arte, tamén a obra política excelente nos comunica unha sensación de «expansión de vida», de expansión da nosa vida común, e imponse pola forza da súa exemplar reconciliación de valor e ser nun aquí e agora ao que podemos chegar tamén desde algún outro lugar e nun tempo sucesivo. Sen boas razóns, razóns para compartir no discurso, a capacidade da política de arrancar a imaxinación e ter acceso á súa forza só produciu desastres enormes, primeiro entre todos os totalitarismos do século pasado; pero, sen a forza da imaxinación, nutrida pola exemplaridade, as boas razóns son só contabilidade do deber ser. Polo tanto, política é promover a prioridade de obxectivos á luz de razóns capaces de mover a nosa imaxinación. E, nesta posta en movemento da nosa imaxinación, a mellor política produce en nós o sentimento de expansión e enriquecemento da gama de posibilidades da nosa vida en común; é dicir, con outras palabras, desvela un mundo político novo en que recoñecemos a pegada da nosa liberdade.

Non é casualidade que no pasado, antes de que as guerras de relixión levaran a unha radical separación entre relixión e política, nos seus momentos máis elevados a política estivese sacralizada. Chegaba ás raíces mesmas do sagrado, é dicir, á experiencia de ver a forza do vínculo que une reflectida nunha forma. No horizonte en que hoxe vivimos, a radical asunción do finito como presuposto do pluralismo separou a política das expresións do sagrado, pero non da forza que o xera. As razóns convencen, pero só as que moven a imaxinación mobilizan, e nisto a gran política mantén algo do pasado. A súa capacidade de mobilizar está na súa promesa de inscribir a exemplaridade de certas experien-

cias morais en que realidade e valor se concilian –a primeira entre todas é a da dignidade igual de todos os seres humanos, o rescate da humillación, a indignación pola inxustiza– nas formas do vivir común.

Este é o meu concepto da política, esta é a escada que está esperando a ser tirada.

POLÍTICA DEMOCRÁTICA E PLURALISMO AGONISTA

Chantal Mouffe

Universidade de Westminster (Reino Unido)

As sociedades liberal-demócratas actuais caracterízanse por unha incapacidade cada vez maior de percibiren os problemas políticos aos que se enfrontan; é dicir, aqueles problemas para os que non abonda con tomar meras decisións técnicas, senón tamén propiamente políticas, decisións que se adoptan entre diversas alternativas reais que supoñen a presenza de proxectos opostos, mais lexítimos, sobre como organizar a vida diaria desas sociedades. Tal cousa non resulta sorprendente, visto que a mensaxe que, malia que de xeitos diferentes, transmiten as correntes máis recentes da teoría política e a socioloxía –por non mencionar as prácticas dominantes dos partidos políticos maioritario– é que o modelo político baseado na confrontación quedou obsoleto e entramos nunha nova fase de modernidade reflexiva na cal se pode construír un consenso inclusivo arredor dun «centro radical». Todos aqueles que discrepan deste consenso son tachados de arcaicos ou condenados por «malvados» ou «inimigos da civilización».

Existen moitas razóns que explican a desaparición dunha perspectiva realmente política; algunhas delas teñen que ver co predominio dun réxime globalizador neoliberal, e outras co tipo de cultura de consumo individualista que invade a meirande parte das sociedades industriais avanzadas dos nosos tempos. Desde un punto de vista máis estritamente político, está claro que a caída do comunismo e a desaparición das fronteiras políticas que estruturaran o imaxinario político ao longo de case todo o século XX levaron ao derrubamento dos marcadores políticos da sociedade. O esvaecemento dos límites que separan a dereita e a esquerda, o cal presenciamos decontino e que tantos celebran como un avance, representa sen dúbida un perigo para a política democrática. Xaora, a esfera pública política e democrática viuse gravemente debilitada pola falla dun debate autenticamente «agonista» que verse sobre as alternativas á actual orde hexemónica que se poden presentar. Aquí radica a orixe da crecente desafección polas institucións liberal-demócratas, que se manifesta nunha menor partici-

pación electoral e na atracción que exercen os partidos populistas de dereitas que poñen en dúbida o sistema político.

OS PUNTOS FRACOS DA TEORÍA LIBERAL-DEMÓCRATA

Como teórica política interésame especialmente a responsabilidade que ten a teoría política na actual incapacidade de reflexionar en sentido político, así como o papel que este pensamento teórico desempeñou na desaparición dunha perspectiva propiamente política; velaquí a primeira cuestión que vou analizar.

Nestes últimos anos, a tradicional visión da democracia en canto conglomerado de intereses, o modelo «agregador», vai sendo desprazado por un novo paradigma que, co nome de «democracia deliberativa», está a impor con rapidez as condicións do debate; un dos seus principios fundamentais consiste en que os asuntos políticos son de natureza moral e, xa que logo, susceptibles de recibir un tratamento racional. Segundo esta perspectiva, o obxectivo das sociedades democráticas é a creación dun consenso racional que se debe acadar mediante os procedementos deliberativos axeitados, cuxo propósito é o de adoptar decisións que representen un punto de vista imparcial e que beneficien a todos por igual. Todos aqueles que cuestionen a mera idea de alcanzar tal consenso racional e que afirmen que a política é un eido en que, de xeito racional, sempre se debe esperar que existan discordancias son acusados de minar a propia posibilidade de que exista a democracia. Como di, por exemplo, Habermas, «se as cuestións de xustiza non poden ir para alén de como diversas formas de vida que compiten entre si entenden as súas accións en sentido ético, e se os conflitos de valores e as oposicións que son relevantes existencialmente inflúen en toda materia polémica, ao final acabaremos con algo semellante a como Carl Schmitt entende a política» (Habermas 1996, p. 1493).

Nestes tempos, o achegamento teórico que máis de moda está é o de concibir a natureza do político como algo afín á moralidade, entendida en sentido racionalista e universalista. O discurso da moralidade pasou hoxe a ocupar o lugar da metanarrativa, o lugar que substitúe os desacreditados discursos políticos e sociais á hora de ofrecer as directrices da acción colectiva. E rapidamente se torna no único vocabulario lexítimo, posto que, no canto de diferenciar

entre a esquerda e a dereita, agora comínasenos a distinguir entre o bo e o malo.

Isto conduciu á eliminación da dimensión de antagonismo que non se pode erradicar da política, así como ao desprazamento do político ante o pulo do xurídico e o moral, que se perciben como terreos especialmente indicados para a toma de decisións imparciais. Esta substitución do político polo xurídico apréciase con claridade na obra de, entre outros, John Rawls, quen presenta o tribunal supremo como o mellor exemplo do que denomina «libre exercicio da razón pública», que ao seu ver constitúe o modelo mesmo da deliberación democrática. Outro exemplo podémolo atopar na obra de Ronald Dworkin, quen en moitos dos seus ensaios lle dá primacía ao poder xudicial independente, en canto intérprete da moralidade política dunha comunidade. Segundo este autor, resulta máis conveniente que todas as cuestións fundamentais ás que se enfronta unha comunidade política nos eidos do emprego, a educación, a censura, a liberdade de asociación, etc., as resolvan os xuíces, sempre e cando interpreten a constitución tomando como referencia o principio da igualdade política. Pouco queda para debater no terreo político.

Nin sequera os pragmatistas como Richard Rorty, malia criticaren notablemente a postura racionalista cubrindo un amplo terreo nos seus ataques, ofrecen unha alternativa axeitada. O problema de Rorty é que, aínda que dun modo diferente, tamén acaba por darlle prioridade ao consenso e pasa por alto a dimensión do político. O consenso polo que avoga ten que acadarse, abofé, por medio da persuasión e a «educación sentimental», non mediante a argumentación racional, mais non por iso deixa el de crer na posibilidade de lograr un consenso total e, en consecuencia, na eliminación do antagonismo.

De feito, a conxuntura actual pode entenderse como a posta en práctica dunha tendencia que, como argúe Carl Schmitt, se inscribe no propio celme do liberalismo, cuxa incapacidade constitutiva para pensar nun sentido verdadeiramente político explica por que sempre tivo de recorrer a outro tipo de discurso: o económico, o moral ou o xurídico. A forza da crítica de Schmitt radica en que pon en primeiro plano o que constitúe o principal punto fraco do pensamento liberal: a súa incapacidade de apreender a especificidade do político. En *The Concept of the Political*, o autor afirma que «dun xeito moi sistemático, o pensamento liberal elude ou pasa por alto o Estado e a política e, en troques, móvese

entre a típica polaridade recorrente da existencia de dúas esferas heteroxéneas: a ética e a economía, o intelecto e o comercio, a educación e a propiedade. A substancial desconfianza no Estado e na política explícase doadamente por referencia aos principios dun sistema polo cal o individuo non debe deixar de ser *terminus a quo* nin *terminus ad quem*» (Schmitt, 1976, p. 70).

No entanto, o pensamento liberal necesariamente ten que estar cego ante o político por mor do seu individualismo, que lle impide comprender a formación das identidades colectivas. Mais o político ocúpase desde o primeiro momento das formas colectivas de identificación, dado que neste campo sempre estamos a falar da formación do «nós», en oposición ao «eles». O político ten que ver co conflito e o antagonismo, e a súa *differentia specifica*, como o denomina Schmitt, radica na distinción entre amigo e inimigo. Non é de estrañar, daquela, que o racionalismo liberal non poida entender a súa natureza, dado que para o racionalismo é preciso negar mesmamente a imposibilidade de erradicar o antagonismo. O liberalismo ten que negar o antagonismo porque, ao poñer de relevo o inexorable momento de tomar unha decisión –no sentido máis contundente de ter que decidir nun eido sobre o que non se pode decidir–, o que revela o antagonismo son os propios límites de todo consenso racional.

É esta negación do antagonismo o que impide que a teoría liberal perciba de xeito adecuado a política democrática. O político, na súa dimensión antagonista, non se pode eliminar simplemente con negalo, con desexar que desapareza –que é a típica postura liberal–; unha negación así só conduce á impotencia, a impotencia que caracteriza o pensamento liberal cando se ve cara a cara co xurdimento de antagonismos que, segundo a súa teoría liberal, deberían corresponder a unha época pasada na cal a razón aínda non dera controlado as presuntamente arcaicas paixóns. Velaquí as raíces da incapacidade actual para comprender o carácter e as causas dos novos antagonismos que apareceron logo da fin da guerra fría. Polo tanto, resulta de vital importancia escoitar a Schmitt cando afirma que o político non se pode entender «máis que no contexto da omnipresente posibilidade de agrupar amigos e inimigos, con independencia dos aspectos morais, estéticos e económicos que comporte tal posibilidade» (Schmitt, 1976, p. 35). Schmitt está no certo ao chamar a nosa atención sobre o feito de que o político está ligado á existencia dunha dimensión de hostilidade nas sociedades humanas, hostilidade que pode adoptar numerosas formas e

manifestarse en moi diversos tipos de relacións sociais. Segundo manteño eu, recoñecer isto debería constituír o punto de partida dunha axeitada reflexión arredor dos obxectivos da política democrática.

Certamente, Schmitt nunca elaborou esas apreciacións de maneira teórica e é preciso formulalas con maior rigor. Eu queredría sinalar que isto se pode facer coa axuda da crítica do esencialismo realizada desde varias correntes do pensamento contemporáneo, que amosa que un dos principais problemas do liberalismo radica en que desprega unha lóxica do social baseada na concepción do existir en tanto que estar presente, e en que concibe a obxectividade como algo inherente ás cousas en si mesmas. Por iso o liberalismo non pode aprehender o proceso de construción das identidades políticas; é incapaz de recoñecer que unha identidade só pode existir cando se constrúe en canto «diferenza» e que toda obxectividade social se constitúe mediante actos de poder. O que o liberalismo se nega a admitir é que toda forma de obxectividade social é política en última instancia e debe amosar as pegadas deixadas polos actos de exclusión que rexen a súa constitución.

Chegados a este punto, pode axudar a facer máis explícito este argumento a noción do «exterior constitutivo», termo proposto por Henry Staten para denominar varios temas que desenvolvera Jacques Derrida mediante conceptos como «suplemento», «marca» e «diferenza». O propósito deste termo é o de subliñar que a creación dunha identidade supón o establecemento dunha diferenza, a cal adoita construírse segundo unha xerarquía; por exemplo, entre materia e forma, branco e negro, homes e mulleres, etc. Unha vez que entendemos que toda identidade é relacional e que a afirmación dunha diferenza —é dicir, a percepción de algo «alleo» que constitúe o «exterior» desa identidade— é unha condición previa para unha identidade existir, pódese formular mellor a argumentación de Schmitt sobre a posibilidade, sempre presente, de establecer unha relación entre amigo e inimigo; ou, dito doutro xeito, xa podemos comezar a pensar en como unha relación social se pode tornar no campo de cultivo do antagonismo.

Ao falarmos de identidades políticas, que nunca deixan de ser identidades colectivas, estamos a referirnos á creación dun «nós» que só pode existir unha vez que se delimita un «eles». Isto non significa, por suposto, que esta relación sexa antagonica por necesidade, senón que sempre existe a posibilidade de que

se torne nunha relación entre amigo e inimigo; o cal acontece cando se empeza a percibir que os demais, que ata o momento foran considerados simplemente diferentes, cuestionan a nosa identidade e ameazan a nosa existencia. A partir dese punto, toda forma de relación entre nós e eles, xa sexa relixiosa, étnica ou económica, convértese no *locus* dun antagonismo.

Neste respecto, o que importa é recoñecer que a propia condición de que sexa posible que se formen identidades políticas constitúe, así mesmo, a condición de que é imposible que exista unha sociedade da que se eliminase todo antagonismo. Xa que logo, este antagonismo é unha posibilidade que está sempre presente, como subliña Schmitt en repetidas ocasións. Tal dimensión antagonista é o que propoño chamar «o político», distinguíndoo da «política», que se refire ao conxunto de prácticas e institucións cuxo obxectivo é o de crear unha orde, organizar a convivencia humana nunhas condicións que son sempre conflitivas porque están imbuídas do «político». Para usarmos a terminoloxía heideggeriana, poderíamos dicir que «o político» se sitúa ao nivel do ontolóxico, mentres que a política se atopa no ámbito do óntico.

PLURALISMO AGONISTA

Ao meu ver, para entendermos a natureza da política democrática e o desafío ao que se enfronta, precisamos unha alternativa ás dúas posturas principais da teoría política democrática. Un destes achegamentos, o modelo agregativo, considera que os actores políticos se moven na procura da consecución dos seus intereses, en tanto que o outro, o modelo deliberativo, subliña a función que cumpren a razón e as consideracións morais. O que ambos os modelos deixan de lado é o papel crucial que desempeñan as «paixóns» na creación das identidades políticas colectivas, pois a política democrática non se entende sen recoñecer que nas paixóns se acha a forza que lle dá vida ao terreo político. É precisamente esta deficiencia o que tenta remediar o modelo agonista da democracia, tratando todas as cuestións que non abordaran axeitadamente os outros dous modelos por estaren contidos nun marco individualista e racionalista.

En poucas palabras, o argumento é o que vai a seguir: unha vez que recoñecemos a dimensión do «político», empezamos a decatarnos de que un dos prin-

cipais retos aos que se enfronta a política democrática radica en domesticar a hostilidade e tentar distender o potencial antagonismo que se dá nas relacións humanas. De certo, a pregunta fundamental á que lle debe dar resposta a política democrática non é a de como acadar un consenso racional, un consenso que non exclúa a ninguén; isto faría necesario construír un «nós» que carecería do seu correspondente «eles», o cal, porén, é imposible porque, como expuxen, a condición mesma para que se poida constituír un «nós» é a delimitación dun «eles». En consecuencia, a cuestión fundamental que debe resolver a política democrática é a de como establecer esta distinción entre nós e eles, que é un elemento constitutivo da política, dun xeito compatible co recoñecemento do pluralismo. Nas sociedades modernas non se pode nin se debe erradicar o conflito, pois o que caracteriza a democracia moderna é precisamente o recoñecemento e a lexitimación deste. O que fai falta na política democrática é que se vexa aos demais non como inimigos que hai que destruír, senón como adversarios contra cuxas ideas se vai loitar, mesmo encarnizadamente, mais cuxo dereito a defender esas ideas nunca se vai pór en dúbida. Dito doutro xeito, o importante é que o conflito non adopte a forma de «antagonismo» –pelexa entre inimigos–, senón de «agonismo» –pelexa entre adversarios. Poderíamos dicir que o obxectivo da política democrática é transformar en agonismo un potencial antagonismo.

Segundo a perspectiva agonista, a categoría central da política democrática é a de «adversario», o opoñente con quen compartimos lealdade cos principios democráticos de «liberdade e igualdade para todos», malia non estarmos de acordo en como interpretar estes principios. Os adversarios loitan entre si porque queren que a súa interpretación sexa a hexemónica, mais non poñen en dúbida a lexitimidade de os seus opoñentes pelexaren co fin de acadar a vitoria da súa postura. Esta confrontación entre adversarios é o que constitúe a «loita agonista», condición básica para que exista unha democracia sa –este argumento desenvólvese en Mouffe (2000). No modelo antagonista, a tarefa fundamental da política democrática non é suprimir as paixóns nin relegalas á esfera privada co fin de establecer un consenso racional no ámbito público: é, por así dicilo, «domesticar» esas paixóns, mobilizándoas cara ao que determinan os designios democráticos, creando formas colectivas de identificación arredor dos obxectivos democráticos.

Co fin de evitar malentendidos, queredría subliñar que esta noción de «adversario» ha de distinguirse nidiamente da interpretación que se lle dá a este termo no discurso liberal. A diferenza do que acontece na postura liberal, no sentido proposto aquí non se elimina a presenza do antagonismo, senón que se «sublima». De feito, o que os liberais denominan «adversario» non é máis que un «competidor»; eles conciben o eido político como un terreo neutral onde diversos grupos compiten por asumir as posicións de poder, no que o seu obxectivo é simplemente o de desalojar a outros para ocupar o seu lugar, sen pór en dúbida a hexemonía dominante e transformando profundamente as relacións de poder. Trátase dunha mera competencia entre elites. Polo contrario, na política agonista sempre está presente a dimensión antagonista, dado que o que está en xogo é a loita entre proxectos hexemónicos opostos que non se poden reconciliar de xeito racional, e un deles debe resultar derrotado. Velaquí unha confrontación real, mais unha confrontación que se interpreta baixo unhas condicións reguladas por un conxunto de procedementos democráticos aceptados polos adversarios.

Os teóricos liberais son incapaces de recoñecer non só a realidade primaria de que existen loitas na vida social e a imposibilidade de atoparlles solucións racionais e imparciais aos problemas políticos, senón tamén a función integradora que desempeña o conflito na democracia moderna. O bo funcionamento da democracia pide unha confrontación de posturas políticas democráticas; se esta falta, sempre existe o perigo de que sexa substituída por unha confrontación entre valores morais innegociables ou formas esencialistas de identificación. Facer demasiado fincapé no consenso, xunto coa aversión aos enfrontamentos, conduce á apatía e á desafección pola participación política. E por isto nunha sociedade democrática é necesario debater sobre as posibles alternativas co fin de fornecer formas políticas de identificación arredor das posturas democráticas claramente diferenciadas; ou, para empregar os termos de Niklas Luhmann, debe existir unha nidia «escisión» na cima, unha posibilidade real de escoller entre as políticas presentadas polo Goberno e as da oposición. Malia que o consenso é, sen dúbida, necesario, debe ir acompañado da disensión. É preciso que haxa consenso sobre as institucións que son constitutivas da democracia e sobre os valores ético-políticos que deben caracterizar a asociación política, mais sempre haberá desacordo verbo do significado deses valores e sobre como

se deberían levar á práctica. Nunha democracia pluralista, eses desacordos non son só lexítimos senón tamén necesarios, pois danlle cabida a diferentes formas de identificación cidadá e constitúen a materia da que está formada a política democrática. Cando a dinámica agonista do pluralismo se ve obstaculizada pola falla de formas democráticas de identificación, non se lle pode dar unha saída democrática ás paixóns e prepárase o terreo para o xurdimento de diversas formas políticas artelladas arredor de identidades esencialistas de tipo nacionalista, relixioso ou étnico, e para que se multipliquen os enfrontamentos por valores morais innegociables.

PARA ALÉN DA ESQUERDA E DA DEREITA

En consecuencia, deberíamos reectar da actual tendencia de celebrar o esvaeceamento das fronteiras que separan a esquerda e a dereita, e daqueles que avogan por unha política que vaia «para alén da esquerda e da dereita». O bo funcionamento da democracia pide un intenso choque de posturas políticas democráticas; os antagonismos poden adoptar múltiples formas e é ilusorio crer que resulta posible erradicalos. Para darlle cabida á posibilidade de transformalos en relacións agonistas, é necesario canalizar politicamente a expresión do conflito dentro dun sistema democrático pluralista que ofrezca oportunidades de identificación con alternativas políticas democráticas.

É neste contexto onde podemos comprobar as moi perniciosas consecuencias que ten a tese proposta por Ulrich Beck e Anthony Giddens, os cales manteñen que o modelo político de confrontación quedou obsoleto. Na súa opinión, o modelo político de amigo-inimigo é típico da modernidade industrial clásica, a «primeira modernidade», mais eles afirman que agora vivimos nunha diferente, a «segunda», unha modernidade «reflexiva», na cal debería facerse fincapé na «subpolítica», nas cuestións «da vida e da morte».

Igual que no caso da democracia deliberativa que critiquei ao comezo, malia que de xeito diferente, o que xace na base desta concepción da modernidade reflexiva é a posibilidade de eliminar o político na súa dimensión antagonista, así como a crenza de que se erradicaron as relacións amigo-inimigo. O que se afirma é que nas sociedades postradicionais xa non atopamos identidades colec-

tivas construídas en función dun nós-eles, o cal significa que se evaporaron as fronteiras políticas e que, en consecuencia, a política debe «reinventarse», para empregarmos a expresión de Beck. En efecto, este autor pretende que o escepticismo xeneralizado e o papel central da dúbida que predominan hoxe en día impiden que xurdan relacións antagonistas. Entramos nunha era de ambivalencia na que ninguén pode crer, xa que se acha en posesión da verdade —crenza que era, precisamente, de onde proviñan os antagonismos— e, daquela, xa non hai motivo para que aparezan tales antagonismos. Por iso, toda tentativa de organizar as identidades colectivas arredor das nocións de esquerda e dereita e de definir o adversario quedan desacreditadas e son tachadas de «arcaicas».

Na súa dimensión conflitiva, a política considérase unha cousa do pasado, e o tipo de democracia que se enxalza é un modelo de consenso e totalmente despolitizado. Nos nosos días, os termos clave do discurso político son o «bo goberno» e «democracia sen partidismos». Ao meu ver, a incapacidade dos partidos tradicionais para ofrecer formas distintivas de identificación arredor das posibles alternativas é o que preparou o terreo para o actual florecemento do populismo de extrema dereita. Abofé, estes partidos populistas adoitan ser os únicos que tentan mobilizar paixóns e crear formas colectivas de identificación. Contra todos aqueles que cren que a política se pode reducir a motivacións individuais, os ultradereitistas son ben conscientes de que esta consiste sempre na creación dun «nós» que se contrapón a un «eles» e que comporta a formación de identidades colectivas. De aquí resulta o poderoso atractivo do seu discurso porque fornece formas colectivas de identificación arredor do «pobo».

Se a iso lle engadimos que, baixo o estandarte da «modernización», os partidos socialdemócratas dun gran número de países se identificaron máis ou menos exclusivamente coas clases medias e que deixaron de ocuparse das preocupacións dos sectores populares —cuxas reivindicacións se consideran «arcaicas» ou «retrógradas»—, non debería sorprenden a crecente alienación de todos eses grupos que senten que as «elites do sistema» os exclúen do exercicio efectivo da cidadanía. Nun contexto en que o discurso dominante proclama que non hai alternativa á actual forma liberal da globalización e que temos que aceptar os ditados desta, pouco ten de raro que cada vez máis xente escoite con entusiasmo a aqueles que afirman que si existen alternativas e que eles lle devolverán ao pobo o poder de decisión. Unha vez que a política democrática perdeu a súa

capacidade de conformar o debate sobre como deberíamos organizar a nosa vida en común, e unha vez que esa política se limita a garantir que se reúnan as condicións necesarias para o mercado funcionar sen incidencias, danse as circunstancias propicias para que os demagogos dotados dalgún talento articulen a frustración popular. É importante decatarse de que, en boa medida, os partidos populistas de ultradereita teñen éxito porque lle dan á xente algunha forma de esperanza, a crenza de que as cousas poderían ser distintas. Por suposto, trátase dunha esperanza ilusoria, fundamentada en premisas falsas e en mecanismos de exclusión inaceptables nos cales a xenofobia adoita desempeñar un papel fundamental; mais cando eses partidos son os únicos que propoñen un xeito de lles dar saída ás paixóns políticas, a súa pretensión de ofrecer unha alternativa resulta sedutora e probablemente aumente o seu atractivo. Para poder elaborar unha resposta axeitada é necesario entender as condicións económicas, sociais e políticas que explican o xurdimento deses partidos, e isto implica enfocar a cuestión desde un punto de vista teórico que non negue a presenza da dimensión antagónica do político.

A POLÍTICA NO REXISTRO MORAL

Coido que tamén é fundamental comprender que non é con condenas morais como se pode deter o avance do populismo de ultradereita e, por iso, a resposta que se deu maioritariamente ata agora resultou totalmente insuficiente. Abofé que as reaccións moralistas están en sintonía coa perspectiva pospolítica dominante e son de esperar, e paga a pena estudar polo miúdo esta cuestión porque nos dará algunhas ideas sobre a forma coa que se manifestan hoxe en día os antagonismos políticos.

Como vimos, o discurso dominante afirma que chegou a fin do modelo político de confrontación e nace unha sociedade de consenso que está para alén da esquerda e da dereita. Porén, eu tamén argumentei que a política sempre comporta unha distinción nós-eles, ante o cal o consenso polo que avogan os defensores da democracia sen partidismos non pode existir sen que se trace unha fronteira política e se defina un exterior, un «eles» que garanta a identidade do consenso e a coherencia do «nós». Na política estatal, actualmente, este «eles»

desígnase de xeito moi práctico como «ultradereita», termo que se refire a unha amálgama de grupos e partidos que abranguen un amplo espectro: desde grupos marxinais de extremistas e neonazis ata a dereita autoritaria e os varios partidos populistas de extrema dereita e de nova creación. Está claro que un *construto* tan heteroxéneo non nos axuda a entender a natureza e as causas deste novo populismo de ultradereita, pero resulta moi útil para salvagardar a identidade dos «bos demócratas». Dado que presuntamente a política deixou de ser un eido de confrontación, é preciso un «eles» que garanta que o «nós» dos bos demócratas non se vai entender en canto adversario político. Deste xeito, a ultradereita vén moi ben porque permite trazar unha fronteira moral entre «os bos demócratas» e «a perniciosa ultradereita», que se pode condenar moralmente no canto de loitar contra ela politicamente. Por esta razón, as condenas morais e o establecemento dun «cordón sanitario» pasaron a ser a resposta dominante que se lle dá ao avance dos movementos populistas de extrema dereita.

De feito, o que está a acontecer é moi distinto do que quererían facernos crer os defensores da perspectiva pospolítica. Non se trata de que a política, cos seus antagonismos presuntamente pasados de moda, fose substituída por preocupacións morais relativas aos «problemas vitais» e aos «dereitos humanos»; moi ao contrario, a política, na súa dimensión antagonista, segue a estar moi viva, mais agora practícase no rexistro moral. Lonxe de desapareceren, as fronteiras que existen entre o nós e o eles establécense decontino pero, dado que o «eles» xa non se pode definir en sentido político, tales fronteiras trázanse en función de categorías morais, entre «nós, os bos» e «eles, os malos».

Un dos maiores defectos deste tipo de política realizada no rexistro moral consiste en que non conduce á creación dunha «esfera pública agonista», que é requisito para que exista unha vida democrática forte. Cando o opoñente non se define en sentido político, senón moral, non se pode ver como adversario senón unicamente como inimigo, e cos «malos» non é posible manter debate agonista ningún: hai que erradicarlos.

O achegamento dos que manteñen que o modelo político de amigo-inimigo quedou invalidado acaba, de feito, reforzando o modelo de política antagonista que declararon obsoleto. Ao interpretar o «eles» como un inimigo moral, é dicir, «absoluto», fan imposible transformalo nun «adversario». No canto de axudar a crear unha esfera pública agonista sa, grazas á cal se poida manter viva a

democracia e profundar nela, todos aqueles que proclaman a fin do antagonismo e a chegada dunha sociedade de consenso están, en realidade, a pór en perigo a democracia, creando as condicións propicias para que xurdan antagonismos que van ser imposibles de xestionar desde as institucións democráticas.

Sen unha fonda transformación do xeito de concibir a política democrática e sen un intento serio de abordar a falla de formas de identificación que poderían permitir mobilizar as paixóns democraticamente, o desafío que supoñen os partidos populistas de ultradereita vai seguir aí. En Europa estanse a trazar novas fronteiras políticas que comportan o perigo de que a antiga distinción entre esquerda e dereita logo se vexa substituída por outra, que ten moitas menos probabilidades de desembocar nun debate democrático pluralista. Polo tanto, urxe deixar atrás as miraxes do modelo político de consenso e sentar as bases dunha esfera pública agonista.

Ao se limitaren a pedir sentido común, moderación e consenso, os partidos democráticos demostran que non acaban de entender o funcionamento da lóxica política. Non comprenden que é necesario contrarrestar o populismo de ultradereita coa mobilización dos afectos e das paixóns nunha dirección democrática. O que non captan é que a política democrática ten que agarrarse de verdade aos desexos e fantasías da xente e, en troques de opor os intereses e os sentimentos á razón e ás paixóns, debería ofrecer formas de identificación que cuestionen efectivamente as que promove a dereita. Isto non quere dicir que a razón e os argumentos racionais teñan que desaparecer da política, senón que hai que repensar o lugar que ocupan.

CARA A UNHA ORDE MUNDIAL MULTIPOLAR

Para concluír, quereda presentar algunhas reflexións referidas á situación internacional e investigar posibles escenarios en que se vai desenvolver o futuro da democracia a escala mundial. En xeral, podemos pensar en dúas posibilidades principais. Primeiramente están aqueles que piden o establecemento dunha «democracia cosmopolita» e unha «cidadanía cosmopolita» resultantes da universalización occidental do modo en que Occidente interpreta os valores democráticos e da posta en práctica da versión occidental dos dereitos humanos.

Segundo esta perspectiva, así é como debería xurdir unha orde mundial democrática. Este achegamento ten outras variantes, mais todas comparten unha premisa: a de que o modo de vida occidental é o mellor e que, en prol do progreso moral, cómpre estendelo a todo o mundo. Velaquí o universalismo liberal que lle pretende impor as súas institucións ao resto do planeta, argüíndo que son as únicas racionais e lexítimas. Eu coído que, mesmo se as intencións dos que avogan polo modelo cosmopolita están lonxe de seren as que figuran a seguir, esta perspectiva vai xustificar necesariamente a hexemonía de Occidente e a imposición dos seus valores particulares.

Aqueles que defenden a chegada dunha «República Mundial» dotada dun corpo homoxéneo de cidadáns cosmopolitas que teñen os mesmos dereitos e obrigas, unha circunscrición electoral que coincidiría coa «humanidade», están a negar a dimensión do político que é inherente ás sociedades humanas, e pasan por alto que as relacións de poder son elementos constitutivos do social e que non se poden erradicar os conflitos nin os antagonismos. Por esta razón, se nalgún momento se establecese tal República Mundial, isto non podería significar outra cousa que a hexemonía mundial dun poder dominante que foi capaz de eliminar todas as diferenzas e de impor no planeta enteiro a súa propia visión do mundo. Este panorama tería desastrosas consecuencias e na actualidade xa somos testemuñas de que os intentos de homoxeneizar o mundo están a provocar violentas reaccións en contra por parte daquelas sociedades en que os valores e culturas de seu quedan deslexitimados pola universalización forzosa do modelo occidental.

A miña suxestión é que abandonemos eses modelos defectuosos de «cidadanía cosmopolita» e promovamos outra concepción da orde mundial, que recoñeza o pluralismo dos valores no seu sentido weberiano e nietzscheano máis pleno e con todo o que iso comporta para a política. Ao tempo que desbotamos as afirmacións dos universalistas, urxe decatarse dos perigos que implican as miraxes do discurso globalista-universalista, que concibe o progreso humano como o establecemento dunha unidade mundial baseada na aceptación do modelo occidental. Ao imaxinar que é posible unificar o mundo indo para alén do político, do conflito e da negatividade, este discurso corre o risco de provocar o choque de civilizacións que pretende evitar. Nun momento en que os Estados Unidos –coa escusa de acadar un «verdadeiro universalismo»– tentan obri-

gar o resto do mundo a adoptar o seu sistema, a necesidade de alcanzar unha orde mundial multipolar é máis urxente ca nunca. O que está en xogo é o establecemento dunha orde pluralista na que coexistan grandes unidades rexionais e se consideren lexítimas formas plurais de democracia.

Nesta fase do proceso de globalización non quero negar que é preciso un conxunto de institucións que regulen as relacións internacionais, mais tales institucións deberían darlle cabida a un grado significativo de pluralismo e non terían que requirir a existencia dunha única estrutura de poder unificada. Por necesidade, esta estrutura debería comportar a presenza dun centro que sería o único *locus* da soberanía. Resulta van imaxinar un posible sistema mundial gobernado pola Razón e onde as relacións de poder quedasen neutralizadas, pois este suposto «Reino da Razón» non podería ser máis que a máscara que ocultase o imperio dun poder dominante que, identificando os seus intereses cos da humanidade, tratase todo desacordo como unha ilexítima posta en dúbida do seu liderado «racional».

Ao tentar impor a concepción occidental da democracia, considerada a única lexítima en sociedades remisas, o achegamento universalista presenta por forza aqueles que non aceptan esta perspectiva como «inimigos da civilización», co cal se negan os seus dereitos a conservaren a súa cultura e a crearen as condicións adecuadas para producirse unha confrontación antagonista entre civilizacións diferentes. Só recoñecendo a lexitimidade da existencia de diversas formas xustas de sociedade, así como o feito de que a democracia liberal non é máis ca unha forma entre outras de democracia, se poden sentar as condicións precisas para darse unha coexistencia «antagonista» de diferentes polos rexionais, dotados das súas institucións particulares. Xaora, unha orde multipolar así non eliminará o conflito, mais este terá menos probabilidades de adoptar formas antagonistas que nun mundo en que non haxa lugar para o pluralismo.

BIBLIOGRAFÍA

- BECK, U.: *The Reinvention of Politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Cambridge, Polity, 1997.
- DWORKIN, R.: *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass., Harvard UP, 1977.
- GIDDENS, A.: *Beyond Left and Right*, Cambridge, Polity, 1994.
- HABERMAS, J.: «Reply to Symposium Participants», *Cardozo Law Review*, n.º 17, 4-5 (1996).
- LUHMANN, N.: «The Future of Democracy» *Thesis Eleven*, vol. 26 (1990).
- MOUFFE, C.: *The Return of the Political*, Londres, Verso, 1993.
- MOUFFE, C. (ed.): *The Challenge of Carl Schmitt*, Londres, Verso, 1999.
- MOUFFE, C.: *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000.
- MOUFFE, C.: *On the Political*, Londres, Routledge, 2004.
- RAWLS, J.: *Political Liberalism*, Nova York, Columbia UP, 1993.
- RORTY, R.: *Objectivism, Relativism and Truth*, Cambridge, Cambridge UP, 1991.
- SCHMITT, C.: *The Concept of the Political*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1976.
- STATEN, H.: *Wittgenstein and Derrida*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1984.

A NACIÓN MODERNA: ENTIDADE POLÍTICA E COMUNIDADE CULTURAL. CONSECUENCIAS E PROBLEMAS ACTUAIS

Anne-Marie Thiesse

Directora do Centre National de la Recherche
Scientifique (París)

A FORMACIÓN DAS IDENTIDADES NACIONAIS EN EUROPA

A cuestión nacional, neste comezo do século XXI, presenta numerosas interrogantes. Así, hoxe coexisten dous fenómenos aparentemente contraditorios: por unha banda, a globalización semella ameazar os Estados-nación, ou polo menos pór en dúbida o papel que tradicionalmente desempeñaran estes nos eidos políticos, económicos e sociais. Mais, por outra banda, estamos a vivir a reactivación da cuestión nacional e o rexurdimento dos nacionalismos en múltiples aspectos, o cal se manifesta, en principio, na recente aparición de novos Estados-nación, sobre todo tras o desmembramento da Unión Soviética e de Iugoslavia. Así mesmo, estanse a multiplicar as reivindicacións autonomistas ou secesionistas no seo dos Estados-nación xa constituídos. E, ademais, débese subliñar a importancia que reviste a cuestión da identidade nacional nos debates políticos contemporáneos. Mesmo nos Estados-nación «vellos» da Europa occidental, a identidade nacional foise convertendo, nos últimos vinte anos, nun tema fundamental no espazo público e xa non é patrimonio exclusivo da extrema dereita nacionalista. Suponse que tal identidade nacional está en perigo, ameazada pola globalización, por unha banda, e pola inmigración, por outra banda; é dicir, polo que constitúe, segundo din algúns, unha invasión do territorio nacional por culturas esóxenas ameazantes –a primeira, a globalización, proveniente dos Estados Unidos en vagas comerciais; a segunda, a inmigración, dos continentes da pobreza en infiltracións clandestinas. A identidade nacional –ou, máis exactamente, os riscos de desaparición ou desnaturalización que pesan sobre ela– figurou como tema fundamental na última campaña das eleccións presidenciais francesas, a comezos do ano 2007. Un dos resultados foi a creación por parte do novo goberno, en maio do mesmo ano e por vez primeira na historia de Francia, dun Ministerio da Identidade Nacional ou, máis precisamente, dun Ministerio da Identidade Nacional, Inmigración, Integración e Cooperación.

Na cuestión da nación e da identidade nacional atópase hoxe, nun amplo número de países, un tema de debate que suscita grandes paixóns. Porén, aqueles que participan nestas controversias están de acordo, en xeral, nun aspecto: en considerar a identidade da súa nación como algo totalmente específico e resultado dunha historia nacional moi longa e particular. Mais a identidade nacional, sexa cal for a nación que se estea a analizar, é o resultado de procesos vinculados á modernidade, así como á dimensión transnacional da devandita modernidade.

En efecto, lembremos este feito primordial da xeopolítica: na actualidade vivimos nun mundo onde a forma nacional é a que máis comunmente adoptan os Estados existentes; e, en calquera caso, é a forma de Estado máis lexítima. Xeralmente, considérase, a escala internacional, que unha poboación cuxa entidade é máis ou menos ampla ten dereito a reivindicar un Estado independente e soberano se tal poboación constitúe unha nación. Nos nosos días, o Estado nacional é unha especie de norma universal en materia política; agora ben, hai dous séculos apenas existía, e neses dous séculos espallouse por case todo o planeta. É a primeira vez na historia da humanidade que se universaliza unha forma política concreta. A forza adquirida polo principio nacional, a súa xeneralización ao longo dos séculos XIX e XX e a súa encarnación en organizacións sociais e políticas marcaron fondamente as nosas sociedades actuais, para ben e para mal. A Unión Europea é unha asociación de Estados-nación, podemos afirmar con certeza que nestes momentos consta de vinte e sete Estados membros; mais cantas nacións existen hoxe na Unión Europea? Suxerir un número é suscitar numerosas controversias, máis ou menos violentas, sobre casos concretos como os de Córsega, Escocia, Cataluña ou mesmo Bélxica, onde se está a considerar seriamente dividir o país en función do idioma. Así pois, vivimos nun espazo definido nun alto grao pola realidade nacional, mais non contamos cunha resposta clara para a gran pregunta: que é unha nación?

A NACIÓN: UNHA COMUNIDADE CULTURAL E POLÍTICA CONSTRUÍDA

Que é unha nación? Ampla pregunta á que se lle dedicaron bibliotecas enteiras de publicacións, e á que non se lle pode dar resposta nunha palabra nin mesmo

nunha frase. Nun asunto tan complexo hai que desconfiar das explicacións sucintas, mais, infelizmente, os ensaístas políticos franceses adoitaron empregar, nestes últimos anos, unha definición decididamente simplista, cuxo único propósito é o de inflamar o orgullo nacional.

Segundo esta definición, hai dous conceptos de nación. Por un lado, unha concepción puramente política, chamada francesa por corresponderse cos ideais da súa Revolución: a pertenza a unha nación é a expresión dunha escolla racional, contractual, de pertenza a unha entidade política. Por outra banda, existe unha concepción cultural da nación, chamada alemá, que xorde do movemento romántico. Neste caso, a pertenza nacional vén determinada por criterios étnicos e culturais.

Unha concepción «boa» da nación: racional, política, respectuosa cos dereitos humanos... e, xa que logo, francesa. Por outro lado, unha «má»: irracional, cultural, determinista, que por si leva a un organicismo racista..., é dicir, alemá. Esta oposición teórica reflicte ben a relación de violento conflito mantida por Francia e Alemaña entre 1870 e 1945, e ten as súas orixes nunha polémica suscitada entre intelectuais alemáns e franceses en 1880 verbo da pertenza nacional dun territorio concreto, Alsacia.

Mais, insisto, esta oposición entre nación política e nación cultural en absoluto permite clasificar as nacións que realmente existen no planeta. A definición da «nación á francesa», como froito dun contrato político, nin sequera permite comprender a realidade francesa; non esquezamos que Francia é un país onde se fai un forte investimento da identidade nacional na lingua e na cultura. Ademais, as novas leis de inmigración esíxennlles aos que desexan entrar en Francia un bo coñecemento non da Constitución, senón da lingua francesa.

Dito isto, existe sen dúbida un estreito vencello entre nación, cultura e política, pois a nación, na concepción moderna deste termo, sempre se define simultaneamente na orde política e na cultural. Esta dupla determinación da nación –política e cultural– áchase no centro mesmo da concepción moderna.

Para entendérmolo, propoño que volvamos á época en que se formou en Europa a concepción moderna da nación; isto é, a finais do século XVIII. A nova idea de nación correspondía, daquela, a unha gran revolución ideolóxica, dirixida contra os principios organizadores das sociedades monárquicas e principescas, que postula que todos os individuos –masculinos– deben ser libres

e iguais ante a lei, sexa cal for a súa condición social. Esta nova concepción defende, así mesmo, que a soberanía non emana do dereito divino, que non lle pertence ao monarca..., senón que se afirma que a soberanía lle pertence á entidade política formada polos cidadáns libres e iguais. O seu conxunto, denominado nación, é a única fonte lexítima da soberanía política.

A Declaración dos Dereitos do Home e do Cidadán, proclamada nos primeiros momentos da Revolución Francesa –26 de agosto de 1789– expresa esta definición política da nación. Porén, e de xeito moi significativo, non fala dunha nación en concreto, neste caso a francesa; presenta, pola contra, reivindicacións universais e en absoluto ofrece os criterios que permitirían distinguir de modo concreto unha nación doutra e, xa que logo, trazar os límites da nación política formada polos franceses daquela constituída polos alemáns, os ingleses ou por outros. De feito, é no eido cultural onde se van sentar as bases das diversas nacións, xunto cos criterios de distinción entre nación francesa, alemá, española, sueca, etc.

A concepción moderna da nación resulta, pois, da asociación dun principio político –universal e abstracto– e unha definición cultural –particularizante e concreta. Desde hai dous séculos, na formación de todas as nacións insístese por veces máis nun aspecto ca no outro; mais é a súa alianza, constituínte dun *universal do particular*, o que caracteriza o desenvolvemento do principio nacional.

A nación moderna, xa que logo, é unha entidade política que se corresponde cunha comunidade de cultura. Non obstante, no momento en que se comezou a presentar esta relación, a finais do século XVIII, en Europa non existían estas comunidades. A unificación relixiosa dos Estados cristiáns levárase máis ou menos a cabo, provocando masacres e expulsións, pero non había comuna segrar ningunha que puidese unir a aristócratas, burgueses e campesiños.

A heteroxeneidade cultural era moi ampla nos imperios, reinos e principados da era prenatal. A cultura das elites, a miúdo transnacional, difería radicalmente das culturas populares, as cales adoitaban ser heteroxéneas pola súa vez. Porén, hoxe existen culturas nacionais ben afirmadas, transociais, que permiten que os individuos que viven nun mesmo Estado teñan referencias identitarias comúns e moi fortes. Estas culturas nacionais actuais construíronse, e foron obra –xigantesca– dos intelectuais, artistas, sabios e escritores que, na Europa dos séculos XIX e XX, traballaron con celo na construción das súas respectivas cul-

turas nacionais. Cómpre subliñar que este traballo colosal de construción das identidades nacionais foi o resultado de intensas transferencias culturais entre nacións en formación. Os construtores das culturas nacionais non cesaron de intercambiar entre si ideas, métodos e principios; observáronse, imitáronse. Traducíronse ou transcribíronse numerosos libros, imitáronse ou recompiláronse moitas obras artísticas, cruzaron as fronteiras innumerables argumentacións nacionalistas.

O PARADIGMA TRANSNACIONAL DA IDENTIDADE NACIONAL

De feito, cando se examinan as identidades nacionais europeas construídas desde hai dous séculos, ben se ve que constitúen variantes dun modelo común. Así, toda nación recoñecida posúe os seguintes elementos: antigos fundadores; unha historia multisecular, continua, que establece o vencello entre as orixes e o presente; heroes que son exemplo de civismo e moral; en xeral, unha lingua particular; obras culturais emblemáticas na literatura, na pintura ou na música; monumentos históricos e lugares de memoria; tradicións populares; e paisaxes emblemáticas.

Estes elementos adoitan servir para representar a nación nas cerimoniais oficiais, na iconografía dos billetes de banco ou nas guías turísticas.

Para retomar a expresión provocadora do sociólogo sueco Orvar Löfgren (Löfgren, 1989), pódese falar de «lista de control de identidade» das nacións modernas. Toda identidade nacional é particular, pero constitúe unha variante dun modelo xeral. A homoloxía das diferentes identidades nacionais, a súa semellanza estrutural, pódenos parecer paradoxal, xa que contradí a autorrepresentación das culturas nacionais como herdanza dun pasado longo e específico. Pola contra, concorda coa percepción das culturas nacionais como construcións/construtos da modernidade. Se o particularismo que define unha nación concreta en termos culturais se articula co universalismo da definición política da nación, é xustamente porque está estandarizado, e esta estandarización resulta menos sorprendente canto máis se lle aplica á forma política que se desenvolveu na era das revolucións industriais, da estandarización dos intercambios e da produción.

As culturas nacionais, tal e como as coñecemos hoxe, foron construídas a partir do século XIX por intelectuais, artistas e produtores culturais –editores, directores de prensa ou de teatro, etc.– e difundíronse entre a poboación mediante operacións pedagóxicas e escolares, mais tamén, a miúdo, extraescolares. Os intelectuais e artistas que traballaron na formación das culturas nacionais fixérono por patriotismo, pola gloria e a felicidade da súa nación. Algúns pagárono coa vida ou con anos de prisión. O ideal nacional que os animaba correspondíase cos valores políticos da modernidade, polo menos na primeira fase das construcións nacionais: emancipación e liberación do pobo, igualdade e fraternidade dos cidadáns, independencia e soberanía da nación. As culturas nacionais proporcionáronlles aos membros da nación uns referentes comúns transociais e transrelixiosos e ancoraron na historia os fundamentos dunha comunidade de destino.

A NACIONALIZACIÓN DO PASADO

O pasado ocupa un lugar fundamental e paradoxal na formación e na consolidación das nacións modernas. Paradoxal, porque a nación é, precisamente, a forma política da modernidade, vinculada ás mudanzas políticas, económicas, tecnolóxicas e sociais. A formación das nacións inscríbese nun proceso de cambio radical –concreto e conceptual– das sociedades modernas: industrialización, urbanización, desenvolvemento do mercado, reivindicación da igualdade e da emancipación social. No entanto, estas mudanzas radicais baséanse na representación da nación non como novidade, senón como comunidade sumamente antiga que sobreviviu ao longo dos séculos. As argumentacións nacionalistas non reivindicaban unha mudanza da sociedade para forxar un futuro totalmente novo: pretendían restituír un pasado fundamental. Construír a nación, segundo tales argumentacións, consistía, de feito, en retornar ás orixes, en volver serlles fiel. Era preciso espertar a nación do longo sono en que se aletargara e no cal perdera a conciencia da súa existencia. A metáfora da Bela Dormente ou *Sleeping Beauty* aparece, ademais, nun gran número de denominacións de movementos nacionalistas do século XIX (cfr. o *Risorgimento* italiano, a *Renaixença* catalá, etc.).

Nestes últimos dous séculos practicouse simultaneamente unha relixión do progreso e o culto do pasado, sen que se dese contradición ningunha entre estas dúas caras da modernidade. Para que todo mude sen que se produzan disxuncións, sen dúbida é preciso crer que, ao cabo, nada cambia. Na era moderna, o pasado –agora nacionalizado– adoptou unha función pedagóxica: dar leccións para o presente, fornecer indicacións para facer aquelas eleccións que teñan que ver co futuro. Por outra banda, desde a aparición do ensino xeneralizado, a ensinanza da historia nacional constituíu unha materia fundamental, asociada á instrución cívica e moral. Os retos presentes e futuros determinaron, así, a escritura e representación do pasado nacional, o cal, por outra parte, sempre está en reconstrución, en función dos retos do presente que deba lexitimar. Por poñer exemplos recentes, as reivindicacións das minorías, sobre todo mulleres ou inmigrantes, para que se recoñeza o seu lugar na comunidade nacional presente adoitan traducirse en debates historiográficos nos que se demanda que fiquen claro o lugar que ocupan na historia nacional.

O pasado nacional é a historia dun ser colectivo, a «novela de aprendizaxe» a miúdo patética, mais heroica, dunha comunidade transocial e territorializada. Os personaxes da gran novela nacional pertencen a todas as capas sociais; os heroes non son só príncipes, senón tamén burgueses, campesiños, por veces pillabáns patriotas ou mulleres. Os grandes temas do relato nacional son a resistencia á opresión, a loita pola liberdade e a realización da unidade. Ademais, mesmo as derrotas militares poden constituír momentos importantes dunha historia nacional cando se presentan como exemplos de unidade e de sacrificio heroico pola causa nacional.

O xurdimento da idea de nación orixinou unha nova concepción: a do patrimonio material colectivo (Poulot, 1997). Os monumentos históricos apareceron coa idea de nación; antes non existían máis que edificios antigos, definidos polo seu uso e polo seu propietario, que podía facer deles o que quixese e, ademais, gozaba de total liberdade para modificalos e facelos máis cómodos ou máis conformes á estética da época: así, a meirande parte das igrexas romanas ou góticas recibiron «melloras» consistentes en ornamentacións barrocas, e moitos castelos medievais foron abandonados ou vendidos como depósito de pedras polos seus propietarios. Coa idea de nación xorde a idea de que determinados monumentos, pola súa antigüidade, posúen un valor histórico e estético, de que son ele-

mentos preciosos dun patrimonio colectivo. Atentar contra este patrimonio –como ben indica o termo «vandalismo», inventado polo republicano Abbé Grégoire, que se indignaba ante as destrucións cometidas durante a Revolución Francesa– equivale a ser un bárbaro alleo á nación. Mesmo o propietario lexítimo desde ese momento tiña que ver os seus dereitos limitados por un interese superior, o da nación. E ademais cumpría determinar a composición deste patrimonio nacional, dentro do vasto conxunto de edificios antigos, e recoñecela. Así, desde o século XIX, levouse a cabo un intenso traballo para facer o inventario dos edificios que teñen un valor nacional específico e propor para eles medidas concretas de conservación e restauración, labor que emprenderon intelectuais e artistas e que foi continuado por asociacións patrióticas para chegar, progresivamente, a medidas estatais. Un exemplo famoso: en 1831 publicouse en París unha novela histórica cuxa heroína epónima era unha catedral, Notre-Dame de París, na que Victor Hugo lles daba aos seus lectores un curso de arquitectura e historia nacionais, antes de facer un chamamento á acción e á pedagogía patrimoniais: «Conservemos os monumentos nacionais. Inspirémoslle á nación, se é posible, amor pola arquitectura nacional». Varios anos despois creouse en Francia unha Comisión dos Monumentos Históricos. É notable que nese mesmo ano de 1831 o erudito alemán Sulpiz Boisserée publicase o seu *Domwerk* en honor da catedral de Colonia. Constituíuse unha asociación para a finalización desta catedral renana, convertida en metáfora da nación alemá que se estaba a unificar; e, de feito, en todas as nacións europeas comeza daquela a definición dun rico conxunto de monumentos históricos, restaurados a fondo no XIX con espírito patriótico para facelos máis auténticos ou, noutras palabras, máis próximos ás súas representacións. Este labor de recensión e protección conduciu á determinación de estilos arquitectónicos nacionais, que serviron de referencia para a construción de novos edificios símbolo da modernidade: así, a Europa de finais do século XIX cubriuse de estacións de ferrocarril, de oficinas de correos ou de casas do concello neogóticas ou neorrenacentistas, que supostamente encarnaban a estética arquitectónica nacional.

A FORMACIÓN DAS LINGUAS NACIONAIS

Igual que a conformación do pasado nacional, a cuestión lingüística foi unha das grandes pedras angulares da formación das culturas nacionais. O mapa político de Europa correspóndese hoxe, aproximadamente, cun mapa lingüístico, e pódese circular por un Estado empregando en todo o seu territorio a mesma lingua. No entanto, a paisaxe lingüística de Europa no século XVIII era moi diferente. Deste modo, no seo dun mesmo Estado, a lingua da corte, a lingua relixiosa, a lingua do ensino ou da Administración podían ser moi distintas e coexistir con falas populares diversificadas. O francés era, neste século, a lingua da conversa e da escrita da elite europea, mais unha gran parte dos campesiños franceses era incapaz de falala e comprendela. A monarquía francesa fixera da «lingua do rei» unha lingua administrativa e de cultura, pero o monarca mostrábase indiferente á extrema diversidade lingüística dos seus campesiños e preocupábase, sobre todo, de que pagasen os impostos e non houbera revoltas.

Todo isto mudou con moita rapidez tras a Revolución, cando a erradicación dos «dialectos» se converteu en necesidade política. De maneira xeral, en Europa a formación da nación e a modernización política vinculáronse á idea de comunidade lingüística e, así, un dos grandes teóricos das novas concepcións das culturas nacionais, o teólogo alemán Herder, reprocháballe aos aristócratas que non falasen alemán máis que cos criados e cos cabalos. A formación da nación asociouse a un ideal de monolingüismo. A lingua nacional moderna ía substituír a diversidade máis ou menos pronunciada de formas de comunicación e expresión anteriores. Tería que ser empregada por todos os membros da nación, fose cal fose a súa orixe xeográfica e social, e servir para todos os usos, desde os máis triviais aos máis elevados, desde a compra de verduras no mercado ata o discurso político, pasando pola declaración de amor ou a conferencia académica. No XVIII eran raras as linguas que podían cumprir todos estes usos. O século XIX foi o escenario de grandes operacións de construción/modernización/difusión das linguas nacionais sobre bases diversas. Nalgúns casos, a lingua nacional moderna foi elaborada a partir dunha lingua escrita xa existente e eventualmente modernizada, enriquecida coas contribucións tomadas de dialectos vivos e simplificada para poder ser practicada por toda a poboación —así acontece co italiano, o alemán ou o húngaro, por exemplo. Mais, noutros casos, foi preciso un traballo filolóxico

considerable para crear linguas nacionais, escritas e orais, a partir de dialectos falados polos campesiños —como pasou con numerosas linguas eslavas balcánicas, co finés ou co estoniano, por exemplo. Unha cuestión que cómpre subliñar é que, na meirande parte dos casos, a formación das linguas nacionais non foi o resultado de medidas estatais, senón que foi levada a cabo por intelectuais patrióticos. O Estado nacional aínda non existía e estas operacións filolóxicas preparaban a reivindicación da soberanía nacional. Houbo, decote, asociacións libres de elites patriotas que financiaban as primeiras publicacións e ensinanzas na nova lingua nacional.

O CAMPESIÑADO, SÍMBOLO DA NACIÓN MODERNA

A nación moderna é unha comunidade transocial. Recoñecerlle dereitos políticos ao conxunto da poboación, incluídas as capas sociais máis pobres —é dicir, nun principio o campesiñado— era unha concepción propiamente revolucionaria, preparada e acompañada polo recoñecemento cultural das poboacións máis humildes da comunidade nacional. O campesiño mesmo se tornou, na Europa do século XIX, nun símbolo nacional. Nun primeiro momento, o campesiñado, que durante séculos fora considerado desprovisto de toda cultura, foi presentado como unha sorte de museo vivente das orixes nacionais. As tradicións populares, ata daquela desprezadas, promovéronse como vestixios da cultura orixinal, a dos antigos fundadores. Os intelectuais multiplicaron as pescudas e a recollida de cantos e costumes populares para poñer ao día os fundamentos auténticos das culturas nacionais. A etnografía apareceu como unha especie de arqueoloxía do nacional. Por outra banda, unha cuestión fundamental que se lles presentaba ás nacións emerxentes radicaba na valoración da súa íntima relación cun territorio, e o campesiñado víase como a encarnación viva deste vencello entre comunicade nacional e territorio nacional. Canto máis se industrializaban e se urbanizaban as nacións europeas, máis competían, máis situaban a súa identidade por referencia ao arcaísmo e ao mundo rural. Nesas grandes exhibicións de identidade que foron as exposicións internacionais, a partir de 1851, os grandes pavillóns de maquinaria lindaban coas mostras de tradicións populares nacionais e coas «aldeas etnográficas». A finais do século XIX abríronse museos

de etnografía nacional en todas as grandes capitais europeas, os cales se presentaban explicitamente como lugares de educación patriótica.

O campesinado revestiuse tamén dunha función de identidade: a de encarnar a nación auténtica e pura contra un proletariado considerado máis perigoso para a nación canto que se podía ver, ao mesmo tempo, como non-nacional de orixe e/ou internacionalista.

O principio nacional, de feito, xerou a súa contradición. Afirmáronse a igualdade xurídica dos cidadáns e a solidariedade da comunidade nacional, mentres que o sistema capitalista en expansión marcaba novas diferenzas económicas entre individuos. A mediados do século XIX, no momento mesmo en que se comezaba a impoñer en Europa o principio nacional, constituíuse o seu aparente oposto: o internacionalismo. O ano 1848 foi, así mesmo, a «primavera das nacións» e a data de nacemento do internacionalismo marxista, o dos proletarios que «non teñen patria» e que se deben unir. Por un lado, a identidade baseada na clase, alén das pertenzas nacionais; por outro lado, a identidade nacional interclasista... O antagonismo entre estes dous principios constituíu, en aparencia, a gran fenda que dividiu o mundo entre 1917 e 1991. A realidade, como se sabe, foi moito máis complexa: socialismo, comunismo, patriotismo e nacionalismo propiciaron todo tipo de combinacións.

O pulo experimentado polo principio nacional comportou toda unha serie de consecuencias. Algunhas delas poden considerarse positivas: creáronse novas comunidades segrares, animadas por reivindicacións liberais de emancipación e de solidariedade transocial; os Estados-nación serviron de berce para a democracia e o desenvolvemento económico. Porén, outras consecuencias marcaron traxicamente a historia de Europa e do mundo. A vontade de facer coincidir un territorio, unha cultura homoxénea e unha comunidade política, así como o obxectivo de identificar Estado e nación, implicaron todo tipo de abusos contra as poboacións chamadas «minoritarias»: asimilacións forzosas, expulsións, exterminio. As «teorías raciais» elaboradas no XIX serviron, ademais, para presentar como irreducibles diferenzas culturais máis ou menos acentuadas. O século XX comezou en Europa coas primeiras «limpezas étnicas» e o terrible enfrontamento dos nacionalismos europeos na primeira guerra cualificada de mundial.

A idea de Unión Europea naceu dunha vontade de acabar cos choques nacionalistas e coas traxedias causadas polas guerras mundiais. A primeira forma

de Comunidade Europea foi, de feito, un club pechado de democracias liberais, definido económica e politicamente pola súa oposición ás ditaduras do Sur e ás «democracias populares» de réxime comunista do Leste. Ata a caída do muro de Berlín, a construción europea puido efectuarse sen que parecece crucial a cuestión da identidade europea; no entanto, tornouse fundamental no decenio de 1990. A Europa actual, de dimensións continentais, xa non se define por oposición a outra comunidade político-económica: poderíase dicir que o seu único problema é que a eliminación das obrigas que pesaban sobre o continente comprometía os europeos a atopar con urxencia, e por vez primeira na súa historia, as razóns de fundar unha comunidade de intereses e destino. Como considerar e representar os fundamentos da solidariedade e da cidadanía entre europeos para lexitimar unha verdadeira unión política? Algúns políticos ou pensadores, como Jürgen Habermas, propuxeron fundar a cidadanía europea sobre un patriotismo constitucional, unha adhesión política que permitiría non renovar as traxedias inducidas polo nacionalismo cultural.

O problema radica en que unha adhesión deste tipo semella demasiado fráxil e inestable para poder contrarrestar os dous outros modos de identificación que hoxe están collendo un gran pulo: o nacional e o relixioso. De aí a tentación, que cada vez ten maior presenza desde hai uns anos, de querer reproducir para a Unión Europea un modelo que deu proba da súa eficacia: o do nacional. A combinación da comunidade política coa comunidade cultural amosouse, en efecto, de grande eficacia para a constitución de unidades políticas fortes e estables. O paradigma transnacional de formación da identidade nacional, reproducido en numerosas ocasións e amplamente exportado fóra de Europa, semella, xa que logo, unha solución tentadora. De feito, na actualidade estanse a realizar numerosas actuacións para tentar realzar o valor dunha cultura común dos europeos, fundamentada nun pasado común: tentativas para escribir unha historia de Europa, definir os lugares de memoria europeos, cidades de cultura europea, etc. Mais abundan os obstáculos: por unha banda, porque resulta extremadamente difícil europeizar o que se constituíu nun marco nacional. Como chegar, por exemplo, a concibir unha historia común europea cando toda a nosa percepción do pasado está fondamente inscrita nos marcos nacionais? Pensemos neste exemplo co que nos atopamos acotío: os billetes de euro veñen ilustrados con elementos arquitectónicos virtuais, xa que todos os monumentos

do espazo europeo se perciben en termos nacionais. Por outra banda, o monolingüismo nacional, que resulta ser un poderoso factor do sentimento de pertenza a unha comunidade e que permitiu o desenvolvemento dun «espazo público» para os cidadáns, constitúe hoxe un dos principais obstáculos para o desenvolvemento dun espazo público europeo. A Europa actual caracterízase por un serio déficit democrático que é imputable, nunha gran parte, a unha falta de espazo público transnacional. Sobre todo, pódese obxectar, ao meu ver, que o modelo nacional correspondía a unha forma hoxe superada de concepción das relacións sociais e produtivas: homoxeneización dun espazo xeograficamente circunscrito e de fronteiras ben definidas, estritamente xerarquizado e monocéntrico. O modelo da identidade nacional correspondía á era do prelo, dos ferrocarrís e da expansión industrial. A Unión Europea, sen dúbida, debería procurar a súa identidade nas novas topoloxías da posmodernidade, policéntricas e flexibles, nas cales as relacións entre individuos e grupos non seguen liñas inmutables e xerarquizadas. O lema proposto para a Unión, «unidade na diversidade», claramente debería rexeitarse de acordo con estas novas formas de comunicación e produción. Xa que logo, habería que emprender con determinación empresas innovadoras e unha mudanza conceptual tan radical como a que inspirou, hai dous séculos, a formación das nacións.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, B.: *Imagined Communities*, Londres, Verso, 1983.
- BAGGIONI, D.: *Langues et Nations en Europe*, París, Payot, 1997.
- GELLNER, E.: *Nations and Nationalisms*, Oxford, Blackwell, 1983.
- HOBBSBAWM, E. e T. RANGER: *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- HOBBSBAWM, E.: *Nations and Nationalisms since 1780*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- LÖFGREN, O.: «The Nationalization of Culture», *National Culture as Process, Ethnologica Europea*, XIX, 1, 1989.
- POULOT, D.: *Musée, Nation, Patrimoine, 1789-1815*, París, NRF-Gallimard, 1997.
- SMITH, A. D.: *National Identity*, Londres, Penguin Books, 1991.
- THIESSE, A. M.: *La Création des identités nationales-Europe XVIII-XX siècle*, París, Seuil, 1999.

QUE SON OS ETNONACIONALISMOS E OS CONFLICTOS ÉTNICOS HOXE EN AMÉRICA LATINA?

Natividad Gutiérrez Chong

Universidad Nacional Autónoma de México

Unha perspectiva global sobre o nacionalismo contemporáneo revela que en boa parte das rexións do mundo é posible identificar movementos nacionalistas que desafían o poder do Estado e as fronteiras territoriais desde dentro. A definición clásica do nacionalismo, de Kedourie, Hall ou Schopflin, como un «ideal de independencia» continúa vixente. O discurso nacionalista das organizacións vascas de España, os reclamos independentistas entre os movementos támbiles de Sri Lanka ou a mobilización de chechenos en Rusia representan casos de nacionalismos de minorías que teñen como obxectivo separarse das estruturas estatais existentes. Esta mirada xeral ten, así e todo, unha notable excepción. América Latina é a única rexión do mundo onde a separación non está presente. Aínda que a etnicidade incrementou o seu significado político nos últimos anos coa aparición de movementos que enarboran intereses indíxenas, América Latina, ata esta centuria, non presenta movementos nacionalistas de minorías étnicas que demanden o seu propio Estado. Ben ao contrario, a visión política indíxena destacou pola súa participación en «repensar» a nación como un espazo pluricultural que recoñeza o conxunto de identidades colectivas tanto de indíxenas como de inmigrantes e que iso se canalice en propostas étnicas, nacionais ou transnacionais.

Nestas páxinas buscamos explicar a visión política dos pobos indíxenas, para o que cómpre precisar o marco teórico en que se encadra o conflito étnico que caracteriza a rexión estudada. Convén subliñar, desde agora, que por mor da frecuencia e multiplicidade de formas que distingue a numerosos casos de conflitos étnicos rexistrados non é posible abordar con suficiencia todos eles. Temos interese por identificar e distinguir as tendencias e manifestacións máis habituais, como veremos no seu momento.

A nosa proposta de análise, daquela, sitúa en primeiro lugar o contexto de Estados-nación e a caracterización dos nacionalismos vixentes. En tanto que a etnicidade resulta ser un eixe principal para a xestación e expresión de conflitos,

trataremos de atopar, en segundo lugar, as variables estruturais que lle outorgan peso a este concepto. Por último, partimos de que o conflito étnico está inmerso no ámbito da política, de aí que a nosa proposta sexa a construción dun modelo de análise baseado no estudo dos conflitos étnicos¹.

ESTADOS-NACIÓN: DO *NATION BUILDING* AO MULTICULTURALISMO

Co *nation-building* ao estilo latinoamericano e seguindo modelos e estratexias europeas, por exemplo, a educación masiva, os medios de comunicación e os rituais cívicos (Gellner, 1983; Hobsbawm, 1983), os Estados construíron as súas nacións. Non obstante, non se pretendía que un Estado liberal puidese satisfacer as demandas dos seus grupos culturais ou lingüísticos; tampouco xurdiron para responder á diversidade, ao contrario que sostíña Mallon. Por iso, os Estados-nación construídos a partir da segunda metade do século XX tentaron aparentar que eran homoxéneos, monoétnicos, monoculturais e que estaban claramente vinculados cunha etnia-nación dominante (Ibarra, 1992) e, xa que logo, en aberto antagonismo coa diversidade de toda índole, intolerante e ameazante, en constante atropelo e violación dos dereitos humanos e culturais. Na axenda do *nation-building* non había lugar nin conciencia polo respecto, nin a diversidade, a tolerancia ou a coexistencia. A fórmula para fabricar nacións baseábase en formar grandes comunidades cun idioma, lingua e identidade común, que puidesen ser gobernadas nun Estado unitario e cunha cultura e territorio comúns. Así era idealizada a nación moderna (Safran, 1995).

Os efectos deste concepto da modernidade, é dicir, a nación, derrubaron con máis forza os últimos redutos da etnicidade². Para que existise a nación era pre-

¹ Esquema de Donald Horowitz e a Socioloxía do risco.

² É posible identificar varias escolas e achegas á etnicidade, entre as que destacan, os primordialistas, instrumentalistas e etnosimbolistas. O noso modelo de análise metodolóxica propón os enfoques complementarios, é dicir, unha soa tendencia é insuficiente para dar conta da profundidade e complexidade dos fenómenos. De aí que unha proposta para explicar o nacionalismo mexicano coa súa poderosa vertente étnica precisase construír un esquema de análise baseado en Ernst Gellner e Anthony D. Smith (Gutiérrez, 1999; Wade, 1997; Gabbert, 2006; Fenton, 2003; ou Esman, 2000).

ciso que desaparecese a etnicidade, ou ben que se empregase selectivamente, como foi o caso do indixenismo mexicano. Polo tanto, a etnicidade, na era do *nation building* tivo unha dobre función; por unha banda, a súa asociación co pasado ancestral fai da etnicidade un compoñente xenuíno e lexítimo da identidade nacional, pero, por outra, a etnicidade na vida cotiá foi debilitada en moitos ángulos, desde a extinción e negación de linguas, ata a dificultade de que os indíxenas poidan localizar información sobre os núcleos de identidade, mitos de orixe e descendencia (Gutiérrez, 2006). Esta contradición da etnicidade explícase pola falta de condicións obxectivas ou da confianza necesaria para ser reproducida con liberdade ante a explícita hostilidade e discriminación da cultura dominante. Esta etnicidade, que semella ser mellor explicada en función da vixencia dun pasado que xa non é quen de reproducir ninguén, cobrou moita nostalxia entre a escola de científicos sociais e humanistas (Jenkins, 1999) que observaron e teorizaron con acento a desaparición e o desgaste da tradición polo pulo da modernidade e mais do consumo. A etnicidade, asociada de maneira ficticia ao pasado, diversa polas súas variacións lingüísticas e de prácticas culturais e, por iso, descoñecedora da lingua oficial e da cultura dominante, foi, como repetidamente sabemos, atribuída á pobreza, á marxinalidade e ao atraso. Sen dúbida, o Estado-nación causoulle danos e desgastes á etnicidade, quer porque a perseguiu, a ameazou ou quer porque a reduciu á pobreza, pero por iso tamén lle deu paso, nese espazo do *nation-building*, aínda sen predicilo, a un rexurdimiento étnico de crecente vigor (Gutiérrez, 1999). Así pois, a nación moderna é obra do Estado, e como parte desta obra non había lugar para a diversidade nin comprensión ningunha coa etnicidade; non obstante, séculos despois, é nese espazo da modernidade do Estado-nación onde se está a construír unha nova etnicidade politizada.

NACIÓN MULTICULTURAL OU ESTADO PLURINACIONAL: A AXENDA DO ACTIVISMO POLÍTICO INDÍXENA

Para construír un Estado-nación de tipo homoxéneo foi vital a posta en marcha da educación en masa, o combate ao analfabetismo, o ensino da identidade nacional, é dicir, facer que o Estado chegase a todos os recunchos da patria terri-

torial (Stavenhagen e Nolasco, 1988). Para construír esta homoxeneidade, unha das estratexias foi o indixenismo, sobre o que tantas páxinas se escribiron (Gamio, 1916; Aguirre Beltrán, 1952; Marroquín, 1972; Bartra, 1972). Baste dicir aquí que o indixenismo procurou a aculturación do «indio vivo»; deulle a educación básica, mesmo ata rudimentaria e moi incompleta, pero acercouno ás estruturas da modernidade noutros casos, para crear axentes de cambio entre os propios indíxenas; estendeu o seu proxecto educativo e logrou que indíxenas provenientes de contornos unicamente rurais recibiran educación do Estado (Gutiérrez, 1999). Ademais, acuñou unha nova categoría de profesores, os mestres rurais bilingües, que lle deron outro dinamismo á mobilidade social indíxena. Sobre esta nova categoría laboral xorde o entendemento de novos procesos relacionados coa visión política e a conciencia de identidade colectiva distinta, sobre os que se perfila o recoñecemento da nación diversa (Bonfil, 1979 e 1981; Fisher e McKenna, 1996). Isto é: a asimilación non fixo desaparecer o indio, senón que lle deu as ferramentas para reformular, reconstruír ou reinventar a súa identidade negada (Gutiérrez, 1999). Con identidade diversa hai espazo para negociar o recoñecemento constitucional e a representación política, ámbitos que lles foron tamén negados ás etnicidades (Cossío, González, Roldán, 1988; Van Cott, 2000) ou ben non puideron ser aínda aproveitados polos pobos indios.

O maxisterio indíxena foi pioneiro no desmantelamento da homoxeneidade cultural e na apertura das variantes filosóficas e ideolóxicas arredor do recoñecemento das diversidades, por exemplo, o multiculturalismo ou pluralidade (Gutiérrez, 2002). Lembremos brevemente o impulso de organizacións transétnicas de gran peso político e capacidade de mobilización nos anos setenta. Pero tamén foi importante que desde as filas do maxisterio saísen dirixentes e intelectuais con conciencia étnica, sen os que sería imposible pensar na acción colectiva indíxena e, xa que logo, caracterizar conflitos motivados por intereses étnicos.

Agora ben, no corpo destes dirixentes e intelectuais indíxenas non só están hoxe os mestres, tamén os avogados, xornalistas, escritores, antropólogos e lingüistas, entre outros moitos. E coas ferramentas de información tecnolóxica e de estratexia política que toda elite politizada usa, andan na procura de formas para acceder ao Estado e así facer que as institucións burocráticas respondan e dean conta dos diversos intereses étnicos en tantos asuntos da axenda nacional. Así que, desde o espazo estrutural e simbólico que o nacionalismo de Estado

propiciou, están a xurdir proxectos que poden transformar o Estado liberal, sen que iso signifique separación ningunha, como veremos máis adiante. Así pois, a acción colectiva indíxena está enmarcada na defensa dos seus intereses colectivos, xa sexan culturais, de patrimonio ou de recursos naturais. Tamén se manifesta esta acción colectiva en conflitos étnicos (Stavenhagen, 1996) que non se limitan só ao ámbito estatal, senón que tamén lles afectan aos proxectos transnacionais ou aos conflitos interétnicos.

É imposible xa definir o Estado-nación segundo o proxecto liberal que o fixo xurdir. Agora, o concepto está disgregado e apareceron moitas escolas de pensamento (Willett, 1998). Tanto a idea de nación multicultural como a de Estado plurinacional son usadas indistintamente. Isto é así porque varios Estados de América Latina (Colombia, México, Nicaragua, Ecuador ou Bolivia) lograron acordos que deron lugar a reformas constitucionais, multiculturalismo constitucional, que lles outorgan dereitos ás minorías étnicas, que, aínda que incompletos ou insuficientes, non tiñan precedente na historia de negación da diversidade do Estado liberal latinoamericano (Maybury 2002).

Na era democrática do multiculturalismo constitucional está presente a apertura á representación das minorías (Van Cott, 2000; Máiz e Requejo, 2005), o que se traduce en novas oportunidades por parte de actores políticos específicos, é dicir, partidos e organizacións políticas con cotas de identidade diferenciada, que demandan a súa inclusión e representación dentro das estruturas e institucións dun Estado. Por iso, sostemos que a axenda dun activismo político indíxena actual tende a buscar as oportunidades que lle permitan unha maior representación no Estado ao que histórica e territorialmente pertencían.

CONFLITIVIDADE ÉTNICA

Que lugar ocupa América Latina no estudo dos nacionalismos e os conflitos étnicos? Ao comezo, dixemos que os fenómenos observables noutras partes do mundo, como os separatismos –nacionalismos– ou a violencia física a grande escala, entre unha nación dominante e unha ou máis etnias dominadas, non son factores recorrentes que caracterizan a rexión. Algúns fenómenos e características específicas da rexión engádenlles, así e todo, vixencia ao nacionalismo e á

etnicidade en conflito, aínda que con algunhas complicacións conceptuais que nos parágrafos seguintes trataremos de dilucidar. A partir da vaga de recoñecementos do multiculturalismo constitucional na década dos noventa, comeza a crearse un terreo propicio para a renovación do instrumental metodolóxico do nacionalismo. Neste traballo, facemos referencia á análise de dúas dimensións que servirán de modelo conceptual para o estudo dos etnonacionalismos e os conflitos étnicos.

Coa chegada de Evo Morales á presidencia boliviana en 2007, algúns analistas de medios activaron o concepto de etnonacionalismo da seguinte forma. Trátase dun discurso de Estado incluínte da maioría indíxena, en aberta oposición ao imperialismo e ás forzas do mercado global, polo tanto, baseado nunha ideoloxía «posmarxista» que «explota o resentimento indíxena». Este temor por un rexurdimento andino céntrico foi expresado tamén co Movemento Indio Pachakutik, que procuraba construír as bases para o xurdimento dun Estado aimará que recuperase o territorio histórico arredor do lago Titicaca e que comprende os actuais estados de Perú, Chile e Bolivia³. Tanto o nacionalismo de Estado, aludindo á orixe etnohistórica das identidades aimará e quechua⁴ por un presidente que chegou ao poder por medios lexítimos, como o proxecto de fundación dun Estado supraterritorial con base étnica homoxénea son dúas novas versións do etnonacionalismo en América Latina. Ambas as dúas versións son, en opinión dos seus críticos e opositores, expresións de xenofobia e de «racismo invertido cara aos crioulos»⁵. Así e todo, aquí exploramos unha terceira versión: os procesos de loita dos pobos orixinarios que non buscan un Estado propio.

Resulta útil comezar a explicación que propoñemos co esquema de Donald Horowitz, en *Ethnic Groups in Conflict*, de 1985, porque o tratamento que lle dá á etnicidade –en África, Asia e no Caribe– mostra que é susceptible de múlti-

³ «El arribo del etnonacionalismo: Mapuches, un pueblo en marcha», *Memoria viva*, Chile, 5 de maio de 2005.

⁴ O uso do pasado étnico pola elite política para lexitimar un novo proxecto político non é un achado recente, máis ben observa en América Latina distintas e contrapostas tendencias desde a fin do século XIII. Desde o mexicanismo e o patriotismo crioulo, o eloxio ao pasado prehispánico, ata o rexeitamento de todo vestixio étnico orixinado no nacionalismo moderno do cono sur e o agora vixente «código moral dos incas».

⁵ L. E. González Manrique: «El “etnonacionalismo”: las nuevas tensiones interétnicas en América Latina», ARI, n.º 59, Real Instituto Elcano, 2005.

ples variacións e combinacións en contextos poscoloniais; ademais, este modelo comparativo, aínda vixente e que non foi superado por outro, permite tamén adaptalo aos casos emerxentes latinoamericanos:

- Grupos atrasados en rexións atrasadas.
- Grupos avanzados en rexións atrasadas.
- Grupos avanzados en rexións avanzadas.
- Grupos atrasados en rexións avanzadas⁶.

Os cualificativos de atrasado e avanzado son explicados por Horowitz en relación coa experiencia dos sistemas coloniais imperantes que crearon desigualdades económicas e unha división desigual do traballo que afondaron nas identidades étnicas. O cualificativo avanzado é para aqueles que se beneficiaron dun sistema educativo, dunha división de traballo non só confinada ás actividades primarias, da posición económica medida en termos de ingreso *per capita*, mentres que o de atrasado estaría determinado por un nivel educativo baixo, con menor capacidade de producir riqueza e que leva a carga dos prexuízos coloniais que son comúns sobre a suposta falta de disposición para o traballo e a aptitude empresarial dos nativos.

Para Horowitz, a primeira categoría é a que máis se beneficiaría cun Estado propio, pois son os máis discriminados e os que máis temen pola súa extinción. A segunda categoría non busca a separación, xa que con frecuencia estes se benefician de exportar a súa forza de traballo e capital a outro país. A terceira categoría tampouco quere a separación, porque leva consigo un alto prezo, aínda que saben que a súa riqueza é aproveitada polo Estado central. A última categoría prefire permanecer no Estado existente, xa que se trata dun segmento de poboación, con niveis educativos e ingresos altos, que é minoritario, pero que non ten as bases suficientes para formar un Estado propio. Se trasladamos o modelo de Horowitz á actualidade multiétnica de América Latina, atoparemos as seguintes variacións.

Horowitz ofrece o exemplo dos «Peles Vermellas de América»⁷ como os máis susceptibles de separarse como resposta ao alto grao de discriminación que sofren. Pero esta afirmación necesita importantes precisións para serlles aplicada

⁶ A tradución é nosa.

⁷ «Red Indians of America», capítulo 4. Os indios dos Estados Unidos son tamén pobos orixinarios como no resto do continente.

a nivel de xeneralidade aos pobos orixinarios, aínda que indíxenas de América Latina. Nestas terras aplícase moi ben a primeira categoría. En efecto, os grupos atrasados, na terminoloxía de Horowitz, son os indíxenas, que, en consecuencia, imprimíranlle o atraso á rexión –sen entrar aínda na discusión da migración que contribuíu a que millóns de indíxenas radiquen en espazos urbanos. Tamén pode facerse extensiva a palabra rexión ao Estado-nación, o que significa que máis de catrocentos grupos identificables como indíxenas suman corenta millóns de persoas, desde pequenos grupos ata macroetnias, aimará, quechua na rexión andina, os maia e nahua en Mesoamérica –México, Guatemala, Honduras. En México hai dez millóns de indíxenas, pero representan entre o 12 e o 15% da poboación nacional. En Guatemala e Bolivia son a maioría e máis da metade en Perú e Ecuador. A Comisión Economía para América Latina (CEPAL) e o Banco Interamericano de Desenvolvemento (BID) calcularon que, malia que a poboación indíxena de América Latina abarca un 9%, no mundo rural representa o 27%. A pobreza dos pobos orixinarios é lacerante e está moi estendida. Guatemala, cun 90%, e México, cun 80%, encabezan a lista de indíxenas por debaixo da liña de pobreza, e despois veñen Perú, cun 79%, e Bolivia, cun 75%. Os indíxenas son grupos atrasados, en rexións atrasadas e no marco soberano de Estados-nación con niveis baixos de desenvolvemento.

A segunda categoría, os grupos avanzados en rexións atrasadas e/ou avanzadas, presenta un renovado vigor en América Latina a raíz dos rexurdimentos étnicos do discurso indianista de Evo Morales e a politización do pobo mapuche. Aínda que non é interese específico deste traballo –polo simple feito de que, sendo un grupo avanzado, non se axustaría ao noso argumento anterior sobre a pobreza da poboación orixinaria–, si que resulta útil mencionalo pola súa relevancia na reactivación do nacionalismo na rexión. Guayaquil, en Ecuador, e a Santa Cruz de la Sierra, en Bolivia, terían asignado o apelativo de grupo avanzado. Sen integrar poboacións indíxenas, antes ben, en oposición a elas, son os que, a través das súas organizacións e comités, enarboraron as propostas autonomistas máis desenvolvidas de América Latina. Os seus voceiros, ideoloxías e simpatizantes son abertos defensores da propiedade privada, da explotación dos recursos naturais e do mercado libre. Están afiliados a influentes sectores da Igrexa católica, teñen arraigamento nos valores e o civismo dos crioulos hispanos, aínda que recentemente a ideoloxía de Santa Cruz reivindica os

indíxenas orixinarios das terras baixas de Bolivia. Argumentan que as súas rexións son as máis produtivas e as de maior comercialización cara ao exterior, e por iso lles fan fronte á inxustiza dun Estado e a unha burocracia centralista que absorbe a riqueza que as rexións producen. De aí que observaran nos modelos das comunidades autónomas do Estado español algunha inspiración para adaptar e introducir autonomía política e administrativa, normativa e fiscal, nos estatutos, institucións e parlamentos das súas rexións⁸.

Por último, a categoría de grupos atrasados en rexións avanzadas pode adaptarse á situación dos grupos indíxenas que emigran de distintas partes de México ás zonas de agricultura intensiva e asalariada dos estados de Baixa California e de Estados Unidos. Malia que varias xeracións de emigrantes indíxenas –mixtecos, mixes, zapotecos, triquis– se asentaron nas zonas de conurbación de cidades fronteirizas como Tijuana, Ensenada, Mexicali, e formaron organizacións para solucionar demandas de asentamento irregular, aínda non se atopan indicios de proxectos pola autonomía e o autogoberno, e moito menos movementos separatistas por parte do grupo de esta categoría –Organizaciones Indígenas de América Latina (ORGINDAL), Sector Norte Baixa California.

Da adaptación ao contexto latinoamericano do modelo de Horowitz desprendemos dúas consideracións importantes. En primeiro lugar, as condicións de pobreza e marxinação da vasta maioría dos pobos orixinarios –atrasados– adoitan ser impedimentos estruturais para presentar demandas autonomistas. En segundo lugar, os grupos avanzados, sen constituír maiorías dominantes, son os que introduciron propostas autonómicas máis completas.

Ata o de agora explicamos que os indíxenas non buscan un Estado propio, é dicir, a autodeterminación, senón unha autonomía que é o dereito á libre determinación. Malia o recoñecemento constitucional á libre determinación e á autonomía como un dereito integrado, para as poboacións orixinarias, nas constitucións da meirande parte dos Estados latinoamericanos, esta aínda adoita ser esporádica, limitada a casos paradigmáticos e, xa que logo, practicada ou tanxible de moi diversas formas. Por exemplo, en toda América Latina só o territorio de Kuna Ayala en Panamá lles foi concedido en forma semiautónoma aos kunas desde 1925; un goberno indíxena autónomo que tivo éxito baixo o modelo de democra-

⁸ Acta de Guayaquil pola liberdade e autonomía rexional, Guayaquil, Ecuador, 15 de setembro de 2006.

cia participativa é o da municipalidade de Cotacachi en Ecuador; en México, cento corenta municipios elixen as súas autoridades locais polo sistema de usos e costumes legalizados no Estado de Oaxaca; en Chiapas, os municipios autónomos declarados polo Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), son entendidos como actos de rebeldía e desobediencia en contra do Estado. Así pois, hai unha diversidade de formas para exercer a autonomía proposta polos pobos orixinarios.

A autonomía dos grupos avanzados de Santa Cruz e, en menor medida, Guayaquil está escrita desde logo, con outra tinta, desde que esta provén, para protexer os intereses económicos, dunha elite empresarial, financeira e latifundista fronte aos campesiños sen terra e fronte á centralización do Estado boliviano e a estatalización dos recursos do gas e mais o petróleo. Así pois, podemos dicir, daquela, que os pobos orixinarios non teñen propostas secesionistas, como tampouco as teñen os grupos avanzados, malia que estes últimos inclúen propostas máis completas no aspecto fiscal e financeiro, como era de esperar (Urenda). Pero esta explicación sería moi parcial se non nos detemos agora a complementar o esquema de Horowitz co recurso metodolóxico do etnosimbolismo ou culturalismo histórico.

O teórico británico Anthony D. Smith encabeza desde 1984 a explicación do nacionalismo erixido sobre un poderoso etnocentrismo na forma de subxectividade tales como mitos, lendas e símbolos. Estas informacións proporcionan a autenticidade e mais a orixinalidade dunha etnia ou dunha nación. E son os vastos campos culturais sobre os que pode atoparse a lexitimación dun proxecto nacionalista ou etnonacionalista. O nacionalismo invoca as mitoloxías étnicas e resulta de pouca transcendencia argumentar se estas son inventadas, fabricadas ou son artificios ou recombinacións de elites ou intelectuais (Gutiérrez). O nacionalismo e mais a cultura son inseparables. Por medio dun proxecto político defende ou reivindica unha cultura que se percibe dominada, oprimida e que loita pola súa liberación –autonomía ou independencia– para expresarse. Este fenómeno, en alusión ao colonialismo interno, di Pablo González Casanova, repítese unha e outra vez –colonialismo interno, unha redefinición. Pero calquera nacionalismo só pode manifestarse cando existe primeiro unha conciencia –étnica, cultural, lingüística, territorial, relixiosa– e os seus vehículos de propagación –ideoloxías e proxectos–, así como os seus propios creadores –intelectuais, voceiros e ideólogos.

Agora ben, América Latina vive hoxe un fascinante auxe do nacionalismo, cando menos nos seguintes temas: os rexurdimentos de aimarás, de maias, de quechuas, de mapuches e a fabricación de nacións recentes para lexitimar proxectos políticos que protexan os intereses de elites económicas; por exemplo, a nación cambia das terras baixas bolivianas. Tamén sinalamos que outra faceta do nacionalismo actual latinoamericano é a exaltación e a utilización do pasado prehispanico e a identidade andina nos discursos de nacionalismo de Estado que acaban de poñer en práctica os gobernos de Bolivia, Venezuela e mais Ecuador. Os rexurdimentos de pobos orixinarios teñen características innovadoras porque son o resultado de proxectos postos en práctica polos indíxenas a través dos seus propios intelectuais e creadores e, xa que logo, están encamiñados a fortalecer, facer visible ou recuperar as identidades indíxenas sumamente desgastadas polos efectos hostís e discriminatorios das nacións dominantes dos nacionalismos de Estado.

Na actualidade, a tecnoloxía da información está a axudar, como nunca antes, a que sexamos testemuñas dun auxe das culturas, linguas e expresións literarias, entre moitas outras, que están a levar a cabo os pobos orixinarios en resposta, oposición ou desafío ao nacionalismo de Estado. Unha resposta defensiva e estruturada fronte ao nacionalismo de Estado, pero de contido étnico actual –por exemplo o nacionalismo aimará de Bolivia–, é o que enarbora o autodenominado «nacionalismo cruceño» e a nación cambia en Sudamérica. De feito, é o único movemento non oficial que utiliza explicitamente o nacionalismo como instrumento político e como acto de resistencia cívica fronte á defensa de intereses económicos e petroleiros. Podería dicirse que a posición da nación cambia é de grande interese para o analista dos estudos de nacionalismo. Isto é así porque se trata dunha nación inventada, que ten todos os atributos míticos e lendarios, é dicir, unha historia específica do descubrimento dun territorio e da fundación dunha cidade, dunha mestizaxe biolóxica indíxena e crioula, e dunha cultura cambia mestiza que se beneficiou das inmigracións do século XX provenientes de árabes, alemáns, italianos, croatas e paraguaiois crioulos. Esta invención mítica de douscentos anos é o resultado, tanto imaxinado como estudado, dos seus ideólogos e intelectuais ao servizo da manutención dunha nación cambia, que por autopercepción se identifica como de raza branca e que se atopa en aberta competencia e discrepancia co sistema andino colla da por eles chamada Bolivia do Alto Perú, que fomenta un andinocentrismo que inhibe a plurinacionalidade da

que se sente parte a devandita nación cambia. En suma, en América Latina albísanse dous proxectos políticos con forte carga étnica, por unha banda, o rexurdimento aimará, que é fundamental para entender o nacionalismo oficial da Bolivia de hoxe, e pola outra, a invención dunha nación para lexitimar o proxecto político e os intereses económicos dun grupo avanzado. Desas dúas proposicións pode desprenderse que a partir dun rexurdimento étnico, ou invención, se ofrece a posibilidade dunha autonomía de onde pode nacer ou non un nacionalismo que teña como obxectivo a independencia ou o Estado propio.

Mentres os pobos orixinarios non reivindiquen os seus nomes propios e continúen a aglutinarse nunha loita discursiva e amorfa de movemento indíxena, é dicir, sen identificar a multiplicidade e o antagonismo entre actores, elites, ideoloxías, formas de organización, por mencionar só algúns, os prospectos estarán aínda máis limitados para especular coa separación. Do que xustamente os indíxenas de todos os grupos étnicos carecen é dun acceso ao Estado e, aínda máis, non propuxeron estratexias estruturais e ideolóxicas para ter un propio.

Cando os indios recuperan o seu propio discurso unido a un pasado mitolóxico, real ou inventado, segue a causar gran temor e suspicacia nos sectores non indíxenas. No contexto desta incompreensión xorden as condicións propicias para etiquetar as demandas lexítimas de mobilizacións e organizacións indíxenas fronte á defensa dos seus territorios e recursos naturais no novo fenómeno coñecido como a criminalización das demandas sociais impulsadas tanto por gobernos progresistas, socialistas ou da dereita. Por exemplo, no goberno de Michelle Bachelet e a aplicación da lei antiterrorista aos mapuches e a condena por defender os seus territorios e a súa cultura ante os intereses transnacionais. En México, os gobernos do Partido Acción Nacional (PAN), co despregamento dunha cobertura favorable dos medios, mostraron unha inusitada intolerancia fronte ás mobilizacións en defensa de dereitos laborais e ambientais, que culminaron co arresto e encarceramento dos principais dirixentes.

CONFLITO ÉTNICO E SOCIOLOXÍA DOS DESASTRES

Calquera conflito aparece no momento en que hai conciencia sobre a ocupación ou a necesidade de recuperar o que historicamente lles pertence: terras, patrimo-

nio, recursos naturais, cultura, lingua. É étnico cando as poboacións con características distintas de identidade con base na lingua, a historia ou a cultura presentan unha acción colectiva para recuperar, defender ou conservar algo. A estratexia de mobilización pode ser cara a outros suxeitos: Estado, transnacionais ou privados. Os conflitos non son accidentes nin resultan circunstanciais, senón que se van incubando, de aí a utilidade de aplicar o modelo da socioloxía do risco.

O conflito étnico de América Latina está enmarcado en distintos tipos de violencia que, aínda que non a grande escala ou expresada en enfrontamentos polarizados entre unha ou máis etnias, si resulta moi frecuente e reiterada.

A socioloxía dos desastres elaborou o concepto de risco como un suceso inherente á sociedade moderna (Giddens, 1990; Luhmann, 1993). Os riscos máis estudados son aqueles derivados do manexo humano, na industria e os que proceden do impacto xerado polos desastres naturais ou os riscos ambientais. O noso traballo quere tomar como modelo a socioloxía dos desastres para enmarcar como acontece a construción do risco cando están involucrados os aspectos étnicos.

O fenómeno étnico fai referencia a unha construción que sinala fronteiras simbólicas e subxectivas que posibilitan diferenzas de orde cultural, relixiosa ou lingüística. A poboación orixinaria –autóctona– é tipificada como «étnica» en virtude da conservación e socialización endóxena dalgunhas das diferenzas mencionadas que lles confiren aos membros que se identifican sentido de adscrición e pertenza. Esa poboación mantén un sistema de relacións sociopolíticas e económicas desiguais, que a sitúan en subordinación con respecto ao grupo étnico ou cultural dominante da nación; por exemplo, o mestizo. Así, un conflito étnico defínese pola acción política organizada dos que se identifican con intereses étnicos, de maneira que o conflito tampouco é unha obra espontánea ou froito da casualidade (Stavenhagen, 2000).

A nosa análise trata de explicar por que a etnicidade é máis propensa a situacións de desastre, non só de tipo natural –ciclóns, furacán–, senón pola inxerencia instrumental dun manexo humano que actúa sen sanción estatal, baixo a súa aprobación, ou na indiferenza. O dano acontece pola propia ineficacia da burocracia, a falta de coordinación, protección e coherencia institucional. A inxerencia do Estado, en calquera sentido, quer como executor directo, quer por complicidade, posibilita a construción dun risco e non actúa para evitar ou sequera controlar o seu desencadeamento.

O estudo do risco é unha preocupación da sociedade moderna (Giddens, 1993; Beck, 1992; Luhmann, 1993). É unha forma de racionalidade que tenta explicar os perigos ou ameazas que implican perdas humanas ou materiais, pero tamén se ocupa da prevención, para mitigar o impacto do dano. Cos autores sinalados, convimos en que calquera risco supón unha construción social, é dicir, non existen nin a fatalidade nin o destino, a maxia ou o castigo divino; é no manexo humano –de aí a súa racionalidade– onde se localizan as causas do acontecido ou a magnitude do dano.

A socioloxía dos desastres contribuíu á teorización do risco en diversos contextos ambientais, ecolóxicos e/ou industriais. Dese vasto campo de investigación e análise resulta posible adecuar conceptos e modelos para explicar como se constrúe unha situación de risco nunha zona socialmente conflitiva e onde acontece un dano de graves magnitudes. Se entendemos que ningún risco é obra da casualidade, podemos, daquela, afirmar que tamén é posible construír un escenario de risco provocado por diversos e antagónicos intereses colectivos que deriven en violencia. Nun esquema típico da socioloxía do desastre habería que explicar o erro humano que provoca unha explosión nunha planta industrial, como se pode previr un furacán, evitar unha contaminación de auga ou controlar unha epidemia. A causa de todos estes fenómenos na sociedade moderna non se pode explicar, como xa dixemos, pola fatalidade. Pola súa magnitude e inxerencia pública e impacto social, así como polo desenvolvemento tecnolóxico de que se dispón, tampouco se poden reducir a meros accidentes. Así, daquela, atopamos unha grande utilidade na socioloxía do desastre para explicar e comprender as causas que motivan a violencia a grande escala, de maneira frecuente e, o que resulta moi importante, que prexudican, aínda máis, unha poboación con histórica vulnerabilidade.

Un risco, segundo a definición de Lupton, é un fenómeno obxectivo, non estático e constantemente construído e negociado como parte dunha rede de interaccións sociais e de significado. Un risco, xa que logo, é unha engrenaxe de significados, lóxicas e crenzas que gravitan e interfíren na forma de observar e interpretar os fenómenos materiais –desde explosións e furacáns, ata masacres. Pola súa evidencia obxectiva e pola variedade de significados, o risco ten un peso simbólico e político de especial consideración. Desde esta perspectiva, o enfoque cultural e simbólico de Douglas resalta o uso político do risco, xa que do seu

impacto se derivan importantes cargas de culpabilidade, responsabilidade e rendición de contas –*accountability*– que lle dan dimensión e profundidade social ao dano producido.

Como o feito de que acontezan un risco e un dano é debido ás decisións, ou á falta delas, tomadas por un ou varios actores, non se pode illar da esfera política. É congruente, xa que logo, que nas sociedades modernas, segundo Giddens e Beck, os riscos respondan a unha lóxica e a un cálculo, por exemplo, certas contaminacións sobre recursos naturais ou estragos ambientais son responsabilidade humana. A intervención e decisión dos actores supón a realización de cálculos e a existencia dunha planificación para evitar ou contrarrestar os efectos perniciosos e destrutores para a poboación e o seu contorno. Tal como acontece no sistema básico de saúde, a prevención é preferible á corrección de consecuencias que quedaran fóra de control. Fronte á identificación dun risco, o Estado de benestar intervéñ para mitigar, evitar ou diminuír o dano, a ameaza ou o perigo e, xa que logo, para previr e protexer a poboación que pode ser afectada.

Así pois, a responsabilidade principal do Estado que posibilita, ou cando menos non evita, un clima de terror continuo ou danos frecuentes entre as poboacións indíxenas é unha parte fundamental do modelo do risco e o conflito étnico. Ante unha gradual sucesión de acontecementos que apuntan cara a múltiples riscos que poden detonar en trágicos desastres entre a poboación civil, incluída a indíxena, o Estado pouco fai por evitalos. Que o Estado dea lugar ou tolere que acontezan situacións que desencadeen en violencia, que intente ou permita a desaparición física de civís, que lles dea privilexios e garantías aos intereses de transnacionais, que evite a súa responsabilidade na contaminación ambiental e a deterioración climática, que favoreza plans que teñen que ver coa saúde e o medio natural polo combate ao narcotráfico, pode ser debido a moitas causas, entre as que se atopan a pobreza, a escaseza ou a loita polos recursos, a falta de coordinación entre as institucións, a presión internacional, o illamento xeográfico, entre outras. Calquera que sexa a resposta, o asunto é que o saldo da ineficacia burocrática cobra un maior número de vítimas entre os máis vulnerables, os indíxenas. Os danos sufridos polos indíxenas como consecuencia dunha construción de risco son o resultado dun exterminio e/ou destrución física, un atentado permanente ás súas formas de vida e supervivencia.

TESE SOBRE DIVERSIDADE, IDENTIDADE E GLOBALIZAÇÃO

Héctor Díaz-Polanco

Universidad Nacional Autónoma de México

Os eixes centrais deste texto son as relacións entre a pluralidade sociocultural e a sociedade globalizada. Como observou L. Grossberg, a globalización converteuse nunha noción sintomática do noso tempo, ata o punto de substituír a posmodernidade como o concepto preferido para concibir a especificidade da formación contemporánea. Por iso debato aquí a idea de que a globalización conduce a unha especie de homoxeneización cultural das sociedades. Esta conxectura, tan repetida nos últimos lustros que acadou certo viso de verdade incontestable, involucra diversos planos. Dous poden destacarse sobre os demais: que a globalización conduciría máis ou menos gradualmente á igualación das condicións socioeconómicas —equilibrio das circunstancias dos países empobrecidos, polo que fai ao benestar e a prosperidade, coas dos centrais ou desenvolvidos—, o que a longo prazo remataría coas desigualdades internas e coas asimetrías entre nacións; e que a globalización impulsa un sostido proceso de uniformidade cultural, por mor da hibridación, entre outros procesos, o que iría esfumando a diversidade que caracterizou ata o de agora as sociedades humanas.

Con respecto ao primeiro, o pensamento crítico recente destruíu o consello da globalización como axente da xeneralización do benestar económico e a equidade social, mostrando que, pola contra, a expansión sen precedentes do capital nas últimas décadas provocou un incremento da desigualdade e agravou as condicións de reprodución socioeconómica e ecolóxica no planeta, mesmo poñendo en perigo a mesma sustentabilidade humana. Esta demostración é tan contundente nas súas argumentacións e tan concienciada nas súas probas fácticas que a tomaremos aquí para escusarnos de maiores argumentacións. Quizais as descarnadas palabras de J. K. Galbraith no sentido de que a globalización é a palabra inventada polo centro do Imperio «para disimular a nosa política de avance económico noutros países e para tornar respectables os movementos especulativos do capital» resumen unha convicción cada vez máis estendida e mellor fundada.

O tópico da homoxeneización cultural tivo mellor fortuna, penetrando máis profundamente nas pregas do pensamento académico e do sentido común. Coido que tamén é discutible. A globalización non só non provoca a uniformidade cultural agardada ou anunciada, senón que complica o feito cultural e no seu seo rexistra un forte renacemento das identidades, acompañado de loitas reivindicativas no crecemento. Ben vistas as cousas, a globalización implicou mutacións nos fundamentos teórico-políticos do liberalismo que lle dá sustento, especialmente no tocante á pluralidade e no comportamento do capital fronte á diversidade, de modo tal que o sistema no seu conxunto desenvolveu na actual fase unha perspectiva e unhas prácticas, que se sintetizan no enfoque denominado multiculturalismo, precisamente orientadas a dar un tratamento axeitado á esfera cultural e os seus desafíos. A resultas diso, nesta fase globalizadora non só non se procura uniformar, como o gran desiderátum cultural do capitalismo, senón que se trata de aproveitar a diversidade en favor da consolidación do sistema e, especificamente, dos grandes negocios corporativos.

Ese é o marco dos retos aos que se enfrontan hoxe as identidades en todo o mundo. Non é que o sistema abandonase o propósito de someter coas súas leis a todas as sociedades. Pola contra, uniformar a dominación do capital é un impulso primixenio que se mantén invariable. Pero os capitáns do capital descubriron que a unidade do mundo baixo o seu dominio non pasa necesariamente pola uniformidade cultural á vella usanza –a do colonialismo e o imperialismo temperáns– e que a «valorización» da diversidade, segundo a lóxica de promover certa politización da cultura que provoca a despolitización da economía e a política mesma, favorece as súas metas.

A HIPÓTESE DA HOMOXENEIZACIÓN CULTURAL

Para dicilo en ton bíblico: no principio foi a globalización, e a globalización vaivos facer culturalmente homoxéneos, pero felices. Este foi o talante político-ideolóxico que prevaleceu hai uns lustros, durante a primeira fase do período que convencionalmente chamamos globalización. As confusións sobre o carácter dos cambios e as predicións frustradas verbo dos seus efectos sobre a diversidade están relacionadas coa caracterización de que é a globalización mesma, a versión pop.

Agora sabémolo con algunha certeza: contrariamente ao previsto anos atrás, o chamado proceso de globalización vai acompañado dun notable renacemento das identidades en todo o mundo. O habitual é que a chamada batalla das identidades se libre en todos os recunchos cotiáns, en todas as pregas do sistema mundial. Ás veces, esta floración identitaria maniféstase baixo a forma de loitas culturais –nacionais, étnicas, relixiosas, rexionais–, con grande intensidade e a escalas variables¹. Como, cada vez con máis frecuencia, os conflitos políticos, que xiran como remuíños impelidos desde abaixo polas disputas económicas e choques que teñen que ver co control dos territorios e os recursos, emerxen tinguidos de diferenzas socioculturais ou, cando menos, algúns dos seus protagonistas aparecen revestidos con roupaxes identitarias.

Un tras outro fóronse desbaratando os argumentos esgrimidos para anunciar un futuro de uniformidade que se consolidaría conforme a globalización desenvolvese a potencia unificadora e disolvente que lle atribuían. Por suposto, os ideólogos da globalización prometeron e anunciaron un mundo de igualación socioeconómica que iniciaría unha era de grandes transformacións cara a unha maior igualdade entre grupos, clases e nacións. Moi pronto advertimos que tamén neste eido o proceso ía dirixido exactamente en sentido contrario². A «macdonaldización» do mundo que se anunciaba nun principio tampouco aparece xa no horizonte como un futuro contra o que non se podía loitar. Finalmente, os analistas máis disímiles enmarcados en tal perspectiva, a globalización como maquinaria homoxeneizadora, tiveron que sucumbir ante a evidencia de que, lonxe de decaer, os afáns identificadores se multiplican nunha escala nunca vista. Era precisamente o que se debía explicar. Xa no último tramo do século XX, a perplexidade desencadeou o que foi percibido como unha explosión teórica arredor da noción de identidade.

¹ En calquera caso, todo indica que a globalización non é o ámbito máis propicio para a tranquila convivencia intercultural. Como advirte Bauman: «La globalización, según parece, tiene más éxito para reavivar la hostilidad intercomunitaria que para promover la coexistencia pacífica de las comunidades» (2003, p. 203).

² Por exemplo, Vilas anotouno claramente: «Puede concluirse por lo tanto que la creencia en la virtualidad homogeneizadora de la globalización carece de fundamentos, y choca contra el desenvolvimiento efectivo del proceso. El aumento de las desigualdades a partir de las cuales las regiones y los países resultan incorporados a la etapa actual de la globalización, es una de las características de este proceso, a falta de factores que intervengan y que definan contratendencias eficaces» (1999, p. 83).

Que foi o que fallou en tales previsións? A resposta pode atoparse na mesma idea da globalización daquela común. Dela derivaban os prognósticos sobre procesos, desexados ou temidos, de uniformidade cultural. Comezamos a entender que a actual universalización acciona baixo principios máis complicados. Ao parecer, como veremos, a globalización funciona máis ben como unha inmensa maquinaria de inclusión universal que busca crear un espazo liso, sen rugosidades, no que as identidades se poidan desprazar, articular e circular en condicións que sexan favorables para o capital globalizado. A globalización, daquela, intenta aproveitar a diversidade, aínda no transo globalizador buscará, por suposto, illar e eventualmente eliminar as identidades que non lle resultan domesticables ou dixeribles. A diversidade pode ser nutritiva para a globalización, descontando algún tipo de identidade que lle poida ser indixesta. A globalización, ao cabo, é esencialmente etnófaga.

A CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES E A CRISE DA COMUNIDADE

En efecto, o feito destacable dos últimos lustros é a importancia que acadou o tema das identidades. Referíndose a este fenómeno, Bauman observa que na actualidade «no hay al parecer ningún otro aspecto de la vida contemporánea que atraiga en la misma medida la atención de filósofos, científicos sociales y psicólogos». Non se trata dunha cuestión axustada ás preocupacións dos especialistas tradicionalmente dedicados a estas materias –os antropólogos, por exemplo–, senón dun foco que comeza a iluminar practicamente todos os recunchos das ciencias sociais, ata tal punto que «la “identidad” se ha convertido ahora en un prisma a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea. Las cuestiones establecidas del análisis social se están refiriendo y renovando para ajustarse al discurso que ahora gira en torno al eje de la “identidad”» (Bauman, 2001, p. 161). Non é doado determinar se isto está a acontecer para ben ou para mal do pensamento social; pero o que se pode dicir é que responde a pulsacións reais cuxa orixe é a máis recente fase capitalista, sen importar que a súa cristalización «societal» sexa caracterizada como sobremodernidade, tardomodernidade ou posmodernidade.

Así pois, a rexeneración das identidades está indubidablemente vinculada coa actual fase de «mundialización» do capital; non é algo que acontece só a contracorrente da globalización, senón que se trata dun movemento impulsado dalgún modo pola súa ondata.

Agora ben, ás veces, a identidade de que se fala ten o efecto de ocultar procesos diferentes ou que se deberían distinguir. Podemos discernir polo menos dous, ambos como respostas ás novas condicións globalizadoras. Un, o vello reforzamento, renovado, arredor das comunidades que se defenden mediante o afianzamento das súas fronteiras e, cando é o caso, inventando mecanismos para manter e reproducir o grupo; outro, o que xorde tamén no marco da globalización, pero máis ben como a procura de saídas con sentido para escapar da crecente individualización e fragmentación que destrúe os tradicionais tecidos comunitarios, unha forza que sume os seus membros nunha carencia de normas sociais insoportable. O primeiro intenta protexer a comunidade preexistente e, de ser posible, consolídala; o segundo, no medio das ruínas das colectividades, procura crear novas comunidades alí onde precisamente estas colapsaron, están a piques da desintegración ou os membros do grupo xa non atopan nelas seguridade e apoio para encarar os desafíos do contorno global: incerteza, precariedade, exclusión dos circuitos laborais, illamento, ansiedade e sensación de baleiro.

O problema que se advirte na análise de Bauman verbo da identidade radica precisamente en que reduce a cuestión ao segundo proceso; é dicir, non ten ollos máis que para as identidades como intento desesperado por construír comunidades nas novas condicións globalizadas, que resultan precisamente da destrución dos anteriores tecidos comunitarios e que rematan por ser en verdade os seus substitutos nesta etapa da sobremodernidade ou a posmodernidade. O autor destaca o laborioso traballo de trazar fronteiras como formas de darlles vida ás identidades. Aquí tamén se advirten en realidade dous tipos de procesos. Por unha parte, as fronteiras son trazadas ou reforzadas para delimitar e protexer comunidades tradicionais, progresivamente ameazadas polos efectos globalizadores. En xeral, este sería o caso dos pobos indíxenas e outros grupos identitarios. Por outra, o esforzo social opera ata certo punto en sentido contrario: aquí é a acción de trazar as fronteiras o que lle insufla vida e lle dá sentido á comunidade, co que, como destaca o autor en reforzo dos postulados de

Frederick Barth, «as comunidades aparentemente compartidas, son subproductos dun febril trazado de fronteiras. Despois de que os postos fronteirizos se atrincheiran, é cando se tecen os mitos da súa antigüidade e se tapan coidadosamente as recentes orixes político-culturais da identidade cos relatos da súa xénese».

Entrementres, pódese dicir que a construción de identidades no primeiro sentido é relativamente antiga e que se practicou en etapas anteriores á actual fase globalizadora. É aceptable afirmar que a construción de identidades no segundo sentido é peculiar da posmodernidade ou do exceso de modernidade, como resposta á individualización exacerbada que sofren as sociedades, particularmente, aínda que non só, no centro do sistema.

Colocado exclusivamente no tipo de construción de identidades que é distintivo da presente globalización, o autor advirte correctamente que é na actualidade, xustamente no momento en que hai cada vez menos comunidade e máis individualización, cando aparece con máis forza o fervor pola identidade. Así, «la identidad tiene que desmentir su origen, tiene que negar que no es más que un sustituto y más que nada evocar a un fantasma de la mismísima comunidad que ha venido a sustituir. La identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a su promesa de resucitar a los muertos» (Bauman, 2001, p. 174). Como o autor só ve as reverberacións destas identidades, chega a unha conclusión que importa examinar. Refírome á súa inferencia no sentido de que as identidades que se están a construír «no son contrarias a la tendencia globalizadora ni se interponen en su camino: son un vástago legítimo y un compañero natural de la globalización y, lejos de detenerla, *le engrasan las ruedas*». A pregunta que hai que facer é se esta conclusión é aplicable ao primeiro tipo de construción de identidades, é dicir, aquela que busca fortificar e facer viables comunidades preexistentes, ancestrais, que operan cunha lóxica non só diferente á que impulsa a actual globalización, senón contraposta a esta. Neste caso, non se parte dunha perda do colectivo e unha individualización que, desde alí, procura crear ou imaxinar a comunidade substituta, senón dunha visión do mundo e unhas prácticas enraizadas no grupo que buscan engraxar os seus propios eixes comunitarios.

IDENTIDADE E IDENTIFICACIÓN

O propio Bauman está incómodo cando utiliza indistintamente a palabra identidades para referirse a procesos tan disímiles, polo que suxire que se lle chame identificación ao fenómeno que intenta comprender. «Quizá en vez de hablar de identidades, heredadas o adquiridas, iría más acorde con las realidades de un mundo globalizador hablar de *identificación*, una actividad interminable, siempre incompleta, inacabada y abierta en la cual participamos todos, por necesidad o por elección». Teríamos así dúas palabras para procesos distintos: identidade e identificación. En que radica o específico da identidade e a identificación, respectivamente, na globalización da época posmoderna ou na perspectiva desenvolvida por Hardt e Negri, na fase do Imperio? En principio, é en relación coa identificación polo que se pode aseverar con firmeza que lle engraxa as rodas á globalización; así mesmo, é a que se pode caracterizar como «el efecto secundario y el subproducto de la combinación de las presiones globalizadoras e individualizadoras» (Bauman, 2001, p. 175). As identificacións, en moitos casos, son especies de identidades efémeras, líquidas.

Pola súa parte, a identidade foi cribada nas formas anteriores de «mundialización»; é un fenómeno anterior á globalización e non depende dela para a súa existencia, pois non é o seu directo produto ou subproduto. Aínda que a identidade, desde logo, xa non funciona completamente á marxe da globalización e sufriu os tremendos impactos que esta produce, aínda segue as mensaxes da súa lóxica propia, responde á voz da comunidade, e por iso se pode postular que non só non lle engraxa os eixes ao capital globalizador en todos os casos, senón que a súa existencia constitúe hoxe un dos maiores desafíos para este. De feito, a identidade mantense como unha esfera de resistencia singularmente molesta e exasperante para o capital. En troques, todo indica que a lóxica capitalista non só non se opón á identificación, senón que, dentro de certos límites, a promove.

O anterior non quere dicir que as identidades sexan inmunes ás novas presións globalizadoras. Aínda que na súa orixe as identidades non sexan produto da globalización, o seu destino está fortemente determinado polo desenvolvemento agresivo do neoliberalismo globalizador. Este ponlle límites á identidade e traballa para a súa integración subordinada ao novo dispositivo de dominación global ou para a súa disolución. Cando identidade se avén a ser reducida a unha

cuestión cultural, que implica a renuncia a poñer sobre a mesa certas reivindicacións políticas, o sistema dálle paso franco á entrada no seu seo, á integración suave; pero se a identidade comporta a formulación dun conflito sociopolítico, e ademais económico, como o que contén o proxecto autonómico na súa versión, latinoamericana, non culturalista nin esencialista, daquela é seguro que será atacada a fondo. A cuestión é que, máis tarde ou máis cedo, moitas desas identidades son levadas a adoptar esta última tesitura. Así, o feito de que a identidade responda a unha voz diferente da do capital neoliberal, non a pon a salvo como unha fortaleza inexpugnable. Pola contra, como xa expliquei noutra parte, a lóxica e a diferenza conflitiva da identidade respecto ao neoliberalismo é, máis ben, a causa que alimenta un dos máis importantes dramas contemporáneos: a loita que establecen as fozas antagónicas da etnofaxia globalizadora e da resistencia autonomista.

Digamos de paso que os pobos indíxenas son empurrados a unha difícil escaramuza polas súas identidades, pois tamén se teñen que enfrontar ao efecto disolvente que provoca a globalización nas comunidades tradicionais. Falamos daquela aquí do que podemos chamar crise da comunidade. Este é un tema que se esquece decote, ou que só se menciona de paso, como se fose un asunto menor ou pasaxeiro. Debemos asumir que o querido obxecto de estudo antropolóxico atravesará por unha etapa crítica e perigosa. Sempre careceu de sustento histórico o tópico sobre a suposta condición de invencibles das comunidades indíxenas. A crise xeral da comunidade, inducida pola globalización, tamén está a alcanzar boa parte dos pobos indios en todas as partes. O renovado afán identitario dos indíxenas nas últimas datas ten moito que ver co feito de que esa crise tamén lles afectou, ás veces en partes vitais.

Un exemplo diso son os cambios drásticos en comunidades indíxenas de apreciables rexións de México, zarandeadas pola migración masiva da súa poboación e o consecuente abandono dos pobos, polo que fai que os membros produtivos sexan, así mesmo, as pezas claves para a reprodución de relacións e institucións medulares. Isto obriga, cara a dentro, a unha constante reconstrución da comunidade, o que non é de seu unha novidade, pero agora a unha escala, a un ritmo frenético e en condicións tan difíciles de manter baixo control, que colocan os conglomerados socioculturais nunha situación de especial fragilidade e risco de quebra. O novo contexto obriga a recompoñer ou readap-

tar os piares tradicionais da comunidade —como os sistemas de cargo tradicionais—, ao tempo que a estrutura comunitaria se apoia agora en novas pilas-tras, como é o caso das remesas dos seus emigrantes, un feito sen dúbida potenciado pola globalización, nunha medida antes totalmente descoñecida. Nos lugares de recepción, os inmigrantes buscan manter os vínculos coa comunidade orixinal; ou de plano procuran reconstruíla, en realidade reinventala, agora baixo condicións diferentes, a máis destacable das cales é o seu carácter «desterritorializado», ou mellor: a súa nova relación co territorio. O que todo isto indica é que a comunidade india está a cambiar aceleradamente e que se corresponde cada vez menos coa comunidade corporativa, homoxénea, pechada e en permanente equilibrio, que describiron antropólogos como Eric Wolf, mediando o século XX (Wolf, 1977). Se era dubidoso que tal comunidade existise daquela, hoxe, incuestionablemente, non é o horizonte en que os pobos lles deben dar vida ás súas identidades.

Volvendo ao noso, a diferenza da identidade, a identificación nace no seo do sistema globalizador e este non atopa moitas dificultades para integrala na súa lóxica. A identificación é un sucedáneo do colectivo, regularmente inocuo para o sistema globalizante e individualizador. Ao non superar a individualización, a identificación crea a ilusión dunha comunidade salvadora; ou, se se quere, crea unha comunidade no marco da lóxica global ou un conglomerado xa globalizado para calquera efecto. O sistema globalizado proporciona os elementos e as condicións que fan posible esa comunidade. De feito, os que tecen a identificación están realmente subsumidos na lóxica globalizadora da que queren escapar, e deste modo aliméntana. Quizais mesmo é a única fuga que lles está permitida: é un típico intento de escapatoria que, na medida en que se realiza en clave individualizada, se resolve nunha saída ilusoria. A identidade cosmopolita que emerxe diso resulta, en verdade, unha máscara da individualización. Mentres máis se empurra esta porta falsa, máis se afianza o edificio global; a cada volta de chave, queda asegurada máis a cancela. Este tipo de resistencia probablemente responde á sentenza: «o que resiste gaña».

IDENTIDADES MÚLTIPLES

En primeiro lugar, cómpre superar as tentacións etnocéntricas e illantes que asexan a identidade. Seguramente existen varios camiños para logralo. Quizais un dos máis eficaces sexa asumir unha noción de identidade que rexeite todo suposto ou principio esencialista sobre as culturas. Isto implica convir en que, en cambio, as identidades son, ante todo, históricas. Confórmanse en contextos complexos que inclúen a presenza doutras culturas respecto das que se define a propia pertenza. O cambio destes contextos provoca transformacións identitarias, polo que as identidades non son inmunes ás transformacións «procesuais» de todo tipo. Neste sentido, cando un analista ignora as determinacións socioeconómicas, clasistas, etc., dunha identidade, cae nun erro. As identidades non se manteñen idénticas a si mesmas, por mor dunha pretendida esencia invariable que flota por riba da historia, senón que se fan e desfán, e ás veces entran en hibernación e posteriormente renacen.

En segundo lugar, as identidades son dinámicas, non só no sentido anterior de que nacen e poden perecer ou disolverse, senón ademais de que –mentres existen– cambian, se adaptan e realizan constantes axustes internos. A idea dunhas identidades que se manteñen estáticas, que conservan completamente os seus límites e son inmunes aos cambios internos, é unha ficción.

En terceiro lugar, hai que advertir que as identidades son internamente heteroxéneas. Os grupos identitarios non son entidades completamente homoxéneas, harmónicas ou estables, nin están exentas de tensións; por iso, teñen que resolver conflitos internos de maneira permanente. Existen subgrupos no seu seo e no seu ámbito que poden despregar diversas opcións, ás veces con algún grao de contradición entre si. O feito de que sexan internamente heteroxéneas é o que fai os sistemas identitarios campos para a autorreflexión e para a crítica, e non só para a adhesión; para a elección e o desacordo e non só para o consenso. Por iso, á hora de avaliar un sistema identitario como totalmente involuntario, habería que considerar a posibilidade de que a permanencia nel pasase por unha elección reflexiva, pola proba do desacordo e finalmente pola decisión voluntaria de manter a pertenza. É posible que no proceso en que se trata a facultade de axencia despregada para construír unha elección non se dea no caso de todos os suxeitos, nin sequera na maioría, pero o feito de que un

pequeno grupo ou mesmo un só deles o realice proba o principal: que a comunidade identitaria é un campo de heteroxeneidade e contradición onde cabe a variedade de decisións.

En cuarto lugar, as identidades son múltiples. Especialmente cando falamos de grupos identitarios que foron incluídos ou inseridos en sociedades complexas –o que é a norma–, a identidade vívese «intersubxectivamente» –con todas as prevencións sobre o carácter figurativo que carga esta expresión (Jameson, 2004, p. 55)– como un complexo edificio de diferentes niveis. Cando os grupos deixaron de ser sociedades totais para formar parte de complexos sociais maiores –por exemplo, o Estado-nación–, na actual fase de reestruturación dos Estados nacionais, e a entrada a un espazo de articulación no que o tempo tende a primar sobre o espazo –a territorialidade– as identidades múltiples tamén se consolidan ou expanden, facendo presión sobre as fronteiras previamente establecidas, redefiníndoas. Igualmente afectan o núcleo básico da identidade, que referiremos máis adiante. Esa é, pois, a condición da inmensa maioría das identidades contemporáneas, agás algúns pequenos casos no planeta.

Pódese dicir, xa que logo, que a identidade múltiple é a regra. Os suxeitos non se adscriben a unha identidade única, senón a unha multiplicidade de pertenzas que eles mesmos organizan dalgunha maneira no marco das obvias restricións sistémicas, pero que están presentes de modo simultáneo. Na súa mesma simplicidade, a imaxe de diversas camisetas convenientemente colocadas unha enriba da outra, sobre o mesmo suxeito, axuda a ilustrar o fenómeno³. Comprender a diversidade, neste caso, require considerar tal articulación complexa de planos identitarios, como constitutivos da noción social dos «nós». A pertenza identitaria inclúe estes diversos niveis ou capas, e é preciso que se estuden as súas mutuas influencias e contrapesos, e como todos eles contribúen a soste e dar sentido á chamada adscripción cultural.

Pero, finalmente, a multiplicidade de capas identitarias opera baixo un principio de xerarquía. Non todos os estratos que interveñen teñen, en cada caso e momento, o mesmo peso ou importancia subxectiva e, sobre todo, intersubxec-

³ O mesmo papel xoga a de caixas dentro de caixas como ilustración dos diversos planos e unidades da identidade. Geertz chamou á atención sobre «la amplia variedad de niveles» en que a heteroxeneidade cultural «existe y resulta efectiva» (2002, p. 257-258).

tiva. Un ou algúns son colocados nun primeiro plano, e así determinan e organizan aos demais. Tal xerarquía, de feito, é un factor clave para definir a identidade de que se trata. Pero a xerarquización identitaria non é estática; é tamén dinámica. Xerarquías distintas poden operar en circunstancias diferentes: por exemplo, nun caso podemos poñer a énfase na pertenza étnica e noutro na de xénero; nunha situación apelaremos á filiación nacional e noutra á relixiosa, etc. Examinar estes mecanismos ordenadores é avanzar na comprensión das identidades. Pero tamén aforra moitos malentendidos. Como, por exemplo, cando un grupo indíxena proclama a súa identidade étnica, o que inmediatamente fai pensar aos sectores non indíxenas é que aquel carece por completo de identidade nacional. Non é raro que esta falsa avaliación conduza ao reproche social, e mesmo á represión, no nome dos valores nacionais ou outros que se consideran ausentes. A noción de identidade múltiple, completada co principio de xerarquización identitaria, permite comprender que unha particular adscrición cultural non implica forzosamente rexeitar outras pertenzas coas que seguramente se teñen moitos horizontes en común⁴. O Cortés non quita o Cuauhtémoc.

Non obstante, convén ter coidado, xa que en moitos casos se utiliza a noción de identidades múltiples non para ponderar a súa complexidade e profundidade, senón para limar as súas arestas e quitarlle importancia ao fenómeno identitario. O feito de que a identidade non sexa unívoca é interpretado decote como a proba de que toda invocación da identidade, en canto plataforma desde a que se reclaman certos dereitos, é un extremo inaceptable ou politicamente incorrecto, quer pola imposibilidade de definir as fronteiras identitarias, quer polo carácter secundario ou de pouco peso do ámbito invocado, dadas as mesturas culturais que sempre están presentes. Cómpre estar alerta contra a pretensión de utilizar a noción de identidades múltiples para desvalorizar a identidade mesma, colocándoa baixo a perspectiva da fluidez ou o hibridismo que en teoría relativizan o sentido de pertenza. Esta maneira de presentar as cousas é inadecuada.

⁴ A xeito de exemplo, nun informe sobre identidade dos grupos étnicos nicaraguanos na Costa Atlántica, sinalase que as identidades múltiples son a regra, sen que iso implique un rexeitamento da afinidade nacional. Indica o estudo: «El 60% de los habitantes de la costa se siente tanto o más costeños que nicaragüenses. Esto no significa [...] que se promueva una negación de la identidad nicaragüense. Se trata más bien de un proceso condicional: un costeño no logra sentirse nicaragüense si antes no está bien establecida su identidad costeña» (Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, 2005).

Desde logo, existen identidades múltiples deste tipo –as que procura xeneralizar a globalización capitalista– pero non son as únicas posibles.

As identidades múltiples que aquí interesan teñen sempre un núcleo duro, que procura sustentarse en cada caso no plano que proporciona maior apoio comunitario. A identidade básica asóciase á comunidade. Así, identidade e comunidade, ou mellor, «comunalidade» son fenómenos fortemente entrelazados. O sentido de pertenza, que lle outorga significado á vida, vai asociado á identidade que flúe da comunidade. Se a identificación globalizada, que examinou Bauman, «brota en el cementerio de las comunidades», aquí a forza cohesiva da identidade xermina no xardín da comunidade.

Cando todo sentido de comunidade desaparece, cando non é o sólido sostén de plano identitario ningún, as identidades múltiples debilítanse, dislócanse e entran en crise. As identidades múltiples transfórmanse daquela en identidades agónicas, en amasillo de referentes volátiles que poden ser facilmente manipuladas por políticos e mercadores, e poden terminar en identidades mortas. É o que está a acontecer con moitas sociedades golpeadas pola individualización do actual capitalismo globalizante, tal e como é descrito por diversos analistas. Como se observou, para os efectos deste tipo de crises non son inmunes os pobos indíxenas, se é que o plano que garantía o sentido de comunidade, colocado nun primeiro rango, resulta desarticulado e non poden atopar un substituto con idéntica consistencia. É daquela cando os indíxenas, atrapados no vórtice individualizador e anómico, entran, como acontece con outras vítimas da sobremodernidade, no paradoxal proceso de substituír a comunidade pola identidade, pero xa nun sentido completamente distinto: como a identificación que é a procura afanosa e inútil da comunidade perdida, talvez para sempre.

AS CATRO HIPÓTESES SOBRE A GLOBALIZACIÓN

En resumo, o anterior leva a formular catro hipóteses sobre a globalización: A primeira fúndase na inicial caracterización da globalización como unha forza inevitable e irrefreable, que non era froito de vontade ou proxecto político-económico ningún, senón que emerxía dunha misteriosa necesidade. O TINA (There Is No Alternative) de Margaret Thatcher foi a súa formulación

emblemática e arrogante. Esta interpretación converteuse no sentido común sobre a globalización. A súa difusión e aceptación públicas son o maior éxito político dos ideólogos globalizadores. Enmárcase no que Saxe-Fernández denominou a versión pop do paradigma globalista, que concibía a nova fase do capital nos termos dun impulso da natureza, case equivalente á lei da gravidade (Saxe-Fernández, 1999, p. 12; e Saxe-Fernández e Petras, 2001). O intelixente, recomendaban daquela os ideólogos neoliberais, era adaptarse a esta tendencia, pois non se podía facer nada para cambiala⁵. Nese marco nace a idea inicial de que a globalización conduciría a unha homoxeneización cultural tamén firme e inevitable. As identidades que se interpuxesen no seu camiño, por ser expresión do arcaico e dun mundo agonizante, serían arrasadas. Como xa vimos, esta é a hipótese que rapidamente sucumbe ante a evidencia.

A segunda advirte de que a globalización non lle afecta á diversidade do modo e cos ritmos antes supostos. As identidades poden atopar as fórmulas para manterse e mesmo para florecer no marco da globalización. Nuns casos, é unha visión reactiva á primeira tese, que sostén escuramente a súa certeza sen maiores argumentos que unha porfiada fe no carácter invencible das identidades. Noutros casos, albiscamos que o renacemento identitario é dalgunha maneira un rebote das contradicións inherentes á propia globalización⁶.

Na terceira, o afán de construír identidades non é menoscabado na globalización. Pero isto non só é o produto do proceso individualizador reforzado pola globalización; a construción de identidades, ademais, favorece ou vigoriza —engráxalle as rodas— o capital globalizante. É a perspectiva xa examinada que adopta Bauman. O que fai problemático este enfoque é a noción restritiva de identidade que asume o autor.

O cuarto enfoque que adopto aquí, asumindo en parte a perspectiva suxerida neste punto por Hardt e Negri⁷, sostén que a globalización —a condición de

⁵ A contrapelo do que algunha vez recomendaba Bertold Brecht: «Non acepten o habitual como cousa natural [...]. Nada debe parecer natural. Nada debe parecer imposible de cambiar».

⁶ Atópanse formulacións neste sentido, xa a fins dos anos noventa do século XX (Wallerstein, 1998; ou Giddens, 1999).

⁷ O enfoque que propoñen Hardt e Negri é diferente dos anteriores. En canto parten dunha caracterización máis detallada da natureza do sistema na actual fase do capitalismo —o imperio—, consideran varios momentos no tocante ao comportamento e os obxectivos da nova orde fronte ás identidades. Máis adiante examinaremos esta proposta.

que non a confundamos só coa densificación das relacións socioeconómicas que contrae o proceso de mundialización, cos adiantos tecnolóxicos e outros fenómenos polo estilo; nin tampouco coa súa naturalización— non é un fenómeno homoxeneizador nos termos antes citados nin as identidades só engraxan o mecanismo globalizador. Hai construcións identitarias que lubrican o sistema—este é o núcleo de verdade que contén a análise de autores como Bauman—; pero outras botan area nas engrenaxes da globalización, semellan capaces de resistir con certo éxito ante a individualización posmoderna—como xa o fixeran coa moderna— e, aínda máis, iluminan horizontes a partir dos que se poden elaborar alternativas de emancipación fronte ao sistema neoliberal.

Non é fortuíto que unha boa parte dos ingredientes que alimentan os proxectos de rebeldía e emancipación, no amplo arco do actual «altermundismo», se inspire na diversa loita identitaria. No Foro Social Mundial, por exemplo, o eixe da diversidade, tanto na súa acepción propiamente cultural como social, política e biolóxica—defensa da biodiversidade—, ocupa un lugar cada vez máis medular nos debates e nas propostas reivindicativas. A razón disto é que en boa medida, actualmente, loitar contra a globalización neoliberal é loitar contra a individualización, non contra a individualidade, que é o destilado dos seus efectos devastadores e, como contrapartida, loitar a favor da preservación das diversas formas de comunidade humana e dos valores solidarios que estas colectividades conteñen. Neste sentido, podemos dicir que o total triunfo do capitalismo neoliberal implicaría o colapso das comunidades, ou unha situación moi próxima a isto; e que un feito dese alcance poría en perigo a sustentabilidade cultural e ecolóxica da humanidade.

AS TRES ETAPAS DO DOMINIO IMPERIAL: A DIVERSIDADE NA GLOBALIZACIÓN

As ciencias sociais deron un gran paso adiante nos últimos anos conforme inclúen, cada vez con máis énfase, o horizonte sociocultural, a diversidade e particularmente os fenómenos identitarios como parte da súa comprensión do mundo. Isto enriqueceu as súas perspectivas e os seus dispositivos analíticos. Pero cómpre revisar e corrixir constantemente os enfoques e as teses básicas, en consonancia co desenvolvemento do capitalismo, particularmente na súa actual

fase globalizadora, para evitar lugares comúns que escurecen a percepción dos procesos en marcha.

Un deses tópicos, como xa se dixo, é a suposta concordancia entre a globalización do capital e a disolución da diversidade. Todo indica que a globalización vai acompañada dun notable florecemento das identidades. Isto, desde logo, ten que ver coa resistencia dos grupos identitarios, pero tamén coa propia lóxica globalizadora do capital. Para entendelo é preciso abandonar a perspectiva de que as cousas funcionan segundo os patróns homoxeneizadores de onte, e aceptar que a actual «mundialización» actúa con mecanismos máis complexos. Sen abandonar os propósitos integrantes do capital, a globalización procura agora a inclusión universal das identidades, sen que iso signifique en todos os casos a disolución das diferenzas.

En síntese, a globalización atopou a maneira de aproveitar a diversidade socio-cultural no seu favor, saciando o sempiterno apetito do capital pola ganancia. Así, o capital globalizante e etnófago exalta a diversidade, mediante a ideoloxía multiculturalista, e como nunca antes procura converter a pluralidade de culturas nun puntal da súa reprodución e expansión.

Para iso, o sistema ataca as bases comunitarias das identidades e promove así mesmo as devanditas identificacións, que resultan especies de identidades individualizadas, sen sustento colectivo. Así e todo, as identidades con sólido fundamento comunitario, como os pobos indios latinoamericanos, seguen a ser unha cefalea para o sistema globalizador: opoñen unha resistencia tenaz e, ata o de agora, resultan pouco dixeribles polo capital. Neste terreo estase a dirimir a actual batalla das identidades.

En todo caso, o que parece certo é que a orde globalizadora, ou o Imperio, procura integrar no seu espazo non só a identificación, senón tamén a identidade. Todo debe ser inxerido e dixerido polo sistema. Para entender esta forza succionadora do Imperio, a súa voracidade insaciable e as estratexias de dominación para logralo, a obra de Hardt e Negri achega elementos suxestivos (Hardt e Negri, 2002). Ao meu ver, o principal é que mostra a complexidade do aparato globalizante, cuxa lóxica profunda non se centra na homoxeneización, polo menos se a entendemos á vella usanza do imperialismo cultural.

O devandito libro foi sometido a fortes críticas que son, ao meu ver, pertinentes no substancial (Borón, 2002; Borón, 2004; Petras, 2004; Negri e Zolo,

2003). Máis adiante, na súa nova obra *Multitude*, os autores intentaron corrixir ou axustar as súas posicións, aínda que os puntos medulares que suscitaron as críticas se manteñen (Hardt e Negri, 2004)⁸. Non é o meu propósito determe aquí neste debate. Deixando a un lado construcións delirantes sobre o Imperio, propostas que lindan coa metafísica –a inabarcable multitude– ou o estraño misticismo do amor e a comunidade, semella que unha pasaxe de *Imperio* nos dá pistas sobre a complexa relación entre o capitalismo actual –polo de agora independentemente de que a esta fase lle chamemos imperialismo ou imperio– e a identidade –a diferenza, demarcada en canto modo de vida, como sostén Gray, e non só como a pluralidade de puntos de vista ou pluralidade de doutrinas comprensivas dos individuos nunha sociedade liberal, como o concibe Rawls (Rawls, 1995)⁹.

Hardt e Negri parten do principio central de que o aparato de dominio imperial actúa en tres etapas: unha inclusiva, outra diferencial e unha terceira, administrativa. En sentido estrito, non son fases dun proceso lineal; corresponden máis ben a momentos ou facetas do devandito dominio. Examinarei aquí as dúas primeiras.

A faceta inclusiva é a cara magnánima, liberal, do Imperio, na que este se presenta como cego ás diferenzas e imparcial. Procura lograr «la *inclusión universal* deixando de lado las diferencias inflexibles o inmanejables que, por lo tanto, podrían dar lugar a conflictos sociales». Para iso, é preciso que considere as diferenzas como non esenciais ou que ignore a súa existencia. O veo da ignorancia permite a aceptación universal que, así mesmo, fai posible o consenso coincidente. Así, extírpase o potencial contestatario das diversas subxectividades, e o

⁸ Bensaid, por exemplo, sinala a propósito desta obra: «Algunas extrapolaciones que aparecían en *Imperio*, pronto desmentidas por las expediciones imperialistas y por la hegemonía militar restaurada del Estado nacional estadounidense, han sido corregidas y matizadas en *Multitud*. Pero en la medida en que se mantiene la hipótesis de un mundo rizomático, acentrado y acéfalo, el poder efectivo (del capital, del Estado, de la fuerza) tiende a disolverse en los “efectos del poder” y en los juegos del anti-poder. Una estrategia sin espacio propio, sin objetivo, sin dialéctica de fines y medios, resulta difícil de pensar» (2005, p. 14). Véxanse tamén Guillermo Almeyra (2005) e Jorge Luis Cerletti (2005).

⁹ Gray expresa: «En recientes escritos liberales, el hecho pluralista se refiere a una diversidad de ideales personales cuyo lugar está en el ámbito de la asociación voluntaria [...]. Pero el hecho pluralista no es la verdad trivial y banal de que los individuos mantienen diferentes ideales personales. Es la coexistencia de diferentes modos de vida. El pensamiento liberal convencional consigue confundir este hecho porque da por sentado que existe un consenso sobre los valores liberales» (2001, p. 21).

espazo público de neutralidade do poder que resulta permite establecer e lexitimar unha noción universal de xustiza que constitúe a medula do Imperio¹⁰.

Resulta evidente que os autores están a utilizar os referentes rawlsianos para debuxar os contornos do Imperio no tocante ao seu afán de inclusión, de construír consenso liberal. Para conseguir isto, nada como soste que é posible establecer os principios universais da organización sociopolítica con independencia da diversidade básica da sociedade. É a contribución central de Rawls nas súas dúas obras seminais. Posto que é esa mesma diversidade a que impediría chegar a acordos que sexan válidos para todos –universais–, o procedemento que propón Rawls, como é sabido, inclúe o veo da ignorancia nunha posición orixinal, na que as partes buscan definir os fundamentos do contrato social, que non é máis que un intento radical de excluír a diversidade como un principio –o metaprincipio– esencial da teoría da xustiza (Rawls, 1995, p. 17-26). Con outras palabras: é como se acada que o sistema liberal se sustente en principios que non inclúen a pluralidade, mentres se garante que as identidades non opoñan resistencia. Así poden alcanzar o «consenso traslapado»¹¹, prometendo que, no tocante ás distintas concepcións da vida en competencia, o poder será neutral, é dicir, cego á diferenza. Tal neutralidade, ou indiferenza fronte á diferenza, é a clave da nova teoría da xustiza que achega Rawls á fase imperial do sistema. O Imperio obtén un fundamento universal que é a base do seu carácter inclusivo e favorece a súa estabilidade¹².

O PROCESO ETNOFÁXICO

A outra imaxe forte dos autores é que, practicando a indiferenza aos diferentes para deixar de lado as súas particularidades, o sistema funciona como unha

¹⁰ A lóxica da indiferenza, a neutralidade e a inclusión conforma «un fundamento universal» que aplica a todos sen excepción. «En este primer momento, el imperio es pues una *maquinaria de integración universal*, una *boca abierta con un apetito infinito* que invita a todos a ingresar pacíficamente en sus dominios». O imperio non busca excluír as diferenzas; actuando «como un potente vórtice», incita os outros «a penetrar en su orden». Deste xeito, o imperio busca converterse «en una especie de *espacio uniforme*, a través del cual las subjetividades se deslizan sin oponer resistencia ni presentar conflictos sustanciales» (Hardt e Negri, 2002, p. 187 e 188); as cursivas son nosas.

¹¹ Sobre a idea de «consenso traslapado» ver J. Rawls (1995).

¹² Analiceí con máis detalle esta formulación rawlsiana e as súas consecuencias (Díaz-Polanco, 2006).

poderosa maquinaria de integración total, un potente vórtice cuxa característica máis notable é o seu apetito insaciable. A idea do Imperio como voraz boca aberta é unha figura inspiradora. A principios dos noventa intentei entender este proceso a escala do Estado-nación latinoamericano mediante o concepto de etnofaxia, que na súa formulación incluía imaxes similares: apetito de diversidade, dixerir ou asimilar o comunitario, engulir ou devorar o outro, etc. Fronte ás accións brutais do pasado –xenocidio, etnocidio–, agora a etnofaxia tomaba corpo como un conxunto de sutís forzas disolventes do sistema. Asumindo como un norte a noción de etnofaxia proposta, realizáronse en anos posteriores interesantes estudos de casos de tales procesos¹³.

En efecto, nunha obra de 1991, advertín que as prácticas cruamente etnocidas resultaban xa inconvenientes, polo que se estaba pasando «a una compleja estrategia que propongo denominar *etnófaga*», é dicir, o abandono dos programas e as accións explicitamente encamiñados a destruír a cultura dos grupos étnicos e á adopción dun proxecto de máis amplo alcance que aposta polo efecto absorbente e asimilador das múltiples forzas que pon en xogo o sistema. Non era o abandono da meta integrante, senón a súa promoción por outros medios. «La *etnofagia* –dicía– expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones nacionales ejercen sobre las comunidades étnicas».

Non se pretende a destrución mediante a negación absoluta ou o ataque violento das outras identidades, senón a súa disolución gradual mediante a atracción, a sedución e a transformación. Polo tanto, a nova política é cada vez menos a suma das accións persecutorias e dos ataques directos á diferenza, e cada vez máis o conxunto dos imáns socioculturais e económicos despregados para atraer, desarticular e disolver os grupos diferentes. En síntese, «la *etnofagia* es una lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas [...] y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas».

¹³ Cfr., por exemplo, sobre Ecuador, Víctor Bretón Solo de Zaldívar (2001, 2002); e sobre Bolivia, Félix Patzi (1999, p. 535-559).

Cando menos, a etnofaxia implica dous cambios importantes. En primeiro lugar, o proxecto etnófago é levado adiante mentres o poder «manifiesta respecto o indiferencia frente a la diversidad, o incluso mientras exalta los valores indígenas». Nesta circunstancia, o Estado pode presentarse como o garante ou o defensor dos valores étnicos, especialmente cando a súa política debe atenuar os efectos dos brutais procedementos do capitalismo salvaxe ou tropeza cos groseiros métodos etnocidas de sectores recalcitrantes que non comprenden as sutilezas da etnofaxia. O certo é que no tempo da etnofaxia, a protección estatal das culturas indias alcanza o seu máximo carácter diversionista.

Non obstante, alenta a participación, as políticas participativas tan de moda a partir dos oitenta, dos membros dos grupos étnicos, procurando que un número cada vez maior destes se convertan en promotores da integración pola súa propia vontade. Os dirixentes indios non os preparan para que sexan intelectuais indíxenas, senón ideólogos e axentes das novas prácticas indixenistas. É unha estratexia que actúa coa táctica da quinta columna (Díaz-Polanco, 1991, p. 96-98).

Desde logo, non se falaba naquel momento de exclusividade dos procedementos etnófagos, senón de preponderancia, como parte dunha manobra de envolvimento e asimilación, con ritmos e niveis de desenvolvemento diferentes segundo os países. O que se chamou no debate latinoamericano etnicismo ou etnopopulismo, que acadou a súa máxima repercusión nos anos oitenta do século XX, estaba axustado xa ao ciclo da etnofaxia. O poder estaba cómodo co discurso etnicista –especie de precursor crioulo do multiculturalismo na rexión– que defendía a diversidade étnica e rexeitaba a acción concertada dos indios con outras clases ou sectores subordinados non indíxenas e, apoiándose nunha peculiar concepción do colonialismo, repudiaba a revolución á maneira occidental, xusto porque esta poñía énfase na loita de clases, que en teoría non tiña nada que ver cos indíxenas, o que na práctica terminaba sendo unha renuncia a toda rebelión contra o sistema¹⁴.

¹⁴ Digamos de paso que, recentemente, referíndose a esta corrente de pensamento sobre as relacións coloniais, Eagleton lembrou que «parte de la nueva teoría entendía de sí misma que desplazaba su atención de la clase al colonialismo; ¡como si el colonialismo y el poscolonialismo no fueran en sí mismos cuestiones de clase! A su modo eurocéntrico, identificaba el conflicto de clase solo con Occidente, o lo entendía solo en términos nacionales» (2005, p. 23).

Anos despois, subliñamos que a etnofaxia xurdía nun marco de notable ascenso político dos pobos indios, unha de cuxas cimas foi o levantamento zapatista de 1994, o que inquietaba o poder. A razón disto radicaba en que a articulación das demandas indíxenas mostraba arestas políticas cada vez máis acusadas. A redución culturalista das identidades naufragaba. Iso explicaba que os gobernos ensaiasen iniciativas cuxas orientacións eran, en aparencia, contraditorias: «por una parte, impulsan enmiendas legales para reconocer el carácter pluricultural de la sociedad; y por otra, adoptan modelos socioeconómicos que minan la identidad étnica de los pueblos indios. Es lo que puede llamarse la estrategia del indigenismo *etnófago*. Esto es, mientras se reconoce la vigencia de las identidades, se busca engullirlas, socavarlas desde sus cimientos: desde la misma comunidad». A idea era que ningún recoñecemento lle afectase á orde política, o novo poder conservador, ou ao modelo económico, o neoliberalismo aínda embrionario, que impoñía a globalización como unha necesidade¹⁵.

Xa era claro que os pobos estaban fronte a desafíos novos nun contexto tamén novo. As ameazas ás identidades estaban agora na «fase terminal de la modernidad (preludio de la anunciada *posmodernidad*)», e resultaban dunha «globalización que, de hecho, pretende ignorar las particularidades, la pluralidad étnica y las maneras distintas de vivir», pero mediante outros procedementos. Os ataques non seguían modelos anteriores, aos que as comunidades «podrían sobreponerse con estrategias ya probadas». As forzas ás que se enfronta a organización comunal son enormemente máis poderosas e eficaces na actualidade ca no pasado: a nova estratexia «es más pertinaz y potente en la misma medida en que busca socavar la unidad comunal desde adentro, poniendo más activamente en juego las fuerzas individualistas del mercado, y utilizando pautas y mecanis-

¹⁵ «En el marco de la estrategia en cuestión incluso cabe cierto reconocimiento de “derechos”, siempre que ello no implique transformaciones *políticas* por lo que hace a la distribución del poder y a la organización del Estado ni cambios en el modelo *económico* (neoliberal) que, según se alega, es “impuesto” por los imperativos de la globalización. Mientras tanto, si la comunidad como sustento primario de la etnicidad puede ser debilitada, ninguna territorialidad podrá cargarse de contenidos culturales, socioeconómicos y políticos. En algunos casos, como lo ilustra el actual proceso mexicano [...], se ataca directamente el fundamento de la cohesión comunal, guardando la debida reverencia a lo pluricultural» (Díaz-Polanco, 1997, p. 18-19).

mos de atracción y seducción que excluyen (o reducen al mínimo necesario) los brutales o burdos medios de otras épocas»¹⁶.

Aínda que observabamos todo isto desde o balcón da experiencia mexicana, agoirabamos que o que se incubaba neste país transcendía as súas fronteiras, pois só anticipaba o sentido das novas políticas que terían que afrontar os pobos indios en todas as partes (Díaz-Polanco, 1997, p. 31).

Existen notables similitudes entre a análise de Hardt e Negri sobre este aspecto do aparato de control imperial e a etnofaxia que propoñiamos para entender as novas formas de dominio sobre as etnias latinoamericanas. Tamén existe unha diferenza crucial polo que fai ao seu alcance respectivo. Aínda que albiscabamos que a nova estratexia estaba relacionada coa globalización e o modelo neoliberal e que transcendía os espazos nacionais, basicamente a etnofaxia interpretaba os procesos atinentes aos grupos étnicos e a énfase estaba posta nunha rexión determinada. Os autores de *Imperio* mostran que a etnofaxia non alcanza só os grupos étnicos indios, senón tamén todas as diferenzas ou identidades que son atraídas cara a unha orde imperial; así mesmo, a etnofaxia non se circunscribe a un ámbito restrinxido¹⁷.

Así pois, o concepto adquire maior densidade ao ampliar o proceso etnofáxico ao ámbito global, como un imperativo sistémico. Non se trata dunha faceta ou un momento do despregamento neoliberal en Latinoamérica, localizado e continxente, senón dun dispositivo clave do dominio imperial no seu conxunto. A etnofaxia non é só local, senón primordialmente global. Ou, mellor dito, a súa forma de actuación no local só se pode comprender considerando a súa lóxica global ou «glocal». Ao fundamento universal que proporciona o chamado liberalismo igualitario rawlsiano e á súa xustiza como equidade ou imparcialidade

¹⁶ Enseguida agregaba: «Los que corren no son los mejores tiempos para la comunidad. Toda forma de organización en la que se utilizan procedimientos colectivos para la toma de decisiones, se ejerce la autoridad como servicio, funcionan los controles internos de los recursos, se practica la reciprocidad, etcétera, es vista con sospecha y sobresalto por los profetas de la globalización neoliberal. Por ello, la comunidad comienza a ser atacada ferozmente en América Latina. No debe llamar a engaño el discurso que, simultáneamente, canta loas a la pluralidad y a las identidades étnicas: esto forma parte de las maniobras de diversión que son inherentes a la nueva estrategia etnófaga» (Díaz-Polanco, 1997, p. 25 e 26).

¹⁷ O que se corresponde coa súa idea de que na «sociedad imperial, la producción de la subjetividad tiende a no estar limitada a ningún lugar específico» e a súa lóxica de transformación «tiende a generalizarse, en diferentes grados, en todo el mundo» (Hardt e Negri, 2002, p. 186 e 187).

correspóndelle a maquinaria de integración universal, a ávida boca aberta do Imperio, a etnofaxia universal.

Pero a etnofaxia universal non pode actuar sen un enfoque de afirmación da diversidade, de exaltación da diferenza, de sedución do Outro e, particularmente, sen unha teoría que precise das condicións e prerequisites en que as identidades poden ser aceptadas, é dicir, os límites da tolerancia neoliberal cara ao diferente. Ambas as cousas son ofrecidas polo multiculturalismo.

O MOMENTO MULTICULTURALISTA

A etnofaxia universal, en efecto, require dunha segunda fase: o momento diferencial. Sen el a etnofaxia, en canto control imperial, sería unha pura homoxeneización sociocultural, de fronte a unha externalidade para colonizar, á vella usanza do colonialismo ou do colonialismo interno. Na época da etnofaxia, as diferenzas están dentro do sistema, e cada vez máis son o propio capital globalizado, particularmente as grandes corporacións, e os organismos globais son os que se ocupan das identidades, e cada vez menos o Estado-nación fronte ás colonias externas ou internas. Neste sentido apunta o enfoque de Žižek cando fala de «autocolonización», pois «ya no nos hallamos frente a la oposición estándar entre metrópolis y países colonizados» dado que, nun xiro non exento de certa xustiza poética, a empresa global de hoxe tamén «trata a su país de origen simplemente como otro territorio que debe ser colonizado». Así, «el poder colonizador no proviene más del Estado-nación, sino que surge directamente de las empresas globales» (Žižek, 1998, p. 171).

Esta perspectiva debe asumirse como unha tendencia en desenvolvemento, que se expande mediante unha nova palpitación do sistema, o que non implica aceptar, como parece crer Žižek, que xa non actúan nos países colonizadores; isto sería desmentido polas recentes ocupacións colonizadoras de Afganistán e Iraq. Resulta evidente que as empresas e as institucións globais teñan que acudir aínda aos servizos dos Estados para realizar os seus propósitos de integración ao capital universalizado.

Tampouco a época etnofáxica implica que desaparezan os mecanismos de colonialismo interno. Seguen a actuar, agora baixo formas actualizadas, precisa-

mente alí onde as identidades se mostran reticentes a integrarse baixo as condicións do capital globalizante ou resisten ante as vellas e novas formas de asimilación. Grupos identitarios, como é o caso notable dos pobos indíxenas latinoamericanos, obrigan a que o poder do capital responda con ameazas e procedementos represivos que configuran a nova forma dun colonialismo interno adaptado ás condicións da actual fase globalizante. Neste sentido, a noción de «intracolonialismo» utilizada por González Casanova, agora articulada con outras formas posmodernas de control internacional e transnacional, segue a ser útil para entender a complexidade da situación actual¹⁸.

De feito, ben entendido, o que manifesta o multiculturalismo como ideoloxía do capitalismo global é a propensión deste a xeneralizar o colonialismo interno, igual que a globalización procura universalizar a etnofaxia. Isto despréndese mesmo da formulación de Žižek, cando afirma que o multiculturalismo expresa a autocolonización capitalista global, do mesmo xeito que en fases anteriores o imperialismo cultural occidental expresaba o colonialismo imperialista. O novo, pois, é que, a diferenza do vello imperialismo cultural, o multiculturalismo «trata a cada cultura local como el colonizador trata al pueblo colonizado: como nativos, cuya mayoría debe ser estudiada y respetada cuidadosamente» (Žižek, 1198, p. 172). Este respecto, non obstante, ten un límite; e cando a cultura da que se trata non acepta a tolerancia multiculturalista, daquela pónense en práctica métodos que reciclan as vellas fórmulas do colonialismo interno.

Pero, en todo caso, agora o control imperial quere ir alén de etapas anteriores. Segundo Hardt e Negri, o momento diferencial «implica la afirmación de *diferencias aceptadas* dentro del espacio del imperio». Mentres que desde o punto de vista da teoría da xustiza imperial, o sistema debe mostrarse neutral e indiferente fronte ás diferenzas, en cambio «desde el punto de vista cultural, las diferencias se exaltan. Puesto que ahora se consideran *culturales y contingentes*,

¹⁸ «En medio de los grandes cambios ocurridos desde el triunfo global del capitalismo, el colonialismo interno, o intracolonialismo, y su relación con el colonialismo internacional, formal e informal, y con el transnacional, es una categoría compleja que se reestructura en sus relaciones con las demás, y que reclama ser considerada en cualquier análisis crítico del mundo que se inicie desde lo local o lo global» (González Casanova, 2003). Comparto a opinión do autor no sentido en que «hoy resultaría del todo falso un análisis crítico y alternativo de la situación mundial o nacional que no incluya al colonialismo interno articulado al internacional y al transnacional» (González Casanova, 2003).

antes que biolóxicas y esenciais, se supón que tales diferenzas non afectan a franxa central de esa condición común o ese consenso coincidente que caracterizan o mecanismo inclusivo do imperio». Non obstante, en contra do que pensan algúns autores, Hardt e Negri observan que, como norma, «o imperio *no crea diferenza*. Toma o que xa existe e o utiliza a súa favor»¹⁹.

A idea de que hai interese en crear diferenza no seo do sistema global, cuxos signos serían o enfoque e as políticas multiculturalistas, é froito das confusións temerosas que aniñan nas almas neoconservadoras. Un exemplo diso son as posicións defendidas por G. Sartori. Exponente dun liberalismo anticuado neste punto, Sartori é arquetipo da maneira de ver o multiculturalismo como un proxecto de teórica promoción das diferenzas culturais. Na súa escasa comprensión do multiculturalismo e do papel que este cumpre na fase actual do capitalismo, chega a cualificalo como un plan antiliberal e unha especie de intento da esquerda de socavar o liberalismo. Ao seu ver, as democracias liberais deben pechar as portas a identidades perigosas, como é o caso das culturas de raizame musulmá (Sartori, 2001)²⁰. Sartori representa unha crítica do multiculturalismo desde a dereita liberal, que non o ve como un dispositivo da globalización do capital, senón como unha concesión innecesaria e arriscada, como un erro de Occidente.

¹⁹ É dicir, existen «diferenzas *no conflictivas*, o tipo de diferenzas que, cando é necesario, poden deixarse de lado [...]. Se imaxina que tales diferenzas son *culturais* antes que *políticas* pois se supón que non habrán de conducir a conflitos incontrolables, sino que, en cambio, habrán de funcionar como unha forza de pacífica identificación regional». Os autores exemplifican coa recreación de identidades étnicas nos países socialistas e ex-socialistas, bendicida polos Estados Unidos e os organismos globais, pois certas diferenzas considéranse compoñentes valiosos da transición ao capitalismo. Igualmente, «en los Estados Unidos, muchas promociones oficiales del *multiculturalismo* implican la glorificación de las diferenzas étnicas y culturales tradicionales bajo el paraguas de la inclusión universal» (Hardt e Negri, 2002, p. 188); as cursivas son nosas.

²⁰ Na atmosfera da histeria antiislámica provocada polos ataques terroristas do 11 de setembro de 2001, o enfoque de Sartori cobrou notoriedade na franxa máis conservadora de Occidente. É a forma máis frecuente de expresarse hoxe a ortodoxia liberal, particularmente nun perfil ultraconservador. Nun discurso pronunciado en Madrid en xullo de 2005, no que combateu o multiculturalismo, José María Aznar dixo que Giovanni Sartori describira perfectamente as diferenzas entre o pluralismo e o multiculturalismo: o pluralismo é o respecto pola liberdade individual, as leis de todos e os valores compartidos. O multiculturalismo é un risco que pode dar paso con facilidade ao enfrontamento e que permite a desigualdade.

UNHA PARÉNTESI ILUSTRATIVA: O *MARKETING* MULTICULTURAL

Antes de entrar no núcleo central desta fase diferencial (o multiculturalismo), detereime un momento para ilustrar este «tomar o que existe» cun típico *síntoma* da globalización: o *marketing multicultural* das grandes corporacións. É probablemente unha das expresións máis visibles da actuación etnofáxica. Co *marketing* multicultural, a etnofaxia, como prácticas de asimilación e engulido das identidades, quizais sobre todo na forma que Bauman denominou «identificación» e o multiculturalismo, como visión positiva da diversidade e exaltación da tolerancia na era neoliberal, atópanse e abrázanse nun reforzamento mutuo.

O desiderátum das grandes corporacións non é crear diversidade, senón integrala nas súas metas en canto maquinarias produtoras de ganancias. Isto reflíctese na fogosa actividade para darlles un toque multiculturalista ás empresas e engadir un enfoque pluricultural ás súas estratexias de negocios. Nos últimos anos, un número crecente de grandes empresas declaráronse multiculturalistas e axustan a súa imaxe, a súa organización e as súas técnicas de mercado aos imperativos da diversidade. Ningunha corporación quere parecer unha compañía desarraigada, sen vínculo co medio cultural, polo que, por exemplo, o HSBC se anuncia como o banco local do mundo. O global semella descubrir a vantaxe do localizado; ou, mellor dito, a verdadeira mensaxe é que, cada vez máis, todo o positivamente local terá que ser global, ou «glocal». A comezos de 2005, o First Intercontinental Bank declarouse como un banco multicultural, preocupado polo progreso dunha sociedade que é cada vez máis diversa. En canto entidade multicultural interesada en respectar o idioma e a cultura dos seus clientes, integra unha nómina de varias nacionalidades e culturas. En maio, a Hilton Hotels Corporation estende o seu alcance multicultural: crea un consello asesor multicultural cuxa tarefa é recomendar as prácticas e os estándares de negocios dirixidos cara a mercados multiculturales, como o afroamericano e o hispano. E así polo estilo²¹.

²¹ Estimuladas pola nova atmosfera, empresas máis modestas non se quedan atrás e pregoan con gran pompa o seu carácter multicultural: a mediados de 2005, un hotel de Madrid, o Puerta América, construído coa participación de deseñadores de varias nacionalidades, presentouse como o primeiro hotel multicultural do mundo, e o negocio hispano-latino Zócalo Mall anunciouse como o primeiro centro comercial multicultural de Arizona.

Esta orientación segue a tendencia observada nos últimos anos pola Association of National Advertisers (ANA) dos Estados Unidos. No seu segundo estudo sobre o tema, publicado a finais de 2004, a ANA rexistra que as empresas de *marketing* e publicidade son máis conscientes sobre a urxencia de incluír unha política multicultural na súa xestión. A razón é que as firmas ás que serven entenderon que deben conseguir novos clientes e integrarse en novos mercados multiculturais, posto que a sociedade se volveu multicultural. Isto deu orixe a dúas novidades no marco dos grandes negocios globalizados: a creación de novos departamentos de *marketing* multicultural nas empresas, como o fixeron Unilever e Kodak, entre as pioneiras nese eido, e a aparición da chamada publicidade multicultural, cuxa actividade principal será nada menos que a elaboración de análises transculturais do consumidor.

Como parte desta excitación multiculturalista das corporacións, por exemplo, organizaron diversos cumios de mercado étnico e multicultural, coa participación de expertos de poderosas empresas que tratan de desentrañar os segredos do mercado baseado nas crenzas. Para ter unha idea do carácter deste conclave, abonda con dicir que entre os que comparten as súas estratexias hai expertos de empresas como Avon, Kraft, McDonald's, Ford, Nike, Citibank NA, Comerica Bank, Nickelodeon, Lufthansa, MTV World e Oxford Health Plans²².

En casos notables, como a multinacional Verizon Communications, a atención á diversidade converteuse nun factor clave para o desenvolvemento e o éxito comercial da empresa. A compañía ten a súa vista posta en mercados en crecemento que, nos Estados Unidos, inclúe os afroamericanos, os asiáticos e os hispanos. Tan só este grupo minoritario ten un poder adquisitivo de 686 000 millóns de dólares anuais, segundo o cálculo da empresa. Verizon aplica, desde logo, unha estratexia de *marketing* ampla e multicultural. Pero unha característica distintiva desta corporación é que usa a diversidade como unha enerxía, non só para acrecentar o seu poder no mercado, senón tamén para vigorizarse internamente. O seu ámbito de acción comprende os asiáticos e surasiáticos, discapacitados, con preferencias sexuais diferentes como gais, lesbianas, bisexuais e *transgender*, hispanos, xudeus, nativos americanos, veteranos e mulleres.

²² Cfr. *PRNewswire* (7/9/2005); axencia International News e Strategic Research Institute (<http://www.srinstitute.com>).

Definitivamente, esta corporación non comparte as apreensións de Sartori sobre os supostos obxectivos antiliberais e os efectos negativos do multiculturalismo. Ao contrario, en Verizon advirten unha visión perspicaz sobre as vantaxes do multiculturalismo para os negocios globais. Así o din abertamente os seus voceiros: fixemos da diversidade unha parte integral do noso negocio. Así mesmo, a empresa non se reprime á hora de definir o que abarca a diversidade; máis ben está ansiosa por aproximar a diferenza, en toda a súa exuberancia, ás súas fauces: A nosa definición da diversidade comprende a gama enteira de diferenzas humanas, incluíndo idade, pertenza étnica, educación, orientación sexual, estilo do traballo, raza, xénero e demais²³.

Pero non nos debe enganar esta devoción corporativa polas diferenzas. Como lembrou Bensaid, o que aquí se presenta como defensa da diferenza queda reducido «a una tolerancia liberal permisiva que es el reverso consumista de la homogeneización mercantil». As diferenzas conflitivas «se diluyen entonces en lo que ya Hegel llamaba una diversidad sin diferencia: una constelación de singularidades indiferentes». Certo discurso posmoderno construíu unha retórica do desexo na que o suxeito vive unha sucesión de identidades sen historia, desconectada da lóxica das necesidades sociais²⁴.

O MULTICULTURALISMO REALMENTE EXISTENTE

Con este pano de fondo, pasemos agora unha concisa revista ao multiculturalismo como enfoque ou tratamento da diversidade. O multiculturalismo beneficiouse da súa propia polisemia, das súas múltiples máscaras. En efecto, o que hoxe se designa con esa palabra oculta diversos significados, mesturados nun conveniente cóctel ideolóxico.

²³ Cfr. <http://multimedia.verizon.com/diversity/>.

²⁴ «No es para nada sorprendente que este discurso haya tenido una buena acogida [...], puesto que la fluidez reivindicada por el sujeto está perfectamente adaptada al flujo incesante de los intercambios y de las modas. Al mismo tiempo, la transgresión [contida na diferenza] que representaba un desafío a las normas y anunciaba la conquista de nuevos derechos democráticos se banaliza como momento lúdico constitutivo de la subjetividad consumista» (Bensaid, 2004).

Cando menos podemos distinguir tres. Hai un plano en que funciona como mera palabra descritiva, que remite á diversidade sociocultural, ás súas variadas manifestacións identitarias, mesturas, etc. En moitos casos, cando se fala do multiculturalismo dunha sociedade, dunha cidade ou mesmo dunha empresa, simplemente se fai referencia á diversidade que contén ou quere expresar. Aquí en verdade promóvese unha confusión elemental, co cal se debería, en todo caso, designar como multiculturalidade. Non hai que levar a inxenuidade ata supoñer que en todos os casos unha confusión tan evidente é, así mesmo, inxenua. O que se pretende é cargar o multiculturalismo con resonancias positivas, identificándoo no imaxinario coa diversidade.

En ocasións aínda se vai máis lonxe, cando se usa como unha especie de categoría política para referirse ás loitas pola diversidade ou ás propostas alternativas dos que loitan, cualificándoas de movementos, demandas ou proxectos multiculturalistas. Aquí insinúase ambigualmente que estes movementos e proxectos se enmarcan nun enfoque particular que se desexa promover e que é o verdadeiro sentido contemporáneo do multiculturalismo. Así, algúns chegaron a afirmar que, hoxe, todos somos multiculturalistas. En rigor, isto está lonxe de ser verdade.

O multiculturalismo aparece no seu real carácter cando lle prestamos atención á súa medula, en canto un peculiar enfoque teórico-político que contén unha concepción do que é a diversidade e como se debe inserir no sistema de dominación; e que, consecuentemente, recomenda un conxunto de prácticas ou políticas públicas que se deben adoptar no tocante ás diferenzas –políticas de identidade–, especialmente polo que fai á devandita neutralidade do Estado en combinación coas chamadas accións afirmativas ou discriminacións positivas, etc. E daquela, a idea de que todos somos ou debemos ser multiculturalistas cae polo seu propio peso. Nos dous primeiros sentidos, o multiculturalismo é un usurpador de realidades que se deberían designar con outros termos, por exemplo: multiculturalidade e resistencia. En realidade, o multiculturalismo que interesa aquí, e o único que existe, é o enfoque teórico-político e as súas prácticas conexas.

Cos seus múltiples rostros benévolos, o multiculturalismo expándese por todo o mundo, incluíndo Latinoamérica, co prestixio que lle outorga a súa defensa da diversidade e a promoción do pluralismo. Pero, en realidade, o multiculturalismo que se impón con singular ímpeto nos últimos anos é un produto netamente liberal, orixinalmente elaborado e empaquetado nos centros de

pensamento anglosaxóns e cuxas fábricas intelectuais se atopan nalgúns medios académicos de países como os Estados Unidos, Canadá e Inglaterra; posteriormente, desde logo, atopou os seus ideólogos vicariais, epígonos e divulgadores noutras rexións, moitos deles nas maquilladoras intelectuais da periferia.

Para os grupos identitarios, como os pobos indios de América Latina, o multiculturalismo é unha mala mercancía. Nin o seu enfoque nin os arranxos que propón resolven as cuestións centrais –sociais, económicas e políticas– que presenta a diversidade alí e, seguramente, noutras rexións do mundo.

O multiculturalismo ocúpase da diversidade en canto diferenza cultural, mentres que repudia ou deixa de lado as diferenzas económicas e sociopolíticas que, de apareceren, terían como efecto marcar a disparidade respecto do liberalismo que está na súa base. Como o multiculturalismo pretendía ser unha proposta de validez universal, non acepta que o seu sentido liberal se presente como unha solución particular. O que quere evitar non é tanto que se revele o seu contido eurocéntrico ou dalgunha outra matriz cultural, senón que quede patente que a decisiva particularidade da súa universalidade é a globalización do capital. Finalmente, así examinado, un dos máis pregoados valores do multiculturalismo –a súa pretendida superioridade no tocante á tolerancia– transfórmase no seu contrario, a intolerancia.

Pode o multiculturalismo ser tolerante, crítico e emancipador? Polo visto ata aquí hai que constatar que a tolerancia multiculturalista é intolerante do verdadeiro Outro. En *Elogio de la diversidad* abordamos con máis detalle os problemas que se lle presentan ao liberalismo para ser consecuentemente tolerante²⁵. O multiculturalismo, en canto enfoque liberal, revela nós similares. Como apunta Žižek, o multiculturalismo só é tolerante co Outro cando este deixa de selo, cando perde a medula da súa alteridade. En canto peza do sistema de dominio imperial, o momento multiculturalista non é honradamente pluralista, senón un dispositivo para atraer as identidades ao seo do Imperio, nos termos do novo liberalismo igualitario e político. No mellor dos casos, o multiculturalismo practica un respecto condescendente polos costumes inofensivos. Para os realmente Outros, di Žižek que «la tolerancia es tolerancia cero». É así como podemos ver, descobre o autor, que «esta tolerancia liberal reproduce el fun-

²⁵ Ver capítulo II desa obra.

cionamiento elemental posmoderno de acceder al objeto solo en tanto éste está privado de su sustancia: podemos disfrutar café sin cafeína, cerveza sin alcohol, sexo sin contacto corporal –y, en la misma línea, nos llevamos muy bien con el Otro étnico privado de la sustancia de su Otredad» (Žižek, 2004, p. 26).

Á luz de todo isto, cabe preguntarse se é preciso ou recomendable manter o multiculturalismo, despois de eliminar as súas partes negativas. É posible concibir un multiculturalismo bo, positivo ou crítico? É de temer que co multiculturalismo aconteza o mesmo que coa teoría e a práctica que coñecemos en Latiñoamérica como indixenismo²⁶. A experiencia demostrou que non é posible concibir un indixenismo bo, que sexa rescatable para os obxectivos da emancipación dos pobos. A única maneira de protexerse das consecuencias nocivas do indixenismo é negándoo radicalmente, poñéndose á marxe del.

Noutra parte indiquei que o indixenismo non é en modo ningún a solución, senón que é parte do problema que hai que resolver (1988). Así como o indixenismo contén unha gran carga ideolóxico-política, polo que fai á combinación de evolucionismo, culturalismo e funcionalismo que está na súa base, o multiculturalismo está enchido de principios e valores liberais que son o seu núcleo. Descargado de todo isto, que quedaría do multiculturalismo? É difícil ver algunha utilidade en conservar mesmo a palabra, sen que arrastre as súas connotacións máis punzantes. E se lle fose extraída a súa medula condescendente, intolerante, etc., por que teríamos que chamar multiculturalismo ao que quedase en pé, se é que algo quedase?²⁷. A alternativa máis prometedora fronte

²⁶ Paga a pena aclarar unha vez máis que aquí non estamos a entender indixenismo como noción de sentido común, aplicable aos que defenden os pobos indios ou manifestan aprecio polas súas culturas, etcétera, senón como *categoría política* que se refire a un enfoque e unha práctica de axentes de poder para rematar co «problema» indíxena. O indixenismo tradúcese nunha *política de Estado*. Un teórico orgullosamente indixenista foi quen o dixo sen reservas: «El indigenismo no es una política formulada por indios para la solución de sus propios problemas sino la de los no indios respecto a los grupos étnicos heterogéneos que reciben la general designación de indígenas» (Aguirre Beltrán, 1975, p. 24 e 25). Para unha crítica do indixenismo véxase H. Díaz-Polanco (1987).

²⁷ Neste punto leva razón Žižek cando argumenta que «si, en contraste con el “multiculturalismo corporativo”, definimos un “multiculturalismo crítico”, como estrategia para señalar que “hay fuerzas comunes de opresión, estrategias comunes de exclusión, estereotipamiento, y estigmatización de grupos oprimidos, y por lo tanto enemigos y blancos de ataque comunes”, entonces no se ve la adecuación del uso continuado del término “multiculturalismo”, ya que el acento aquí se ha desplazado hacia la lucha *común*. En su significado usual, el multiculturalismo encaja perfectamente con la lógica del mercado global» (2004, p. 24 e 25).

ao vello indixenismo e ao novo multiculturalismo é o autonomismo que recoñece no Outro a potencia para vivir ben no mundo.

A POTENCIA EMANCIPADORA DA COMUNIDADE

A única saída á vista é o dobre movemento de frear e combater a individualización da sociedade que está a xeneralizar a globalización e, así mesmo, promover a construción da comunidade, fundada nas identidades múltiples.

Pero de novo aquí, cando falamos de comunidade, debemos precisar de que conglomerado humano estamos a falar, pois a globalización tamén ten a súa preferencia comunitaria. Bauman completa a súa visión do tipo de comunidade –correspondente á categoría de identidade volátil ou identificación xa examinada– que é propio da actual etapa do capitalismo, fase bautizada por el como «modernidade líquida». No seu seo, hai unha estreita correlación entre as «pseudoidentidades» creadas pola globalización e as novas comunidades procesadas, circunstancial e temporalmente, para substituír os colectivos que sucumben²⁸.

Como caracterizar e bautizar estas «pseudocomunidades» ou comunidades globalizadas? O autor adopta a designación de comunidades de gardarroupa que denota moi apropiadamente as características senlleiras destas unións temporais de individuos. Os asistentes a un espectáculo, vestidos para a ocasión, antes de entrar na sala deixan no gardarroupa os seus abrigos e outras prendas; participan na función cunha vaga ou intensa sensación de ser parte dun conglomerado que aplaude, garda silencio, desaproba ou estoupa de xúbilo ao unísono, galvanizados non pola relación entre eles senón polo evento que os congrega. Cando remata a función, os espectadores recollen as súas roupas, se é o caso, tornan aos seus respectivos roles e volven ser individuos atomizados sen practicamente nada

²⁸ Trátase tamén dunhas «pseudocomunidades extraterritoriais» ou dependentes o menos posible das «restricións territoriais» e que, igual que as identidades da modernidade líquida, «tienden a ser volátiles, transitorias, “monoaspectadas” o “con un solo propósito”. Su tiempo de vida es breve y lleno de sonido y de furia. No extraen poder de su expectativa de duración sino, paradójicamente, de su precariedad y de su incierto futuro, de la vigilancia y de la inversión emocional exigida por su frágil pero furibunda existencia» (Bauman, 2003, p. 210).

en común. O grupo foi disolto. Este tipo de comuninades require o espectáculo como factor aglutinante dos individuos. Pero os diversos espectáculos «como ocasión de existencia de una comunidad de guardarropa, no fusionan los intereses individuales en un interés grupal: esos intereses no adquieren una nueva calidad al agruparse, y la ilusión de situación compartida que proporciona el espectáculo no dura mucho más que la excitación provocada por la representación». Bauman conclúe dicindo que, na actual modernidade líquida, os espectáculos substitúen a causa común que caracterizaba a época da «modernidad pesada/sólida/hardware».

Estas agrupacións tamén se poden chamar comunidades de carnaval, pois teñen en común o feito de ser «*acontecimientos* que quiebran la monotonía de la soledad diaria, y que, como los carnavales, dan canalización a la tensión acumulada, permitiendo que los celebrantes soporten la rutina a la que deben regresar en cuanto acaban los festejos». Convén aclarar que o carnaval, tal e como o define aquí Bauman, debe ser claramente distinguido da festa, que nalgúñas culturas pode adoptar formas carnavalescas²⁹.

En cambio, as comunidades de gardarropa ou de carnaval constitúen «un rasgo tan indispensable del paisaje líquido/moderno como la soledad de los individuos *de jure* y sus ardientes pero vanos esfuerzos por elevarse al nivel de los individuos *de facto*». É fácil entender daquela que estas comunidades, eses «artefactos efímeros del continuo juego de la individualidad», como o extracta o autor, non poden ser o remedio para a soidade e o sufrimento dos individuos nin o terreo en que estes poden expresar as súas enerxías socialmente creadoras: «Un efecto de las comunidades de guardarropa/carnaval es impedir la condensación de las “genuinas” (es decir, duraderas y abarcadoras) comunidades a las que imitan y a las que (falsamente) prometen reproducir o generar nuevamente. En

²⁹ Como observou agudamente Gadamer, a festa está máis emparentada co rito e o seu espírito colectivo, cuxa natureza radica en «ser sostenido por la totalidad de los reunidos o de sus representantes, todos los cuales se empeñan en el mantenimiento de los usos». A diferenza do espectáculo ou o carnaval, onde os individuos son consumidores efémeros e non logran construír un colectivo que transcenda a repre mediante la música o mediante los discursos solemnes». E as cousas actúan así, mesmo no caso de que «la fiesta no sea ninguna celebración alegre». As festas son «formas de la vida en las que todos se reúnen [...], siempre de modo que el discurrir de los momentos festivos y el cumplimiento de los usos son compartidos por todos» (Gadamer, 1997, p. 92 e 93).

cambio, lo que hacen es dispersar la energía de los impulsos sociales y contribuyen así a la perpetuación de una soledad que busca –desesperada pero vanamente– alivio en los raros emprendimientos colectivos concertados y armoniosos» (Bauman, 2003, p. 211 e 212)³⁰.

As «pseudocomunidades» da modernidade líquida poden emparentar cos «non lugares» da «sobremodernidade» que estuda Marc Augé. Os non lugares, como os entende este autor, traspasan os momentos de encontro efémero, os espectáculos que configuran as comunidades de gardarroupa, abranguendo territorios cada vez máis amplos da sociedade contemporánea. Non obstante, as sociedades fugaces de gardarroupa poden ser espacialmente situadas no ámbito típico dos non lugares. Os non lugares serían os espazos óptimos nos que se poden desenvolver á perfección aquelas comunidades pasaxeiras.

Como se definen estes non lugares? «Si un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico, un espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad ni como relacional ni como histórico, definirá un no lugar». A «sobremodernidade» é «productora de no lugares, es decir, de espacios que no son en sí lugares antropológicos», senón os espazos da «individualidad solitaria» (Augé, 1998, p. 83).

Desde os aeroportos aos supermercados, desde as cadeas hoteleiras ao illamento do caixeiro automático, a «sobremodernidade» impón «a las conciencias individuales experiencias y pruebas muy nuevas de soledad». Mentres «los lugares antropológicos crean lo social orgánico, los no lugares crean la contractualidad solitaria»³¹.

Queda claro que a idea expresada antes –a defensa da comunidade é un factor crucial na presente etapa histórica, quizais como nunca o fora antes– non se

³⁰ De paso, isto debería previrnos contra unha concepción da «promoción cultural», en canto política pública, entendida como mero fomento do espectáculo e o carnaval que se esgota no consumo individualizado.

³¹ O papel do non lugar é crear «la identidad compartida de los pasajeros, de la clientela o de los conductores del domingo». En suma, o característico do non lugar é que «no crea ni identidad singular ni relación, sino soledad y similitud, pues allí no se construye la historia sino que reinan la actualidad y la urgencia del momento presente». Así mesmo, o espazo da sobremodernidade «sólo tiene que ver con individuos (clientes, pasajeros, usuarios, oyentes) pero no están identificados, socializados ni localizados [...] más que a la entrada y a la salida»; o non lugar é «lo contrario de la utopía: existe y no postula ninguna sociedad orgánica», é dicir, é incapaz de construír sociedades sólidas (Augé, 1998, p. 97, 98 e 114).

refire ás «pseudocomunidades» promovidas pola globalización nin aos correspondentes non lugares da «sobremodernidade». Estamos a falar doutra comunidade: aquela colectividade que lles dá sentido duradeiro e profundo aos suxeitos, que se funda en tecidos e nexos sociais con algunha referencia territorial, enraizada nun lugar, e en cuxo ámbito son quen de construír non só identidades sólidas senón ademais proxectos comúns de alcance social. Contra esta comunidade o poder globalizado ten que arremeter con todas as súas forzas³².

Cando se pregunta sobre o papel actual da resistencia política no ámbito cultural, que involucra sempre unha defensa da forma de vida propia, Jameson advirte que esta pode promover un poderoso programa negativo capaz de facer evidente «todas las formas visibles e invisibles de imperialismo cultural; permite identificar a un enemigo, visualizar fuerzas destructivas». Deste modo, por exemplo, ao sinalar os fenómenos de destrución e desprazamento da literatura local polos *best-sellers* das grandes empresas editoriais, da produción cinematográfica nacional pola asoballante competencia de Hollywood, dos espazos de interacción e sociabilidade acostumados, como os cafés e restaurantes, cuxo lugar é ocupado polos negocios transnacionais da *fast-food*, etc., «pueden verse en primer lugar y de forma más dramática los efectos más profundos e intangibles de la globalización sobre la vida cotidiana».

Pero non é alí onde se atopa toda a fibra da resistencia política, advirte o autor, pois a vida cotiá ameazada é moito máis difícil de representar, dado que, aínda que a súa disgregación se fai visible, decote «la sustancia positiva de lo que se defiende tiende a reducirse a tics y rarezas antropológicas», traducíndose na defensa dalgunha tradición, especialmente relixiosa. Jameson pon en cuestión a noción de tradición, en canto que por si mesma suscita serías dúbidas de que poida proporcionar a forza para estar á altura dos actuais desafíos que encarna o capital globalizado. Esa potencia radica máis ben na propia comunidade (Jameson, 2000, p. 20).

³² Bauman di que «cualquier trama densa de nexos sociales, y particularmente una red estrecha con base territorial, implica un obstáculo que debe ser eliminado. Los poderes globales están abocados al desmantelamiento de esas redes, en nombre de una mayor y constante fluidez, que es la fuente principal de su fuerza y la garantía de su invencibilidad. Y el derrumbe, la fragilidad, la vulnerabilidad, la transitoriedad y la precariedad de los vínculos y redes humanos permiten que esos poderes puedan actuar» (2003, p. 20).

En efecto, di Jameson, «la potencia concreta» da resistencia política que pode latexar nunha tradición «no deriva de su sistema de creencias como tal, sino de su anclaje en una comunidad realmente existente». A comunidade, coas reservas que se indicarán logo, convértese así no bastión fundamental da resistencia política positiva e socialmente produtiva³³.

Pero isto non supón unha defensa conservadora da comunidade. Jameson non ignora que, cando menos desde un enfoque de esquerdas, sería un erro «pensar este programa –la preservación de lo colectivo por encima de y contra lo atomizado y lo individualista– como si se tratara de una variante nostálgica o (literalmente) conservadora». De aí que de inmediato agregue a apostila sobre os tres problemas aos que lle ten que facer fronte quen «apele al valor fundamental de la comunidad o de la colectividad desde una perspectiva de izquierdas», a saber, «cómo distinguir radicalmente esta posición del comunitarismo» (1997, p. 52-55); «cómo diferenciar el proyecto colectivo del fascismo o el nazismo», ou, en xeral, de calquera proxecto autoritario e excluín-te; e un punto básico, «cómo poner en relación mutua el ámbito social y el económico» (Jamelson, 2000, p. 21).

Reteño aquí a idea decisiva de que a defensa da comunidade, vital nos nosos días, non implica unha apelación conservadora á tradición. Hoxe non basta con facer a mera apoloxía dos usos e costumes. Giddens expresou un punto de vista semellante cando observou que, aínda que decote é preciso defender a tradición, «ya no podemos defender la tradición de modo tradicional» (1994, p. 20). No caso contrario, existe o perigo certo de que a reivindicación da comunidade e da autonomía se converta no cabalo de batalla de novos fundamentalismos,

³³ «Esta es la razón por la cual, en última instancia, todos los proyectos de resistencia puramente económicos deben acompañarse de un *desplazamiento* de la atención (que conserve en su seno todos los ámbitos anteriores) *de lo económico a lo social* [e de alí ao *político* e ao punto crucial do *poder*, engado eu]. Las formas preexistentes de cohesión social, aunque no son suficientes por sí mismas, constituyen necesariamente la condición previa indispensable de toda lucha política eficaz y duradera, de todo gran empeño colectivo. Al mismo tiempo, estas formas de cohesión son de suyo el *contenido de la lucha*, los envites de todo movimiento político, *el programa por así decir de su propio proyecto*» (Bauman, 2003, p. 21); as curvas son nosas. Alí, o autor fai unha puntualización de extraordinaria importancia: «tal cohesión colectiva [fonte e plataforma da resistencia política] puede fraguarse *en la lucha*»; é dicir, a loita mesma pode ser a fábrica social dun sentido de comunidade que, así mesmo, se volve un referente e unha forza de resistencia.

de novas intolerancias e, en consecuencia, de novos ou vellos autoritarismos. Un autonomismo radical e innovador –que non presume que todas as solucións xa estean dadas na tradición nin alimenta a ilusión de que é posible atopar saídas sectoriais, para un ou outro grupo identitario, mentres se deixa sen tocar o sistema globalizador do capitalismo– ten que asumir responsablemente esa eventualidade.

Sempre haberá riscos de que a defensa da comunidade, como condición dunha loita política emancipadora, se descompoña en crispacións fundamentalistas, pero as posibilidades de evitalas ou neutralizalas serán maiores no marco dunha concepción da comunidade e a autonomía aberta, innovadora e incluínte, que escape do cerco comunalista (1997, punto 7). O que resulta claro é que o camiño para a emancipación non pode ser a individualización que actualmente impulsa a estratexia globalizadora. En calquera caso, os desafíos reais que afrontemos no transo de afirmar a estratexia comunitaria non deben diminuír senón afirmar a convicción de que é na construción da comunidade, en toda a súa extensa gama –desde a localidade, pasando por todas as formas de pertenza sociais, de crenzas, de xénero, etc., ata a comunidade nacional e aínda alén–, onde se atopa unha das claves fundamentais para encarar con éxito as ameazas que implica o réxime do capital globalizador e para abrir o camiño cara a outro mundo posible.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE BELTRÁN, G.: «Un postulado de política indigenista», en *Obra polémica*, México, Cisinah-Sepinah, 1975.
- ALMEYRA, G.: «La multitud y la varita mágica», *Memoria*, México, CEMOS, n.º 197 (xullo 2005).
- AUGÉ, M.: *Los no lugares: espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1998.
- BAUMAN, Z.: *La sociedad individualizada*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2001.
- BAUMAN, Z.: *Modernidad líquida*, Bos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- BENSAID, D.: «Teoremas de la resistencia a los tiempos que corren», en *Viento Sur*, Bos Aires, 2004.
- BENSAID, D.: «Multitudes ventrílocuas», *Memoria*, México, CEMOS, n.º 197 (xullo 2005).
- BORÓN, A.: *Imperio & imperialismo. Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Bos Aires, CLACSO, 2002.
- BORÓN, A.: «El imperio y la teoría marxista del imperialismo», *Memoria*, México, CEMOS, n.º 184 (xuño 2004).
- CERLETTI, J. L.: «Multitud: la emancipación según Antonio Negri y Michael Hardt», *Memoria*, México, CEMOS, n.º 197 (xullo 2005).
- DÍAZ-POLANCO, H.: «La teoría indigenista y la integración», en *Indigenismo, modernización y marginalidad. Una revisión crítica*, México, 1987.
- DÍAZ-POLANCO, H.: *La cuestión étnico-nacional*, México, Fontamara, 1988.
- DÍAZ-POLANCO, H.: *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI Editores, 1991.
- DÍAZ-POLANCO, H.: *La rebelión zapatista y la autonomía*, México, Siglo XXI Editores, 1997.
- DÍAZ-POLANCO, H.: «La realidad es más que una inmensa estepa verde. Siete precisiones necesarias», *Ojarasca*, México, n.º 6 (outubro 1997).
- DÍAZ-POLANCO, H.: *Elogio de la diversidad*, México, Siglo XXI Editores, 2006.
- EAGLETON, T.: *Después de la teoría*, Barcelona, Debate, traducción de R. García Pérez, 2005.
- GADAMER, H. G.: «Acerca de la fenomenología del ritual y el lenguaje», en *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997.
- GEERTZ, C.: *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, Barcelona, Paidós, 2002.
- GIDDENS, A.: *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra, 1994.
- GIDDENS, A.: *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P.: «Colonialismo interno (Una redefinición)», *Rebeldía*, México, n.º 12 (outubro 2003).
- GRAY, J.: *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, Barcelona, Paidós, 2001.
- HARDT, M. e A. NEGRI: *Imperio*, Bos Aires, Paidós, 2002.
- HARDT, M. e A. NEGRI: *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona, Debate, 2004.
- JAMESON, F.: «Globalización y estrategia política», *New Left Review*, Madrid, Ediciones Akal, n.º 5 (2000).
- JAMESON, F.: *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, Barcelona, Editorial Gedisa, traducción de Horacio Pons, 2004.
- NEGRI, A. e D. ZOLO: «El Imperio y la Multitud. Un diálogo sobre el nuevo orden de la globalización», en *Red Voltaire y Rebelión*, traducción de Eduardo Sadier, 2003.

- PATZI, F.: «Etnofagia estatal. Modernas formas de violencia simbólica (una aproximación al análisis de la Reforma Educativa)», *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, París, 28, 3 (1999).
- PETRAS, J.: «Negri y Hardt: Teoría sin realidad», *Clarín*, Bos Aires, traducción de J. Ibarburu, 2004.
- PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO: *Las Regiones Autónomas de la Costa Caribe. Informe de Desarrollo Humano 2005*, Managua, PNUD, 2005.
- RAWLS, J.: *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, traducción de María Dolores González, 1995.
- RAWLS, J.: *El liberalismo político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.
- SARTORI, G.: *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Madrid, Taurus, 2001.
- SAXE-FERNÁNDEZ, J. (coord.): *Globalización: crítica a un paradigma*, México, Plaza y Janés-UNAM-IIES 1999.
- SAXE-FERNÁNDEZ, J. e J. PETRAS: *Globalización, imperialismo y clase social*, Bos Aires/México, Editorial Lumen, 2001.
- SOLO DE ZALDÍVAR, V.: «Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los andes ecuatorianos», *Yachaikuna*, Quito, Instituto Científico de Culturas Indígenas, n.º 2 (diciembre 2001).
- SOLO DE ZALDÍVAR, V.: «Capital social, etnicidad y desarrollo en los andes ecuatorianos», *Memoria*, México, CEMOS, n.º 166 (diciembre 2002).
- VILAS, C.: «Seis ideas falsas sobre la globalización. Argumentos desde América Latina para refutar una ideología», en J. SAXE-FERNÁNDEZ (coord.): *Globalización: crítica a un paradigma*, México, UNAM/IIEC/DGAPA/Plaza y Janés, 1999.
- WALLERSTEIN, I.: *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, México, Ciih e Siglo XXI Editores, 1998.
- WOLF, E.: «Tipos de campesinado latinoamericano: una discusión preliminar», en E. R. WOLF: *Una tipología del campesinado latinoamericano*, Bos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1977.
- ŽIŽEK, S.: «Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en F. JAMESON e S. ŽIŽEK: *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Bos Aires, Paidós, introducción de Eduardo Grüner, 1998.
- ŽIŽEK, S.: *A propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío*, Bos Aires, Atuel/Parusía, prólogo e traducción de S. Waingarten, 2004.

**OS MOVIMENTOS SOCIAIS
E A SOCIEDADE CIVIL:
DE COMO OS EMERGENTES
CONFLITOS SOCIAIS
CUESTIONAN AS
PERSPECTIVAS ADOPTADAS
POLAS CIENCIAS SOCIAIS**

Donatella della Porta

European University Institute (Florenca)

INTRODUCCIÓN AO CONFLITO, A CIDADANÍA, OS MOVEMENTOS SOCIAIS E A SOCIEDADE CIVIL

O 2 de xullo de 2005 máis de 200 000 persoas marcharon sobre Edimburgo, uns poucos días antes do cumio do G-8 realizado no veciño Gleneagles, no que se chamou con satisfacción a maior manifestación que tivera lugar na capital escocesa. A marcha formaba parte da campaña *Make Poverty History* («Fai que a pobreza pase á historia»), definida polo arcebispo O'Connor como «o maior movemento de axitación visto desde a campaña en contra do tráfico de escravos». Ao longo da semana seguinte, mentres os líderes do G-8 mantiñan as súas xuntanzas, tiveron lugar moitas máis protestas, de diversa índole, en diferentes puntos do sur de Escocia, organizadas principalmente por activistas afiliados á rede Dissent! («Discrepa!»), a cal se formara había pouco. As forzas policiais de diversos corpos británicos, a miúdo completamente enfundadas no seu equipamento antidisturbios, enfrontáronse aos manifestantes no que se definiu como a maior operación policial da historia escocesa.

Make Poverty History e outras protestas similares considéranse parte dun movemento de reivindicación da xustiza global que adquiriu visibilidade mundial en Seattle en novembro de 1999, no transcurso da campaña contra o cumio da Organización Mundial de Comercio (OMC). En anos posteriores, centos de milleiros de persoas manifestáronse contra as reunións do Fondo Monetario Internacional (FMI) e do Banco Mundial (BM) realizadas en Washington e en Praga no ano 2000, contra o G-8 en Xénova en 2001, contra os cumios da Unión Europea (EU) de Ámsterdam en 1997, de Niza en 2000, de Goteburgo en 2001, e de Barcelona, Sevilla e Copenhague en 2002. A xente protestou contra o Foro Económico Mundial en manifestacións anuais organizadas en Davos, e contra a guerra de Iraq, en centos de cidades, durante o Día de Acción Mundial

(15 de febreiro de 2003). En relación con esta vaga de protestas, milleiros de asociacións de diverso tipo e decenas de miles de activistas reuníronse en foros sociais transnacionais; abonda con lembrar que ao primeiro Foro Social Mundial (FSM), celebrado en Porto Alegre en xaneiro de 2001, asistiron arredor de 20 000 de máis de cen países, entre os cales se contaban delegados de 4700 ONG e organizacións defensoras dos movementos sociais, cifras que ascenderon a 155 000 participantes individuais e 6588 organizacións na súa quinta edición, en 2005 (Rucht 2005). O primeiro Foro Social Europeo (FSE), que tivo lugar en Florencia entre o 6 e o 9 de novembro de 2002, acolleu 60 000 participantes –máis do triplo do que se esperaba–, que asistiron ás 30 conferencias plenarias, aos 160 seminarios e aos 180 obradoiros, e arredor dun millón de persoas tomaron parte na marcha que clausurou o foro.

Cando esta vaga de protestas se fixo visible, no cambio de milenio, os expertos en ciencias sociais seguían dedicándose a explicar a «oeneguización» dos movementos sociais, a domesticación da sociedade civil e a morte dos sindicatos e da política de esquerdas en xeral. Só de xeito gradual a intensa mobilización transnacional organizada en cumios alternativos, en Días de Acción Mundial e en Foros Sociais transnacionais comezou a crear conciencia do xurdimento dun novo ciclo de protestas e a atraer o interese da poboación por tal feito.

Abofé que non é unha novidade que se dean inesperadamente ciclos de protestas. Así, en vésperas de 1968, tanto os expertos en ciencias sociais como os políticos lamentaban (ou loaban) a «fin das ideoloxías», a institucionalización do movemento obreiro, a sociedade de consumo e, sobre todo, o declive do interese pola política.

A impresión que causan estas mudanzas inesperadas podería deberse a diferentes motivos. Sen dúbida, o comezo dun novo ciclo de protestas dá fe, xaora, dun rachar coas formas preponderantes de acción colectiva e de estratexia organizativa, así como coas das identidades colectivas. Neste sentido, a percepción de que se produciu unha ruptura repentina reflicte como os ciclos de protestas cuestionan os modos en que nese momento se aborda a acción colectiva. As transformacións sociais e políticas que tiveron lugar durante a que foi, en palabras dun activista, «a terrible década de 1990» levaron, de feito, a mudanzas significativas (aínda que de escasa repercusión) nos actores que se definen, de modo diverso, como movementos sociais, ONG ou sociedade civil.

Malia producirse a miúdo de xeito inesperado, un ciclo de protestas non comeza tan de socato como podería parecer. A protesta require da existencia dunhas estruturas organizativas capaces de mobilizaren recursos, xunto cuns procesos, menos visibles, de interconexión e de preparación de xustificacións da acción colectiva. Os movementos sociais emerxentes están moi influídos polas características das organizacións que os «acubillan» durante a súa infancia, e a súa evolución é o produto dunha mestura de tradicións e de contradición desas mesmas tradicións. As protestas que acabo de mencionar deriváronse de diversas campañas que reuniron a organizacións xa existentes nun movemento contrario ao Tratado de Libre Comercio de América do Norte (NAFTA) e ao Acordo Multilateral sobre Investimentos, ademais da campaña Xubileu 2000, que pedía a cancelación da débeda externa dos países pobres. No marco dunha estratexia emprendida a varios niveis, as Marchas Europeas contra o Paro e a Exclusión, definidas como un primeirísimo exemplo da formación dunha rede flexible destinada a abordar os problemas sociais a escala europea (Mathers 2007: 51), tornáronse en visibles o 16 e o 17 de xuño de 1997, cando 5000 persoas de toda Europa chegaron a Ámsterdam co cumio da UE en mente. Estes cumios alternativos aos da UE, que nun principio foran artellados por organizacións de parados e de sindicatos críticos, foron dando en tratar un abano cada vez maior de problemas e tamén conseguiron sensibilizar, entre outros, as confederacións sindicais institucionalizadas, así como diversas comunidades relixiosas, ONG transnacionais e locais, ecoloxistas, feministas e pacifistas. No entanto, dado que estas campañas non respondían á imaxe xeneralizada de actores sociais cada vez máis «civilizados», acabaron por ser pouco estudadas.

A percepción dunha brusca ruptura na acción colectiva tamén constitúe, polo menos en parte, o resultado do natural conformismo das ciencias sociais, nas cales as tendencias xerais (como a burocratización dos sindicatos, a domesticación da sociedade civil ou a institucionalización das organizacións en prol dos movementos sociais) adoitan confirmarse grazas á escolla de determinadas materias de estudo (por exemplo, o liderado sindical ou unhas ONG máis visibles e mellor estruturadas) e a exclusión doutras. Á inversa, semella que non se fomenta a identificación de tendencias opostas ás que se acaban de citar; antes ao contrario, debido á súa falta de visibilidade ou relevancia no marco do paradigma ou paradigmas dominantes. Ao mesmo tempo, nunha especie de profecía

que se cumpre a si mesma, as escollas metodolóxicas tenden a adecuarse ás imaxes xeneralizadas: por exemplo, dando por suposta a importancia dos recursos empresariais, as análises das organizacións revelan unha inclinación cara a grupos mellor estruturados; e, fronte á «normalización» das protestas, ante a baixa da na atención que lles prestan os medios de comunicación ás formas non convencionais de participación política, as análises dos actos de protesta confirman o declive da política nas rúas.

Non obstante, non pretendo insinuar que as ciencias sociais carezan de conceptos e coñecementos que contribúan a abordar, enmarcar e entender estes conflitos; ao revés, existen diversas correntes de estudos que contan cun gran potencial para axudaren a interpretar os actores que se mobilizaron desde Seattle ata Edimburgo. Por exemplo, a campaña *Make Poverty History* reuniu centos de entidades benéficas, sindicatos, credos, sindicatos de estudantes, grupos de base..., é dicir, organizacións que, na socioloxía política, se tratan dentro do vasto eido dos estudos dos movementos sociais (definidos por oposición aos grupos de partidos políticos e de intereses); nas relacións internacionais, no marco dun interese cada vez maior polas ONG (e non polos Estados-nación); na teoría social, como parte do «renacer» da sociedade civil (en contraposición ao Estado e ao mercado). O mesmo se pode dicir dos demais cumios alternativos, días de acción global e foros sociais transnacionais, aos cales asisten representantes de milleiros de asociacións e decenas de miles de activistas. Os estudosos das organizacións dos movementos sociais, das ONG e da sociedade civil tamén se apresuraron a estender o seu ámbito de interese á nova dimensión supranacional destas mobilizacións, mediante conceptos como «organizacións *transnacionais*», «ONG *internacionais*» e «sociedade civil *mundial*». Malia que, con frecuencia, non manteñen comunicación entre eles, estes campos de estudo teñen moito que ofrecernos á hora de entendermos estes conflitos que van xurdindo na nosa sociedade.

As análises dos movementos sociais levan moito tempo a subliñar que o *conflito* é o elemento en que se basea a dinámica das sociedades. Nestas análises, a «tradición europea» considera os novos movementos sociais como potenciais portadores dun outro conflito de importancia fundamental nas nosas sociedades postindustriais ou, polo menos, dun abano de conflitos emerxentes. Na «tradición norteamericana», o enfoque referido á mobilización de recursos reaccionou

ante unha concepción, daquela dominante, dos conflitos como patoloxías. Na súa influente obra *Social Conflicts and Social Movements*, Anthony Oberschall (1973) definiu os movementos sociais como os principais portadores de conflitos sociais. En *Democracy and Disorder*, Sidney Tarrow sinalou enerxicamente o papel, importante e positivo, que desempeñan as formas non convencionais de participación política nos procesos democráticos. Desde Michael Lipsky (1965) ata Charles Tilly (1978), as primeiras obras que abordaron sistematicamente o tema dos movementos sociais xurdiron de tradicións investigadoras que facían fincapé nos conflitos de poder, tanto na sociedade como na política; de feito, existe unha definición dos movementos sociais que goza de ampla aceptación e que presenta os conflitos como un elemento vital da conceptualización deses movementos:

Os actores implicados nos movementos sociais toman parte en conflitos políticos, culturais ou de ambos os tipos, os cales teñen como fin promover o cambio social ou oporse a el. Co termo «conflito» referímonos a unha relación de oposición entre actores que pretenden controlar os mesmos intereses —xa sexa o poder político, o económico ou o cultural— e, ao así actuaren, realizan declaracións negativas os uns en contra dos outros; é dicir, demandas que, de se cumpriren, afectarían aos intereses dos demais actores (Della Porta e Diani 2006: 21).

Xa que logo, as análises dos movementos sociais poden contribuír a contrarrestar a actual tendencia a percibir os conflitos como patoloxía.

Aínda que non se nega, xaora, a existencia de conflitos, especialmente desde a década de 1990 a concepción da política en canto campo de expresión de conflitos foi posta en dúbida (ou, polo menos, compensada) pola atención que comezou a prestárselle ao desenvolvemento de eidos comunicativos que puidesen funcionar como espazos onde construír un consenso. Na teoría normativa, mais tamén na investigación empírica, o interese polos espazos de comunicación autónomos foi crescendo particularmente no marco da análise da sociedade civil; así, definido como «o elemento favorito que se pode exportar desde a teoría sociolóxica á política» (Mitzal 2001), mais tamén como «plano e carente de contido» (Chandoke 2003), o concepto de «sociedade civil» tense empregado como sinónimo de vida asociativa e de emancipación do poder

estatal. Inspirada, en especial, nos novos movementos sociais e no movemento pola democracia en Europa oriental (Mitzal 2001), na teoría social a «renacementa» da sociedade civil vivíuse sobre todo na década de 1990, coa procura dun espazo que fose independente tanto do Estado como do mercado. De feito, «tras a revolución de 1989, o termo “sociedade civil” adoptouse en círculos e circunstancias sumamente diferentes», o cal expresaba que «era salientable xa a preocupación pola autonomía persoal, a autoorganización, o espazo privado, e non só en Europa occidental» (Kaldor 2003: 2-4). A sociedade civil constitúe «unha esfera de solidariedade onde se vai definindo e, en certa medida, levando á práctica un determinado tipo de comunidade universalizadora» (Alexander 1998: 7). Desde esta perspectiva, a urbanidade implica respecto polos demais, cortesía e aceptación dos descoñecidos (Keane 2003). En moitas das reflexións sobre as sociedades contemporáneas, unha sociedade civil autónoma enténdese como un ente capaz de abordar as tensións existentes entre particularismo e universalismo, pluralidade e conexión, diversidade e solidariedade; e, neste sentido, afirmase que representa esa esfera de solidariedade da que acabamos de falar (Alexander 1998: 7). Así mesmo, algúns defensores da visión deliberativa e normativa da democracia consideran os movementos sociais e outros modos de asociación similares uns ámbitos fundamentais para o desenvolvemento desas esferas públicas autónomas (Mansbridge 1996; Cohen 1989; Dryzek 2000; Offe 1997). Na análise dos conflitos contemporáneos tamén resulta crucial ese facer fincapé, en termos normativos, nos efectos positivos dos espazos independentes do Estado e do mercado.

Ambos os dous elementos –conflito e autonomía– son pertinentes á hora de entender as características das mobilizacións que mencionei. A pesar disto, algúns trazos dos novos conflitos emerxentes comportan certa dúbida dos enfoques teóricos arriba indicados, ao tempo que estimulan unha maior fecundación recíproca entre estas diversas correntes que se dan nas obras dedicadas ás ciencias sociais. Unha visión máis minuciosa e aberta dos conflitos emerxentes podería contribuír a superar o risco de incorrer en autorreferencias e en estreitezas de miras que puidese derivarse do propio éxito desas correntes (ante o crecente número de revistas, cátedras, etc., referidos a eses conceptos básicos), mais tamén da consolidación de fendas internas entre os enfoques disciplinarios, metodolóxicos e nacionais.

Nas seccións que van a seguir, baseándome en resultados extraídos dos estudos empíricos que realicei sobre a clase de conflitos mencionados¹, pretendo destacar como a súa propia natureza fixo que cambaleasen algunhas das imaxes dominantes e a interpretación preponderante dos movementos, das ONG e dos actores da sociedade civil. Querería, en concreto, chamar a atención sobre a centralidade que adquiriron os problemas sociais, malia que tendendo unha ponte entre este e outro dos temas principais (parte 2), e sobre unha redefinición da política e os seus límites (parte 3), no marco dunha avaliación do papel que desempeñan os conflitos na creación de cidadanías (parte 4).

CONFLITOS E FENDAS SOCIAIS: POLÍTICA DE CLASE OU SUBXECTIVIDADES CÍVICAS?

Como se mencionou, un elemento máis positivo achegado polos estudos dos movementos sociais é a reinstauración da función que desempeñan os conflitos na evolución dunha sociedade. Os conflitos sociais e políticos téñense vinculado coas condicións socioestruturais (desde as estruturas de produción marxistas ata a produción da *historicité* de Touraine) ou coa apertura de canles de acceso á adopción pública de decisións, ou con ambas. Nos dous casos, o Estado-nación tomouse como o principal nivel de análise dunha investigación que destaca e aborda o vello conflito laboral ou os novos.

Cando os estudos dos movementos sociais tomaron corpo como importante eido sociolóxico, no transcurso do ciclo de protestas presenciadas a finais da

¹ Entre outras cuestións, voume referir a algúns resultados que se publicaron nos Paquetes de Traballo 3 e 4 do proxecto DEMOS (Democracia en Europa e Mobilización Social, <http://demos.iue.it>); véxase Della Porta e Mosca (2006). Este proxecto está financiado pola COMISIÓN EUROPEA, PRIORIDADE 7 DO SEXTO PROGRAMA MARCO: «Os cidadáns e o goberno dunha sociedade do coñecemento», e (para o caso suízo) polo Departamento Federal de Educación e Ciencia (Suíza). O proxecto está coordinado por Donatella della Porta (European University Institute); están asociados a University of Kent (Canterbury, Reino Unido), con Christopher C. Rootes; o Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, (Alemaña), con Dieter Rucht; a Università di Urbino (Italia), con Mario Pianta; o Centre de Recherches Politiques de la Sorbonne (CRPS), da Université Panthéon-Sorbonne (Francia), con Isabelle Sommier; o Instituto de Estudios Sociales de Andalucía, do Centro Superior de Investigaciones Científicas (IESA-CSIC) (España), con Manuel Jiménez; e o Laboratoire de Recherches Sociales et Politiques Appliquées (RESOP), da Université de Genève (Suíza), con Marco Giugni. Colaboraron na investigación Massimiliano Andretta, Ángel Calle, Hélène Combes, Nina Eggert, Raffaele Marchetti, Lorenzo Mosca, Herbert Reiter, Clare Saunders, Simon Teune, Mundo Yang e Duccio Zola.

década de 1960 e principios da de 1970, os intelectuais europeos centráronse sobre todo nos novos movementos sociais, desenvolvendo a crenza pola que se postulaba a institucionalización da clase traballadora e a aparición de máis conflitos postindustriais (véxase, por exemplo, Touraine 1977). Especialmente na década de 1970, os movementos ambientais, feministas e mesmo pacifistas e etnorrexionalistas foron considerados as «parteiras» dun novo tipo de sociedade que sucedía á industrial, materialista, fordista ou moderna, ou a todas elas. A liberdade individual como valor fundamental, xunto coa xustiza (e, por veces, anteposta a ela), recibiu tamén moita atención por parte dalgúns teóricos da sociedade civil.

A unha escala máis modesta, a partir da década de 1980 eses movementos pasaron a ser vistos progresivamente como actores institucionalizados, ricos en recursos materiais e en canles de acceso aos gobernantes, e cada vez máis centrados en problemas illados. En efecto, esta atención a un único problema chegou a considerarse un trazo característico dos movementos sociais que os distingue dos partidos e dos sindicatos (Kitschelt 2004), e, paralelamente, as obras dedicadas ás ONG fan fincapé en como estes actores se especializan nun tema concreto, que se aborda no marco duns réximes internacionais dados. A sociedade civil mundial tense definido como un ente formado por organizacións profesionalizadas, institucionalizadas e centradas nunhas causas concretas (Kaldor 2003).

No entanto, esta imaxe que as presentaba como actores posmaterialistas e dedicados a unha única cuestión viuse sacudida na década de 1990 e derrubouse despois do ano 2000. Efectivamente, desde o pasado decenio, as reaccións suscitadas polo que os activistas denominan «neoliberalismo hexemónico» trouxeron consigo un rexurdimento dos problemas sociais, aínda que en conxunción coas cuestións derivadas dos «novos movementos sociais». É máis, os actos de protesta transnacionais multiplicáronse nas dúas últimas décadas, o que indica un «cambio de escala» que apunta á adopción dunha perspectiva máis transversal. A combinación de varios temas de interese e a importancia de abordar a cuestión da xustiza social son, ambas as dúas, consecuencias senlleiras dunha análise de documentos fundamentais referidos a 244 organizacións de movementos sociais que participaron nos procedementos do Foro Social en seis países europeos (Italia, Francia, Alemaña, Gran Bretaña, España e Suíza) e a escala

transnacional². Os datos (véxase a táboa 1) referentes aos temas e aos valores básicos mencionados nos documentos organizativos confirman que a miúdo se fai referencia a cuestións que noutros tempos constituíron o principal foco de atención de varios movementos sociais. Neste sentido, os valores ecolóxicos resultan ser un tanto importantes (arredor da metade dos grupos citan a ecoloxía e a mesma porcentaxe menciona a sustentabilidade). O sur do planeta figura nos documentos básicos de aproximadamente a metade dos grupos que demandan solidariedade cos países do Terceiro Mundo; a mesma porcentaxe defende os dereitos humanos; e un terzo refírese ao comercio xusto. Tamén se inclúen mencións aos dereitos das mulleres e á paz (máis unha vez, na metade dos grupos da mostra), ao igual que aos dereitos dos inmigrantes. Porén, estes marcos temáticos cítanse no seo dun discurso transversal. Por outra banda, aínda que son moito menos xerais as referencias ás tradicionais ideoloxías de esquerdas (desde o socialismo e o comunismo ata o anarquismo), desempeñan unha función de «enlace» marcos como «xustiza social» (case dous terzos dos nosos grupos a mencionan), «xustiza mundial», «globalización alternativa» e «democracia alternativa» (citadas por preto da metade dos grupos).

Dentro do mesmo proxecto de investigación, as entrevistas mantidas con representantes das organizacións dedicadas aos movementos sociais confirman que se pasou da adopción de compromisos sobre un tema concreto a outros «transtemáticos», sen que iso supoña, con todo, unha volta a ideoloxías máis amplas. As respostas ofrecidas á pregunta aberta de «en que consiste a organización» indican, primeiramente, a difusión dunha *linguaxe dos dereitos*, empregada por case todos os grupos; de feito, con maior ou menor insistencia, os sindicatos reclaman «dereitos colectivos», e as organizacións próximas ao Novo Movemento Social, «dereitos civís», mentres que as implicadas en campañas a prol do sur do mundo espallan unha linguaxe referida aos «dereitos humanos», que no movemento pola xustiza mundial logo se tornan en

² A análise centrouse nos seguintes documentos organizativos: a) a constitución da organización; b) un documento que contivese os seus valores fundamentais ou o propósito da organización, ou ambos; c) un programa aprobado de maneira oficial; d) a «declaración da misión» da organización; e) a sección «Sobre nós» do sitio *web*; f) a sección «Preguntas máis frecuentes» do sitio *web*; e g) materiais equivalentes ou similares, contidos no sitio *web*, que expresen a postura «oficial» da organización no seu conxunto (por exemplo, documentación interna á que se refiran os documentos a)-f), como informes anuais, formularios de adhesión de novos membros, etc.). Pódese obter máis información sobre a metodoloxía en Della Porta e Reiter (2006).

TÁBOA 1. VALORES BÁSICOS E TEMÁTICA (EN PORCENTAXE DE RESPÓSTAS AFIRMATIVAS; NÚMERO DE ORGANIZACIÓN: 244)

Marcos xeneralizados		Temática de menor difusión	
Xustiza social	69%	Socialismo	8%
Outra democracia	52%	Comunismo	3%
Outra globalización	50%	Anarquismo	4%
Paz	50%	Principios relixiosos	7%
Ecoloxía	47%		
Dereitos humanos	47%		
Xustiza mundial	45%		
Dereitos dos emigrantes	46%		
Solidariedade co sur	46%		
Dereitos das mulleres	43%		

Fonte: Della Porta e Reiter (2006)

«dereitos mundiais». A base de referencia do movemento rara vez queda circunscrita a grupos de poboación concretos; a cidadanía esténdese a todos os residentes e alén deles e, así, o «movemento dos cidadáns do mundo» define a estes como a Humanidade, reclamando «respecto dos dereitos humanos para todos».

Así mesmo, os *problemas sociais* menciónanos, dun xeito ou doutro, a meirande parte dos enquisados. Destas cuestións, a xustiza social é o obxectivo que máis se cita; en palabras do representante da organización italiana para o desenvolvemento Emergency, o movemento a prol da xustiza mundial pretende «afirmar a igualdade entre os seres humanos, facendo fincapé nos dereitos humanos e na redución das diferenzas, propósitos que poden resumirse no termo “xustiza social”». Esta xustiza enténdese en termos distintos en función das diversas tradicións; así, os problemas sociais poden abordarse no sentido de «expoñer o escándalo da pobreza» –na linguaxe das ONG ou da relixión– ou no sentido de explotación e de «reassignación da riqueza de arriba abaixo» –na xerga tradicional de esquerdas. No entanto, na maioría dos grupos a xustiza social percíbese como o «marco intermediario» que conecta todos os demais; deste xeito, segundo afirma o representante de Espacio Alternativo: «existe unha gran diversidade, mais tamén unha tendencia a unificalos no seo dunha idea xeral e pluridimensional da xustiza social: social, ecolóxica, entre sexos, entre pobos e culturas, democrático-participativa e pola defensa do ben común».

Significa isto un claro retorno a unha «visión clasista» da sociedade, esa visión sobre a que se desenvolveu a socioloxía no pasado e cuxa recente perda de apoios se considera a base do declive da disciplina (Savage 2001)? Pois ben, estas circunstancias indican, abofé, os límites das interpretacións polas que se lle dá relevancia á chamada «institucionalización da fenda entre clases», ou que opuñan os valores posmaterialistas aos materialistas. Máis en xeral, constitúen unha advertencia contra o que, de xeito demasiado simplista, se considera unha tendencia e que, en troques, podería formar parte dunha dinámica cíclica.

Con todo, isto non se pode entender como unha volta á antiga política de clases de sempre, debido a polo menos dúas razóns fundamentais. En primeiro lugar, como se mencionou, as preocupacións sociais están ligadas con outros problemas; ademais, ese movemento emerxente presenta tamén unha clara referencia á defensa da autonomía da sociedade civil, a cal resulta difícil de inserir na visión de clases tradicional. Esa autodefinición de «movemento de movementos», que goza de especial predicamento en Italia, subliña os aspectos positivos das identidades heteroxéneas e polifacéticas que reflicten a complexidade social, como adoitan destacar os activistas. Nesta dirección, un estudo sobre grupos de interese realizado con activistas do Foro Social de Florencia indicou a aparición de *identidades tolerantes*, caracterizadas pola súa visión inclusiva e pola relevancia que se lle concede a unha fertilización recíproca, que se considera beneficiosa, e cun sentido limitado da identificación (Della Porta 2005; tamén Della Porta, Andretta, Mosca e Reiter 2006)³. Os activistas presentan a diversi-

³ Traballamos con seis grupos, todos eles constituídos por nós co obxecto de representaren a «alma» fundamental do movemento –diversas posturas ideolóxicas, mais tamén membros «non organizados» (é dicir, aqueles que non pertencían a unha asociación concreta)– e, así mesmo, diferentes graos de compromiso (pero excluindo os líderes). Ademais, os grupos eran heteroxéneos no referente ao sexo dos integrantes; en cambio, cada un dos seis (formado por unha media de oito participantes) si era homoxéneo con respecto ás xeracións políticas, formadas, respectivamente, por adolescentes (estudantes de ensino superior, de 17 a 20 anos de idade), a nova xeración (de vinte e tantos anos: entre 21 e 27), a «xeración perdida» dos noventa (socializada nun período que se caracterizou pola baixa intensidade das protestas; de 28 a 35 anos), a xeración do 77 (en Italia, anos particularmente radicais; de 36 a 43 anos de idade), a xeración do 68 (de 44 a 59 anos) e a xeración de posguerra (aínda activa; de 60 anos en diante). Malia que no (relativamente) limitado movemento ambiental non resultou posible incluír só persoas que non se coñecían, si tentamos mesturar, tanto como fose posible, membros de organizacións radicadas en diversos puntos e que, polo tanto, mantivesen escasa relación entre eles. Cada grupo reuniuse unha vez e todas as sesións (dunhas dúas horas de duración) se gravaron en casete. As citas tomadas dos grupos de interese refírense ao informe interno *I figli dei fiori*, editado por Elena del Giorgio; a cifra identifica o número do grupo de interese e a letra o participante.

dade como valor positivo; así, un deles falaba «dunha gran novidade e unha enorme baza, porque conxuga homes e mulleres que van desde os vinte aos sesenta anos e que debaten entre eles, en contraposición a esa lóxica dos vellos partidos políticos de esquerdas de poñer á parte as mulleres, a xente nova, etc.» (4E, p. 101). Outro activista engadiu que «o que ten de marabilloso este movemento é a súa variedade e a súa capacidade de congrega os individuos máis diversos arredor de obxectivos que son comúns a todos eles» (1D, p. 10). Un aspecto que se considera que, «en certo modo, marca unha época» é a perspectiva inclusiva deste movemento: o feito de que «haxa un sentimento de pertenza, xaora [...], mais en realidade non son exclusivos, e velaí a novidade [...]». Nas accións conxuntas, os activistas perciben «unha nova vontade de crear fluidez entre as ideas, de as confrontar, sen pretender inclinarse nun sentido ou noutro» (3C, p. 66). Así mesmo, a propia esencia do movemento, o seu «constante devir», enténdese como unha busca de valores, na cal toma parte o activista achegando a súa rica «subxectividade» individual.

Estas diversas correntes de protesta poden interpretarse como unha reacción á redución do Estado do benestar e ao aumento das desigualdades, reacción que lle dá unha nova vitalidade a unha dimensión social do conflito —a «fenda de clases» (Rokkan 1982)— que semellaba, se non calmada, si domesticada. A atención que se lle presta á natureza estrutural dos conflitos sociais descarta a hipótese dunha institucionalización definitiva. Se na década de 1990 o mercado se consideraba a solución aos déficits públicos e ao desemprego, desde o ano 2000 as consecuencias negativas da globalización económica viron a luz pública. Nos seus varios significados e de acordo cos diversos modos de entendela, percíbese que a globalización económica neoliberal —ou o que John Keane (2003) denominou «turbocapitalismo»— é a diana principal á que apuntar. Os conflitos emerxentes reflíctense nas nosas concepcións da cidadanía e centran a súa atención no que a convocatoria do 8º Congreso Anual da European Sociological Association (Asociación Sociolóxica Europea) definiu como «a sorte corrida polos dereitos civís, políticos e sociais que constitúen o alento vital das sociedades europeas». En Europa, a fin do «equilibrio de mediados de século» entre o capitalismo e o Estado do benestar (Crouch 2004) puxo, deste xeito, os dereitos sociais no centro dos conflitos, aínda que non sen lles prestar atención a outras temáticas (como a sustentabilidade ambiental ou as cuestións de

xénero) que xurdiran da man dos «novos movementos sociais». Neste sentido, as mobilizacións antes mencionadas puxan por reabrir o debate académico arredor da natureza estrutural dos conflitos, nunha sociedade que xa non se pode definir simplemente como posmaterialista. Os conflitos recentes tamén deixan claro que, como observaron xa hai moito os estudosos da sociedade civil, a construción dunha esfera cidadá que sexa independente do Estado e da economía fai precisa a existencia de dereitos inclusivos para os cidadáns.

OS RETOS DA POLÍTICA: A ANTIPOLÍTICA OU A PROCURA DUNHA NOVA (VELLA) CONCEPCIÓN DA POLÍTICA?

Ao recuperaren a cuestión dos dereitos sociais, estes conflitos subliñan tamén o importante papel que ha de desempeñar a política fronte ao mercado. Considérase que a política ten moito que dicir á hora de constituír as normas e as institucións da sociedade civil, así como de garantir que se dean as condicións de igualdade e liberdade nas que pode prosperar esa sociedade civil. Se para Habermas o Estado do benestar comporta un risco de intervención do Estado administrativo no mundo-vida, tamén representa, con todo, unha defensa dese mundo-vida contra a penetración da economía capitalista. De modo similar, Jean Cohen e Andrew Arato (1992) reclamaron unha continuación reflexiva das políticas do benestar, necesaria para contrarrestar tanto o risco de colonización polo poder do Estado como a reeconomización da sociedade. Nos estudos dos movementos sociais, ao tempo que se destacan as diferenzas existentes entre eses dous tipos de actores, xúlgase que a apertura das institucións e a presenza de alianzas entre actores políticos institucionais son determinantes para a mobilización colectiva e o éxito desta. Noutros tempos, os antigos movementos e os novos tendían a aliñarse con familias de partidos ou a formar outras.

Desde a década de 1980 véñse notando –e, a miúdo, aprobando– unha división de facto das tarefas entre os partidos e os movementos. Así, mentres que os movementos sociais, as organizacións da sociedade civil e as ONG se «repregaron» cara á esfera social (ou pasaron a constituíla), os partidos políticos –sobre todo os de esquerdas– defenderon as súas demandas (algunhas delas) nas institucións políticas. Ao mesmo tempo apreciouse unha mudanza no repertorio de

accións colectivas: as obras dedicadas aos movementos sociais destacaron que estes estaban a afastarse dos actos de protesta. As organizacións centradas neses movementos estruturáranse mellor a escala nacional ou mesmo transnacional, fixéranse cunha cantidade substancial de recursos materiais e con certo recoñecemento público, contaban con persoal contratado grazas ao impulso do seu enorme número de membros, e tendían a substituír a protesta por actos de presión ou accións polémicas. Tornáranse en grupos de interese, malia que de interese público; integráranse no sector terciario, adquirindo profesionalidade e, con frecuencia, administrando recursos públicos; ou ben comercializaran as súas actividades e abriran (por veces con éxito) nichos de mercado. Paralelamente, as obras que tratan a sociedade civil destacaron cuestións semellantes ao se centraren nas organizacións máis ricas e mellor estruturadas, influentes mercé aos seus contactos institucionais e á lexitimidade de que gozan entre a opinión pública. Tense dito que a sociedade civil mundial xurdiu do proceso de domesticación dos movementos sociais dos períodos anteriores a 1989, así como do declive das antigas asociacións cívicas (como os sindicatos) e da transformación dos primeiros en ONG (Kaldor 2003).

Para empezar cos repertorios de accións, a meirande parte dos grupos entrevistados para o proxecto DEMOS non se limitan a unha única estratexia, senón que combinan varias (só arredor do 8% deles declararon centrarse nunha soa, mentres que máis de tres cuartos empregaban polo menos tres), tamén en función da situación política á que se enfrontan⁴. Como amosa a táboa 2, case o 90% dos grupos valoran a realización de actividades relacionadas co coñecemento, como a difusión de información, a organización de conferencias, seminarios e obradoiros, a publicación de informes de investigación, etc.; aproximadamente tres cuartos manifestan que realizan actividades de protesta e tamén participan na construción de alternativas concretas; arredor da metade recorren a unha estratexia de presión directa sobre os gobernantes. Xa que logo, en con-

⁴ O cuestionario, semiestruturado e subministrado por teléfono a informantes clave que abranguían 210 organizacións dos movementos sociais, referíase ás características da organización (denominación, ano de fundación, toma interna de decisións, tipos de actividade, tipo de campañas, tipo de organización, tipo de membros, tipo de orzamento e fontes deste) e ás relacións mantidas co ámbito da organización (relación con outros grupos, redes e campañas, interacción con institucións de diversa escala territorial). A campaña de entrevistas realizouse entre xaneiro e agosto de 2006.

traposición á crenza de que a presión e as protestas son estratexias opostas utilizadas por actores diferentes, nós achamos probas do emprego de ambas por parte dunha porcentaxe significativa dos nosos grupos.

Resulta de especial interese que se insista na elaboración de alternativas concretas. Ao longo das entrevistas, as alternativas concíbense como elementos específicos e postos en práctica: para «construír outros mundos posibles» fai falta «crear contradicións obvias mediante prácticas alternativas» (Rete Lilliput). Porén, «alternativa» tamén se entende como algo rotundamente diferente, posto que o movemento pretende «des-velar / facer visible / denunciar as diferentes formas que emprega o sistema capitalista para lexitimarse, e activar propostas ou alternativas a este sistema» (Baladre); comporta «unha mudanza radical na sociedade e nos estilos de vida» (Tavola della Pace, Italia) e «ofrece unha alternativa ao modelo capitalista» (Les Communistes, Suíza).

Os conflitos emerxentes non só dan fe dunha volta da política ás rúas, senón que tamén poñen en dúbida a idea dunha retirada política; o que se propón, no entanto, é unha visión alternativa dela. Malia que as interaccións que se producen entre a política institucional e a política de base –entre a *política habitual* e a *política controvertida*– seguen a ter importancia, a imaxe dunha especie de repartimento de tarefas entre os partidos (especialmente os de esquerdas) e os movementos estase a tornar en cada vez máis problemática e, sobre todo, é cada vez máis cuestionada polos actores da sociedade civil que teñen unha visión diferente da política (non unha antipolítica, senón unha outra política) e que afirman a súa natureza e a súa función neste eido. A concepción da política que se deriva dos conflitos mencionados é crítica coa política institucional que xurdiu na nosa sociedade, a cal non deixa de profesionalizarse. Aínda que estes conflitos insisten na necesidade de que a economía se governe desde o ámbito político, reflicten unha crecente tensión entre unha perspectiva representativa da política e outra baseada na participación, separación que tivo a súa expresión simbólica no lema inaugural do desfile internacional realizado en Xénova: «Vosoutros, o G-8; nosoutros, 6000 millóns». De acordo coa primeira perspectiva, nunha democracia representativa moderna a política convértese nunha actividade para profesionais (os líderes do G-8 e demais políticos de profesión) que adoptan decisións lexitimados pola súa investidura electoral. A segunda perspectiva non só articula unha reclamación política, senón que ademais

TÁBOA 2. ESTRATEXIAS PRINCIPAIS DOS GRUPOS POR PAÍS (%)

Estratexias principais do grupo	País (porcentaxe de respostas afirmativas)							Total
	F	A	I	ES	SU	RU	TN	
Protesta	78,6	73,1	81,1	97,1	75,0	75,9	59,3	78,1
Concepción de alternativas concretas	85,7	61,5	64,9	62,9	89,3	79,3	88,9	75,2
Presión	42,9	57,7	51,4	37,1	57,1	69,0	70,4	54,3
Educación política / concienciación	78,6	100,0	89,2	82,9	96,4	89,7	92,6	89,5
Total (N)	13,3 (28)	12,4 (26)	17,6 (37)	16,7 (35)	13,3 (28)	13,8 (29)	12,9 (27)	100,0 (210)

N. B.: a porcentaxe global dunha columna pode ser superior ao 100% debido á posibilidade de que se ofrecesen respostas múltiples.

Fonte: Della Porta e Mosca (2006)

presenta a proposta dunha «política diferente», é dicir, dunha política da participación levada á práctica en áreas abertas aos cidadáns, entendidos como suxeitos e actores da política.

Entre os activistas, a reclamación política constitúe, antes de máis, unha reclamación de participación; en efecto, unha das principais críticas que se lles fan aos partidos consiste en que agora xa se tornaron en burocracias fundamentadas na delegación. Nos grupos de interese antes mencionados, os partidos resultan estigmatizados por seren portadores dunha idea errónea: a da política en canto algo feito por profesionais, cuxo interese radica, como moito, en explotar os movementos que se produzan, ao tempo que se nega a natureza política destes. No entanto, esas críticas diríxense, en particular, ás afirmacións dalgúns políticos de partido referidas a un «movemento prepolítico que pide que

o escoiten e que, a seguir, o transformen nun proxecto e un programa político aqueles que se dedican á política no sentido institucional da palabra» (6E, p. 143). En troques, a «política alternativa» experimentase como a participación dos cidadáns (mesmo «dos individuos») na elaboración de «reivindicacións» e «respostas»: «a cousa xa non é como antes, cando estaban, por unha banda, o movemento, coa súa espontaneidade e a facer preguntas, e, pola outra, os políticos, a daren respostas ou a o intentaren [...] neste caso as respostas veñen acompañadas das preguntas, e as preguntas veñen acompañadas das respostas» (2A, p. 42-43).

Xunto coa reclamación de participación, que certamente non é unha novidade, as organizacións e os activistas de que nos ocupamos subliñaron tamén a súa concepción deliberativa da política, orientada non só ao reconto de preferencias, senón ademais á construción de novas identidades mediante a congregación de diferentes actores nas esferas públicas e nos espazos de libre uso. Como declaraba un activista, «para min, facer política neste sentido, directamente, facer sociedade, *facer a polis*, é o aspecto máis estimulante» (5E, p. 123).

Esta visión dunha «nova política» está moi espallada entre os grupos que analizamos no proxecto DEMOS. Da análise da súa documentación básica dedúcese que a participación é unha das dimensións principais do xeito en que os movementos sociais entenden a democracia: un terzo das organizacións menciónana como valor interno. Porén, tamén aparecen outros valores que especifican (e diferencian) as diversas concepcións da democracia da participación. Ao estudar os valores democráticos xerais, é de destacar que en nada menos que a metade da nosa mostraxe se identifican referencias á pluralidade, á diferenza e á homoxeneidade como importantes factores democráticos, cuxo valor está moi próximo ao da referencia que se fai á participación nun sentido máis tradicional. De maneira significativa, os valores representativos menciónaos só o 6% das nosas organizacións. Na mesma dirección, os activistas destas (de acordo coa enquisa que lles realizamos a 1055 representantes de organizacións da sociedade civil que participaron no cuarto Foro Social Europeo, realizado en Atenas) promoven unha imaxe normativa da democracia que fai fincapé na participación, por riba da delegación (o 75% deles), mais tamén na busca de consensos mediante o debate (ou as conversas), fronte a unha concepción da democracia entendida como un mero «reconto de preferencias» (para arredor da metade deles) (Della Porta 2009; véxase tamén Della Porta 2007).

Esta concepción da «política feita desde abaixo» non implica, porén, unha renuncia ás relacións coa política institucional; pola contra, os resultados do estudo confirman que moitas organizacións a prol dos movementos sociais están abertas ás interaccións con institucións de goberno de múltiples niveis. Tal actitude, que contrasta coa interpretación que se fai destas organizacións en canto meras entidades de protesta nas rúas, ou coa percepción da natureza «antipolítica» da sociedade civil, a miúdo declárase expresamente nos escritos fundamentais das organizacións. Volvendo á análise documental do proxecto DEMOS, malia que arredor da metade dos nosos grupos non mencionaron as relacións coas institucións, cando si o fixeron mostráronse moi abertos a interactuaren con elas. Con respecto ás institucións representativas en xeral, son raras as declaracións de rexeitamento rotundo de toda colaboración (11,5%), mentres que é máis frecuente unha actitude de colaboración ou ben de control democrático (aproximadamente un terzo cada unha) (Della Porta e Mosca 2006). Os resultados das entrevistas realizadas para o mesmo proxecto son moi compatibles cos obtidos no referente á ideoloxía das organizacións. En resposta á pregunta de «como se relaciona o teu grupo con institucións públicas de diversas escalas territoriais», na nosa mostra de 210 organizacións segue a ser moi infrecuente o rexeitamento de toda colaboración: dun 4,4% no referido ás institucións locais, cifra moi baixa, a un 11,8% para a escala nacional e un 13,5% para a internacional. Os grupos que –ben por lles seren indiferentes as relacións coas institucións, ben porque as institucións as rexeitan– declararon unha ausencia de colaboración son máis numerosos, mais aínda reducidos en número: entre un quinto que colaboraban coa escala local e nacional, e un terzo coa supranacional. O resto das organizacións da mostraxe tenden a colaborar sobre todo coas institucións locais (nada menos que o 70%) e coas nacionais (67%), mais tamén con organismos gobernamentais internacionais (case a metade da nosa mostra). Neste punto paga a pena advertir que moitos grupos declaran colaborar simultaneamente con diversos niveis territoriais, o que dá fe da súa adaptación a múltiples niveis de goberno. Porén, tamén neste respecto, os nosos entrevistados adoitan definir a súa colaboración como crítica ou selectiva: manteñen unha actitude menos crítica cos gobernos locais e, en troques, aumenta a súa desaprobación das escalas nacionais e supranacionais.

Estes mesmos resultados poñen en dúbida a concepción dos movementos e dos dereitos cidadáns como entidades limitadas ao interior das fronteiras nacionais. Sen significaren a morte do Estado-nación nin a fin da democracia representativa, as transformacións experimentadas tanto polos límites dos sistemas de goberno como polos principais actores políticos afectan o funcionamento tradicional do Estado democrático. Porén, insistir exclusivamente na importancia das oportunidades que se presentan no ámbito nacional non axuda a entender uns actores que non só abordan os problemas a escala mundial, senón que tamén se organizan cada vez máis en redes transfronteirizas. Así, un número superior á metade dos entrevistados declarou que a súa organización colabora con organismos gobernamentais internacionais, pero ademais tres cuartos deles afirmaron que tomaran parte en actos de protesta transnacionais; a mesma porcentaxe, que se identificaban cun movemento global; e nada menos que o 80% mencionaban nos seus documentos fundacionais, como unha das principais estratexias da organización, a colaboración ou a conexión con organizacións transnacionais a prol dos movementos sociais. Estes datos dan fe dunha dimensión transnacional (ou mundial) cada vez maior, que as reflexións sobre a sociedade civil comezaron a abordar antes que os estudos dos movementos sociais, tradicionalmente máis arraigados na perspectiva nacional.

**TÁBOA 3. RELACIÓN COAS INSTITUCIÓNS SEGUNDO OS ENTREVISTADOS
(EN PORCENTAXE; NÚMERO DE ENQUISADOS: 200-203)**

	Institucións loais	Institucións nacionais	Institucións internacionais
Rexeitamento da colaboración	4,4	11,8	13,5
Indiferenza / ausencia de contactos / negativa das autoridades que colaboran	22,8	21,2	32,5
Colaboración crítica / selectiva	29,7	34,5	24,5
Colaboración	39,1	32,5	20,5

Fonte: Della Porta e Mosca (2006)

En conclusión, os conflitos emerxentes denotan un retorno á política na rúa, mais tamén subliñan unha concepción da política alternativa á expresada na democracia representativa, que vai topando cun número de dificultades cada vez maior ante fenómenos tan expandidos como o declive das lealdades aos partidos, a redución do Estado e a aparición de diversas formas de globalización. Na análise da sociedade civil, a «volta á política» vivida na década do 2000 puxa cara a unha redefinición dese espazo (que nunca ficou claro de todo; Kumar 1993) que existe entre o público e o privado, o social e o político. Mentres que a abundante reflexión sobre a sociedade civil dera por feita a diminución do Estado, os conflitos emerxentes apuntan a un aumento das reivindicacións a prol dun retorno da política, tanto nas nosas sociedades como no noso teorizar sobre elas. As voces que reclaman independencia do Estado non se debilitaron, mais un sector cada vez maior das organizacións da sociedade civil percibe que esa demanda vai parella á avaliación da natureza, plenamente política, das súas propias actividades. Pola súa banda, os estudos dos movementos sociais teñen que tratar os desafíos aos que se enfronta a noción dun repartimento de tarefas entre a política controvertida e a non controvertida a raíz da aparición de organizacións internacionais gobernamentais e do declive (das funcións identificadoras) dos partidos políticos nacionais.

A SOCIEDADE CIVIL COMO PRODUTO DA PROTESTA? ALGUNHAS CONCLUSIÓN

Os estudos sobre a sociedade civil, así como os dedicados aos movementos sociais, poden axudarnos a entender o papel que desempeñan os conflitos como o aquí analizado na creación dun espazo cidadán, ao cal se referiu Giovanna Procacci no seu discurso presidencial pronunciado no 8º congreso da ESA. Un factor que se adoita subliñar nas obras que tratan os movementos sociais e a sociedade civil é a importancia que reviste manter unha rica vida asociativa para que se desenvolvan os movementos sociais e unha sociedade civil autónoma.

O substantivo papel que desempeñan as redes de organizacións á hora de dispoñer de recursos vese confirmado polas recentes mobilizacións. A descrición que elaborei apunta ao relevante que é volver mobilizar redes (ou movementos)

xa existentes que contan cunha tradición histórica, a miúdo extensa, nas campañas de protesta da década dos 90 e de principios da de 2000. As mobilizacións que se veñen producindo desde o ano 2000 son o resultado dun proceso duradeiro de creación de vínculos e de intensificación da solidariedade entre diversas correntes de anteriores movementos progresistas no transcurso de campañas transnacionais. Desde esta perspectiva, a nosa historia confirma a importancia de dispoñer de recursos para a mobilización, como levan destacando desde os anos 70 os estudos dos movementos sociais e como confirmaron despois as reflexións sobre a sociedade civil.

Non obstante, os recentes conflitos tamén apuntan aos efectos que teñen as protestas en si na construción dos recursos de confianza e solidariedade que son necesarios para crear espazos de cidadanía. A reivindicación dos dereitos sociais e a esixencia da responsabilidade política necesaria para poñelos en práctica, mais tamén a demanda de que se conciban inmediatamente alternativas e organizacións a prol dos movementos sociais e da sociedade civil, non só esgotan o capital social, senón que tamén o producen. Mentres que os estudos dos movementos sociais se centran nas protestas como variable independente, analizando como se ven favorecidas polo capital social, e mentres que as obras dedicadas á sociedade civil destacan a función dos grupos «apolíticos» e «cooperativos» da sociedade civil, os novos conflitos apuntan ao papel que desempeñan as protestas en canto entidade emerxente que conduce a unha sociedade civil.

As investigacións sobre redes en movemento xa insistiran en que a superposición de membros facilita a integración dos diferentes eidos que abranguen os movementos: fai máis doado «o contacto persoal e a creación de redes informais que, pola súa vez, fomentan a participación individual e a mobilización de recursos» (Della Porta e Diani 2006: 128). De feito, a) «facilitan a circulación de información e, polo tanto, aumentan a velocidade do proceso de toma de decisións»; b) «facilitan o desenvolvemento de representacións compartidas do conflito»; c) contribúen ao «crecemento dunha confianza mutua» (ibíd., 128-129; véxase tamén Diani 1995, e Carrol e Ratner 1996). Dun xeito semellante, na percepción subxectiva dos activistas defensores dos movementos sociais, as recentes campañas de protesta contribuíron á mobilización ao alimentaren o desenvolvemento de normas inclusivas, dunha identidade transnacional e de marcos transversais, e ao aumentaren a confianza recíproca.

A creación de redes «de acción» percíbese, primeiramente, como un elemento de grande importancia para aumentar a influencia de cada unha das organizacións e dos individuos. A coordinación comeza no terreo pragmático, o de facilitar a mobilización, e a seguir contribúe á elaboración de normas inclusivas. A lóxica da rede en canto instrumento de coordinación da actividade permite a participación de diversos actores políticos; de feito, a miúdo a rede mantense principalmente grazas á importancia que se lle concede á mobilización en prol duns obxectivos concretos. Mais, á parte deste fin instrumental, as campañas de protesta constitúen espazos onde pode xurdir un entendemento mutuo (Della Porta e Mosca 2007; Della Porta 2008). Cando as accións emprendidas en redes transnacionais levan a recoñecer as semellanzas existentes entre países, faise posible a construción dunha identidade transnacional. Así, durante un proceso de cambio de escala (Tarrow 2005; Tarrow e McAdam 2005), no decorrer dunha campaña transnacional os activistas empezaron a identificarse como parte dunha entidade europea ou mesmo mundial. Ademais, os activistas tamén xulgan que este entendemento mutuo é un antídoto contra as reivindicacións centradas nunha soa temática: abofé, a superposición de membros e a participación en coalicións de organizacións considéranse condicións previas para poder difundir ideas innovadoras (sobre os movementos feministas e pacifistas, véxase Meyer e Whittier 1994).

Participar en campañas de protesta tamén contribúe ao coñecemento mutuo e, polo tanto, á confianza «na acción». Desde esta perspectiva, os activistas entrevistados no transcurso dun estudo sobre os foros sociais de Italia⁵ subliñan que aumentou o diálogo entre líderes (ou voceiros) de diversas organizacións como consecuencia de chegar a un mellor entendemento mutuo durante a realización de campañas conxuntas: «logo de varios anos de emprender accións todos xuntos, un atópase con outros no mesmo movemento, conversa, comeza a entendelos, atopa códigos de comunicación, métodos para resolver os problemas [...]

⁵ Leváronse a cabo entrevistas pormenorizadas a representantes de 20 organizacións que se amosaban activas nas cuestións da problemática laboral e do desenvolvemento e a solidariedade internacionais. As entrevistas foron realizadas por Lorenzo Mosca entre maio e novembro de 2004, nas que empregou un cuestionario estruturado e centrado na historia das asociacións, a súa estrutura organizativa e a súa metodoloxía de toma de decisións, as modalidades de acción e os eidos en que se enmarcaban con referencia aos procesos de globalización e ao movemento antiliberal de Italia. Para obter máis información, véxase Della Porta e Mosca (2006).

nas diferentes mobilizacións un coñece diversos actores organizados ou non organizados cos que antes non tiña nada que ver [...] aí un empeza a participar nun diálogo e a descubrir que se poden facer cousas xuntos» (entrev. 2, p. 14-15). Así mesmo, no que respecta aos membros de base, as campañas comúns eles percíbenas como un factor que permite o crecemento dunha familiaridade mutua que contribúe á construción de obxectivos comúns, xa que o coñecemento fai posible que se superen os prexuízos. Como apunta un entrevistado: «tamén chegamos a coñecernos entre nós e a moderar determinadas actitudes, e existe confianza e respecto ante todo tipo de representación incluído no comité» (entrev. 11, p. 6).

Estas historias de campañas de protesta constitúen un acicate para a procura dun equilibrio entre a venerable tradición sociolóxica, que recoñece o papel fundamental que desempeñan os conflitos á hora de fomentar a solidariedade, e sen dúbida conceptos como a reciprocidade, a urbanidade, o diálogo, o respecto, que exerceron unha influencia capital nas reflexións sobre a sociedade civil. Lonxe de tornaren inútiles as vellas categorías sociolóxicas, estes retos son para nós un estímulo que nos empuxa a considerar os movementos sociais e outros que están a nacer en canto actores capaces de producir recursos na acción. De feito, podemos chegar a entender mellor as nosas sociedades grazas á fertilización recíproca que chegue a existir entre diversos ámbitos de investigación; en particular, teño argumentado que os estudos dos movementos sociais fixeron a súa achega ao centrárense nos conflitos e ao analizaren a función política dos actores sociais, mentres que a reflexión sobre a sociedade civil dirixiu a súa atención cara ao equilibrio existente entre a emancipación do Estado e a do mercado, así como cara ao papel que desempeñan as normas de confianza e de reciprocidade. A fertilización recíproca pode ser máis frutífera posto que, en ambos os eidos, a recente vaga de protestas levou a que os movementos sociais e as organizacións da sociedade civil recibisen unha maior atención por parte de estudosos (a miúdo novos) das disciplinas das ciencias sociais, ademais da socioloxía e das ciencias políticas, en eidos tan variados como a antropoloxía e as relacións internacionais, e da teoría social á historia.

BIBLIOGRAFIA

- ALEXANDER, Jeffrey C.: «Introduction. Civil Society I, II, III: Constructing an empirical concept from normative controversies and historical transformations», en Jeffrey C. ALEXANDER: *Real Civil Society. Dilemma of institutionalization*. Londres, Sage, 1998, p. 1-20.
- CARROLL, William K. e R. S. RATNER: «Master Framing and Cross-Movement Networking in Contemporary Social Movements», *Sociological Quarterly*, 37 (1996), p. 601-625.
- CHANDOKI, Neera: *The Concepts of the Civil Society*. New Delhi, Oxford University Press, 2003.
- COHEN, J.: *Deliberation and Democratic Legitimacy*, en A. HAMLIN e P. PETTIT (eds.): *The Good Polity*. Oxford, Blackwell, 1989, p. 17-34.
- COHEN, Jean L. e Andrew ARATO: *Civil society and political theory*. Cambridge, MIT Press, 1992.
- CROUCH, Colin: *Post Democracy*. Londres, Polity, 2004.
- DELLA PORTA, Donatella (ed.): *The Global Justice Movement. Cross National and Transnational Perspective*. Boulder, CO, Paradigm, 2007.
- DELLA PORTA, Donatella (ed.): *Democracy in Social Movements*. Palgrave Macmillan, 2009.
- DELLA PORTA, Donatella e Herbert REITER: *Organizational Ideology and Vision of Democracy in the Global Justice Movement*, WP3 Report, Democracy in Movement and the Mobilization of Society – DEMOS, European Commission, 2006.
- DELLA PORTA, Donatella e Lorenzo MOSCA: *Searching the Net*, WP2 Report, Democracy in Movement and the Mobilization of Society – DEMOS, European Commission, 2005.
- DELLA PORTA, Donatella e Lorenzo MOSCA: «In movimento: “contamination” in action and the Italian Global Justice Movement», *Global Networks: A journal of transnational affairs*, 7, n.º 1 (2007), p. 1-28.
- DELLA PORTA, Donatella: *Eventful Protest, Global Conflicts*, prepared for presentation at the plenary session of the Conference of the Nordic Sociological Association, Aarhus, agosto de 2008.
- DELLA PORTA, Donatella e Mario DIANI: *Social Movements. An Introduction*. Oxford, Blackwell, 2006.
- DELLA PORTA, Donatella, Massimiliano ANDRETTA, Lorenzo MOSCA e Herbert REITER: *Globalization from Below*. Minneapolis, The University of Minnesota Press, 2006.
- DIANI, Mario: *Green Networks. A Structural Analysis of the Italian Environmental Movement*. Edimburgo, Edinburgh University Press, 1995.
- DRYZEK, John S.: *Deliberative Democracy and Beyond*. Nova York, Oxford University Press, 2000.
- KALDOR, Mary: *Global Civil Society. An Answer to War*. Cambridge, Polity Press, 2003.
- KEANE, John: *Global Civil Society?* Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- KITSCHOLT, Herbert: *Landscape of Political Interest Intermediation: Social Movements, Interest Groups and Parties in the Early Twenty-First Century*, en Pedro IBARRA (ed.): *Social Movements and Democracy*. Nova York, Palgrave Macmillan, 2003, p. 105-136.
- KUMAR, Krishan: «Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical Term», *The British Journal of Sociology*, vol. 44, n.º 3 (1993), p. 375-395.
- LIPSKY, Michael: *Protest and City Politics*. Chicago, Rand McNally & Co, 1965.
- MANSBRIDGE, Jane: «Using Power/Fighting Power: The Polity», en Seyla BENHABIB (ed.): *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*. Princeton, Princeton University Press, 1996, p. 46-66.
- MATHERS, Andy, *Struggling for Another Europe*. Aldershot, Ashgate, 2007.

- MEYER, David S e Nancy WHITTIER: «Social Movements Spillover», *Social Problems*, 41 (1994), p. 277-298.
- MITZAL, Barbara: *Civil Society: A signifier of plurality and sense of wholeness*, en Judith R. BLAU (ed.): *The Blackwell Companion of Sociology*. Oxford, Blackwell, 2001, p. 73-85.
- OBERSCHALL, Anthony: *Social Conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs, N. J., Prentice Hall, 1973.
- OFFE, Claus: *Microaspects of Democratic Theory: What Makes for the Deliberative Competence of Citizens?*, en A. HADENIUS (ed.): *Democracy's Victory and Crisis*. Nova York, Cambridge University Press, 1997, p. 81-104.
- ROKKAN, Stein: *Cittadini, Elezioni, Partiti*. Boloña, Il Mulino, 1982. (Edición orixinal: *Citizens, Elections, and Parties*. Oslo, Oslo University Press, 1970).
- RUCHT, Dieter: «Un movimento di movimenti? Unità e diversità fra le organizzazioni per una giustizia globale», *Rassegna italiana di sociologia*, 46 (2005), p. 275-306.
- SAVAGE, Mike: *Political Sociology*, en Judith R. BLAU (ed.), *The Blackwell Companion of Sociology*. Oxford, Blackwell, 2001.
- TARROW, Sidney e Doug MCADAM: «Scale Shift in Transnational Contention», en D. della PORTA e S. TARROW (eds.): *Transnational Protest and Global Activism*. Lanham, Rowman and Littlefield, 2005, p. 121-149.
- TARROW, Sidney: *The New Transnational Contention*. Nova York / Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- TILLY, Charles: *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA, Addison-Wesley, 1978.
- TOURAINE, Alain: *The Self-Production of Society*. Chicago, University of Chicago Press, 1977.

A REPRESENTACIÓN POLÍTICA IDEAL D@S CIDADÁ(N)S EN ESPAÑA, O REINO UNIDO, POLONIA E MACEDONIA

Monica Threlfall

Institute for the Study of European
Transformations
London Metropolitan University

INTRODUCCIÓN

No ano 2009, a Cámara dos Comúns do Reino Unido constituíu unha Outreach Office, ou Departamento de Difusión Pública, co obxecto de familiarizar os cidadáns co traballo e os procedementos levados a cabo no Parlamento, e fomentar a participación no proceso político. O seu propio Modernisation Committee, ou Comisión de Modernización, advertiu «que a desconfianza do pobo na clase política vai en aumento, e existe unha sensación de desvinculación das institucións democráticas. Arredor do 67% dos cidadáns [británicos] coidan que non saben nada ou case nada sobre Westminster [sede das principais institucións do Goberno]» (Stanley 2009). E isto ocorría nun país que posúe unha arraigada cultura política na que os membros do Parlamento dedican tempo e esforzo a traballar cos seus potenciais electores, desprazándose con regularidade á súa circunscrición, reuníndose con organizacións locais e organizando sesións de «consulta sen previa cita», abertas ao público e sen que se faga antes un cribado de asistentes. O 90% dos membros do Parlamento atenden estas consultas unha vez ao mes e o 60% cada dúas semanas (Cain, Ferejohn e Fiorina 1987: 62). Se a circunscrición está moi afastada da área londiniense, proporcionánselles incentivos económicos co fin de que dispoñan nela dunha segunda vivenda e así pasen alí máis tempo. Con todo, isto non abonda para que o público se sinta próximo ao sistema parlamentario, dificultade que indica a conveniencia de volver analizar as relacións existentes entre os cidadáns e os parlamentarios. O presidente da Cámara dos Comúns, John Bercow, declarou que a divulgación pública vai constituír a súa misión persoal e que deben revitalizarse os vínculos dos membros do Parlamento cos seus electores (2009).

Os estudos das funcións dos parlamentarios sinalan que ata agora se investigou pouco sobre as relacións que manteñen cos habitantes da súa circunscrición electoral; as análises tenden a centrarse no seu carácter de lexisladores e políticos, na

súa actuación pública, a súa eficacia lexislativa, en como perciben a súa función e os seus deberes, e ata que punto os cargos electos son quen de garantir a súa reelección grazas aos seus resultados individuais. Máis aínda, os estudos abranguen principalmente sistemas de sufraxio directo uninominal, xa sexa o estadounidense, o francés, o británico, o canadense ou o australiano. Así mesmo, malia que se lle está a prestar atención á cuestión da representación política desde outra perspectiva, o innovador achegamento das estudosas feministas (desde Sapiro 1981 a Phillips 1998 ou Lovenduski 2005, entre moitas outras), as cales se fan eco das reivindicacións do movemento das mulleres que piden unha representación feminina «sociolóxica» ou «descritiva» nas institucións electivas, as súas obras non exploran o que opinan as bases sociais desta forma de representación. Existen, xa que logo, poucos estudos do sistema de representación elaborados desde unha perspectiva «de abaixo arriba», que se centre no que os cidadáns e os residentes gustarían de recibir dos seus parlamentarios e concelleiros rexionais e locais para se sentiren representados satisfactoriamente no ámbito político. Velaquí, por ese motivo, a innovadora perspectiva que se adopta neste documento.

A cuestión de como poderían sentirse representados os cidadáns non se debate no mesmo plano en que se estudan as preferencias electorais e, en consecuencia, non abrangue o tema das intencións de voto. Ao contrario, sentirse representado consiste en explorar algo que probablemente sexa un dereito cidadán fundamental: o dereito a ser representado no sentido de manter relacións políticas cuns parlamentarios dados e experimentalos de xeito individual. Isto contrasta coa práctica, máis común e podería dicirse que instrumentalista, das democracias, nas cales as institucións estatais lles solicitan periodicamente aos cidadáns que escollan uns parlamentarios entre diversos candidatos asignados a cada circunscrición electoral co fin de promover a súa procedencia por todo un territorio, sen especificar se diso se deriva algún tipo de vínculo político, dereito ou deber.

Desde a perspectiva orientada cara ao cidadán que aquí se presenta explóranse dous vectores. O primeiro, en que medida paga a pena desenvolver as «relacións de representación» nunha democracia co obxecto de establecer un bucle de información mutua que, por unha banda, sirva para que os cidadáns sintan que gozan dun maior recoñecemento e, pola outra, lles forneza aos seus representantes datos políticos de vital importancia. O segundo vector é ata que punto unhas boas «relacións de representación» dependen da identidade do par-

lamentario, quer como persoa, quer como político; neste sentido, estúdase como visualizan os cidadáns un ideal de representación, para o cal se buscan aquí as características persoais e políticas do representante e o sistema de representación perfectos, no canto de nos preguntarmos polo partido político que prefiren os cidadáns e pola súa intención de voto. Préstaselle especial atención á cuestión de ata que punto a «afinidade» sociolóxica ou descritiva entre representantes e representados, en contraposición á competencia técnica e as características políticas, constitúe un requisito importante para estes últimos se sentiren representados. Análízase esta tensión que para o sentimento cidadán supón contar con representantes que posúen o que aquí denominaremos características da «mesma identidade» (para non reducir o concepto a trazos puramente descritivos) desde a perspectiva da diferenza de sexos, etnias e relixión.

Os achados que se presentan aquí son cualitativos e xorden do traballo de vinte grupos de debate que contaron coa participación de case 160 persoas en dez puntos do Reino Unido, España, Polonia e Macedonia. Na sección 2 repásanse as obras pertinentes ao respecto e sinálase como influíron no deseño deste estudo; na 3 explícanse os métodos adoptados, mentres que na 4 trátase unha selección significativa dos numerosos achados reflectidos nesas obras. Finalmente, a sección 5 presenta as conclusións, nas que se avoga por revisar o actual sistema de representación política formal mellorando as relacións existentes entre os cidadáns e os seus representantes¹.

O PANO DE FONDO DA INVESTIGACIÓN: OS PARLAMENTARIOS E O TRABALLO NA CIRCUNSCRICIÓN, O DISTANCIAMENTO DOS CIDADÁNS DA POLÍTICA, E A REPRESENTACIÓN SOCIOLÓXICA

Os parlamentarios: lexisladores ou representantes?

Deberían representar os representantes e lexislar os lexisladores? A resposta sería obvia se non se tratase da mesma persoa, mais, como o son, este feito indica que

¹ Este estudo forma parte dun proxecto de investigación máis amplo, *Gendered Citizenship in a Multicultural Europe-FEMCIT*, financiado pola Unión Europea dentro do VI Programa Marco.

ou ben desempeñan funcións contrapostas ou ben as equilibran doadamente². Edmund Burke defende a «Decisión do parlamentario» de actuar como lexislador e non como representante: «Un, abofé, escolle un membro do Parlamento, pero unha vez escollido este xa non é membro do concello de Bristol, senón do Parlamento» (Burke 1774). Malia Pitkin (1967: 168) afirmar que Burke «non presenta unha doutrina de representación coherente», non por iso deixa de expresar con paixón o dilema do parlamentario:

§ Xaora, cabaleiros, debería ser a felicidade e a gloria dun representante vivir na máis estrita unión, na máis íntima correspondencia e na comunicación máis carente de reservas cos seus electores. Os desexos destes deberían pesar moito nel; a súa opinión, merecer un alto respecto; as súas actividades, recibir incesante atención. É deber do representante sacrificar repouso, praceres e satisfaccións polos deles; e, por riba de todo, sempre e en todos os casos preferir ir en prol do interese deles que do propio. Mais o seu ditame imparcial, o seu xuízo maduro e a súa conciencia ilustrada non debería sacrificárvola [...]. O voso representante débevos non só a súa industria, senón tamén o seu parecer; e traizóavos, no canto de servirvos, se sacrifica este pola vosa opinión.

Burke ponse de parte do ditame axuizado e concienciado do membro do Parlamento como individuo, que debería prevalecer sobre a «opinión tomada á lixeira» do público, baseada en «prexuízos locais»; representar o parecer dos electores non é prioritario. Nunha democracia representativa, non nunha directa, «o Parlamento non é un congreso de embaixadores que teñan intereses diferentes e hostís, intereses que cada un deles haxa de defender, en canto representante e intercesor, contra outros representantes e intercesores».

No canto diso, Burke entende que os parlamentarios traballan polo «ben xeral», afirmación que apoia Manin (1997: 163), porque se acepta desde o século XVIII que representan «a nación no seu conxunto, e non a súa particular circunscrición». Esta idea do ben común ten sido posta en dúbida en repetidas

² Neste traballo emprégase o termo «representante» para denominar aquela persoa que os cidadáns entenden que foi elixida pola súa circunscrición; «lexislador», unicamente cando se fai referencia á actividade parlamentaria; «parlamentario», para calquera das dúas funcións; e «membro do Parlamento», no caso do Reino Unido.

ocasións por como oculta contradicións de clase e de sexo en vez de conciliar unhas con outras, como afirma facer. Aínda que desde as perspectivas pluralistas liberais se tende a rexeitar estes conceptos monolíticos para favorecer unha competencia política democrática que se artelle arredor de obxectivos pluraís, estes debates deixaron un importante legado, pois, se os parlamentarios non son máis que lexisladores independentes, os cidadáns vense privados do que aquí denominaremos «relación de representación». O movemento laborista coidou necesario crear partidos laboristas que representasen os intereses dos traballadores e o movemento das mulleres loita por estar representado por mulleres; ambos, así, pensan que o que importa é a identidade do representante. Aos traballadores non lles satisfacía que os representasen os patróns, nin ás mulleres que as representasen homes, convencidos como estaban de que a fenda entre os intereses e os puntos de vista duns e doutros era tan grande que patróns e homes non podían actuar, respectivamente, no nome de traballadores e mulleres. En datas máis recentes tense debatido moito sobre a necesidade de contar con parlamentarios procedentes de minorías étnicas, e organizacións como Operation Black Vote («Operación Voto Negro») seguen a facer campaña a prol do principio de que o semellante represente o semellante. Neste escenario, durante o traballo de investigación realizado para elaborar este artigo, prestóuselle considerable atención á cuestión de quen debe ser representado por quen, coa mirada posta nas preferencias e a identidade dos cidadáns en canto suxeitos dun sexo, unha etnia ou unha raza³.

Practicamente todos os estudos que abordan as relacións entre electores e os seus representantes toman como base países onde rexen sistemas de sufraxio directo uninominal, o que abrangue os estados anglosaxóns e Francia. Bogdanor (1985) afirma que apenas se realizara estudo empírico ningún sobre esta materia antes de el editar o seu volume comparativo, no cal presentaba as hipóteses de que a) a función que desempeña o sistema electoral determina de xeito decisivo o tipo de vínculo que se establece entre parlamentarios e electores; e b) que os sistemas de sufraxio directo uninominal contribúen á creación de lazos máis estreitos, xa que as circunscricións plurinominais resultarían demasiado amplas.

³ Tamén se analizou a representación en función da situación legal (cidadáns do Estado, residentes doutros Estados e votantes da UE), mais neste artigo non se dá conta dos correspondentes achados.

Porén, non se demostrou a validez destas suposicións; os achados de Bogdanor subliñaron a omnipresencia dos partidos nas democracias de partidos que teñen un Parlamento de partidos, o cal significa que todos os parlamentarios do século XX se dedicaron a atender unha clientela de ámbito estatal carente de criterios xeográficos e apiñada arredor de determinados grupos de interese, como o de clase. Bogdanor chegou á conclusión de que o papel que desempeña a circunscrición dun representante só ten cabida nos intersticios do traballo do partido; por este motivo, o sistema de Westminster non é superior por natureza ao sistema de representación proporcional debido á maior proximidade do electorado.

No tocante a Alemaña, Burkett (1985) achou que non se estudara a cuestión do servizo prestado polos parlamentarios á súa circunscrición, malia a existencia de 248 escanos asignados a tales distritos no Bundestag. Os parlamentarios non contan con moitos incentivos para «se ocuparen a conciencia dos problemas dos electores» simplemente porque os problemas locais quedan para o ministerio e a asemblea dos estados federados (Landestag), sendo os deputados incapaces de facer moito para os solucionar. Aínda que o representante dunha circunscrición tentase, efectivamente, cultivar un apoio persoal nese distrito, as poucas probas de que se dispuña indicaban que non daría aguantado unha mudanza política no país ou na rexión (Burkett 1985: 121, 124) e, ademais, existían canles legais oficiais, a escala estatal, para emitir queixas formais, que invalidaban calquera cousa que puidese facer un parlamentario. Mesmo á hora de escoller en deputados uninominais, os electorados alemáns teñen que facelo atendendo ao criterio do partido político, e eses deputados gozan, así, de liberdade para se centraren en legislar sen sufriren o dilema das «dúas caras» dos seus homólogos do Reino Unido ou de Francia. No caso dos Países Baixos (Gladdish 1985), o país enteiro é unha única circunscrición electoral; os cidadáns non manteñen cos parlamentarios relación ningunha baseada no parámetro da localidade e «os candidatos non teñen a obriga de residir no distrito nin de teren vínculo ningún con el» (Beun e Irwin 1997). Con todo, nos Países Baixos e en Alemaña a cidadanía está moito máis interesada na política que no Reino Unido e falan máis dela cos amigos (*European Values Survey* 2005: 11, Táboa 1E; 13, Táboa 2).

Estes casos amosan que o vínculo coa circunscrición, cando existe, é un artefacto previsto polas disposicións constitucionais e que, no referente ao Reino Unido, aumenta a probabilidade de que o apoio que se lles presta a uns cidadáns

concretos veña do departamento da autoridade local pertinente, dun concelleiro ou do valedor do pobo. Está en dúbida, pois, se o servizo prestado polos membros do Parlamento británico ás súas respectivas circunscricións realmente é o que prevalece; algunhas fontes indicaban no ano 2007 que os deputados tenderan a descoidar os seus deberes no ámbito local noutros tempos (House of Commons [Cámara dos Comúns] 2007), mais Bogdanor achou que, canto á década de 1980, a prestación de servizos ao distrito non tiña gran relevancia. É posible que nos vínculos dos parlamentarios cos seus electores haxa, ata certo punto, algo de mito. Outros afirman que ese servizo se reforzou co tempo como consecuencia do «aumento da demanda popular» (House of Commons [Cámara dos Comúns] 2007: 6, Norton 1990: 199, Norton e Wood 1993, e Dogan 2007: 454); e é interesante comprobar que tal afirmación coincide cunha época en que a afluencia de votantes se estancou e posteriormente diminuíu tanto no Reino Unido como noutras democracias capitalistas avanzadas (Norris 2003). Semella, pois, que, sexan cales sexan os efectos do servizo prestado á circunscrición, non resulta evidente que contribuíse a que os votantes se implicasen máis en apoiar os seus representantes. Neste contexto, se se adopta unha nova perspectiva que asuma un enfoque diferente baseado nas preferencias dos cidadáns, probablemente se bote máis luz sobre este problema.

Searing (1994) entrevistou centos de membros do Parlamento británico durante un período prolongado e achou que as súas actividades e prioridades poderían clasificarse en oito tipo de roles, malia que só un deles comportaba o mantemento de relacións cos electores. Así, o rol de «membro representante da circunscrición» desempeñábano unicamente aqueles deputados que non tiñan cargo específico ningún, non os líderes parlamentarios⁴; máis de tres cuartos dos distritos estaban representados por membros parlamentarios que non lles daban prioridade ás necesidades dos habitantes da súa circunscrición, senón que preferían dedicarse a defender determinadas políticas, ou buscaban acadar unha maior categoría e albergaban aspiracións ministeriais (1994: 33). Searing tamén amosou que o «traballo dedicado á circunscrición» consiste basicamente en

⁴ Dos 329 parlamentarios sen función específica que foron entrevistados e que, segundo o autor puido determinar, desempeñaban un rol típico, só 81 –pouco menos dun cuarto– acabaron clasificados como membros do Parlamento «pola circunscrición» (Searing 1994: 144).

compensar agravios, o cal recorda á antiga petición de favores e a reparación de danos, se ben Searing opina que mesmo uns agravios triviais poden indicar a existencia de áreas en que se aplican políticas erradas (1994: 122). Deste modo, a súa investigación bota por terra, en boa medida, a idea de que o sistema británico se caracteriza pola intensidade do servizo prestado polos membros do Parlamento á súa circunscrición, e sinala que cando isto si ocorre é para se ocuparen de agravios particulares, que non son abertamente políticos. En efecto, a meirande parte dos membros parlamentarios non cría na posibilidade de lles daren voz ás opinións políticas dos seus electores, porque, como dicía un deles, con ecos que lembran a Burke: «Está a cuestión de exercer o meu criterio» (1994: 154-5). Os membros do Parlamento recoñecían a falta de comunicación política de calidade, mais coidaban que os electores non querían oír falar de medidas, senón que preferían ter alguén que «berrase por eles» cando fallaba algo (Searing 1994: 155); en troques, «a maioría de estranxeiros tenden a establecer unha asociación entre representación e, principalmente, opinións políticas» (1994: 159). Sábese moi pouco sobre que tipo de contacto desexarían os cidadáns doutros países, o cal non contribúe senón a facer máis necesarios uns estudos que aborden a natureza das demandas que o pobo lles realiza aos seus representantes.

As «servidumes locais» e a despolitización de Francia, Gran Bretaña e os Estados Unidos

Dogan (2007) analizou as prácticas francesas, británicas e estadounidenses de servizo á circunscrición, denominadas «servidumes locais», e pinta un panorama cheo de vitalidade, con abafados representantes franceses que cargan con numerosos informes ao tempo que, incansables, fan rolda polos ministerios co fin de lles daren resposta ás demandas do electorado do seu distrito, para logo destacaren a devoción que senten pola súa localidade (ao optaren á reelección); mais Dogan coida que esta imaxe non lle fai xustiza ao labor dos parlamentarios como lexisladores estatais. Os moitos exemplos que fornece subliñan o carácter repetitivo, ao longo de décadas e por dúcias de lugares, dos intercambios que se establecen entre os electores e o seu parlamentario: as queixas e as peticións ocupan un lugar destacado, mentres que as cuestións referentes á adopción de medi-

das practicamente brillan pola súa ausencia. A investigación realizada para preparar este artigo tivo como fin elucidar se os vínculos entre circunscricións e parlamentarios deben ser de tipo «cliente-proveedor», no canto de estaren orientados á elaboración de políticas, e puxo en dúbida unha crenza subxacente nos sistemas de sufraxio directo uninominal pola que se afirma que se un parlamentario é o único representante do seu distrito dedicarase a traballar para este, mentres que se ten cinco compañeiros deixara a marxe.

Bianco (1994: 50), pola súa banda, estudou as interaccións, máis centradas na adopción de medidas, que se dan entre lexisladores e electores, mais indica que os lexisladores estadounidenses, cada un dos cales representa aproximadamente medio millón de persoas espalladas por unha zona moi ampla, vían con escepticismo esa idea de lles dar explicacións aos seus electores e tentar convencelos, pois crían que estes serían remisos a aceptar as aclaracións que o representante puidese ofrecer sobre medidas adoptadas en Washington. En cambio, a cuestión de dar explicacións non carecía de sentido alí onde concordaba coa intención dos lexisladores de seren accesibles; así, se un representante emitía un voto polémico, sería útil ter acumulado algún capital político entre o seu electorado, que daquela aceptaría que lle desen unha resposta racional e razoable mesmo se non estaba de acordo con ela (Bianco 1994: 53). Noutras palabras, coñecer os lexisladores e ter contacto con eles aumentaba a confianza e contribuíu a que se aceptasen mellor as súas decisións políticas.

Os estudos realizados sobre o «voto persoal», consistente en que os votantes escollan un candidato por motivos persoais, por riba da popularidade do partido, céntranse na probabilidade de reelección do candidato en exercicio. No Reino Unido tense comprobado que o fenómeno do «voto persoal» xa existía na década de 1970, mais daquela non adquirira grandes dimensións; só nuns poucos casos conducira a importantes desviacións nas viraxes políticas (Steed 1975: 342-5). Noutras palabras, se un partido deixaba de ser popular, dificilmente un representante individual ía poder atallar a perda de votos. No caso do Canadá, tamén Irvine (1982) achou que, malia os representantes afirmaren case unanimemente (90%) que era moi importante traballar para o distrito, o tempo que investían nesta tarefa variaba moito e, de todos os xeitos, non gardaba relación ningunha co éxito dos representantes: «é asombrosa a desconexión que existe entre a marxinalidade electoral e o servizo á circunscrición» (Irvine 1982:

759). Tampouco os congresistas estadounidenses parecían ser máis coñecidos nin mellor valorados polo traballo que realizaban para a súa circunscrición (Irvine, p. 760) e, por outra banda, falando de que é o que inflúe máis no cambio de opinión dos votantes —o candidato ou o partido—, no Canadá a importancia do candidato non deixaba de diminuír co tempo (Irvine, p. 761). En troques, era o partido ou o seu líder o principal responsable da reelección dun candidato (Irvine, p. 771), cuxos propios esforzos daban a impresión de ser «relativamente inútiles» (p. 772). Cain, Ferejohn e Florina (1983, 1987) volveron abrir este debate cos seus achados, que indicaban que os membros do Parlamento británico, como individuos, podían influír na súa reelección; mais Norton (1990), que pretendía demostrar sistematicamente o efecto do voto persoal, non atopou máis que un número reducido de probas que avalasen esa idea e, de xeito moi destacado, afirmou que en realidade resultaba sumamente complicado facer cálculos precisos.

Estudando o caso australiano, Studlar e McAllister (1996: 69) manteñen que practicamente non se ten analizado a función desempeñada polos representantes electos e o seu vínculo coa circunscrición, e tampouco acharon que o voto persoal causase efectos ningún; pola contra, se un lexislador se encargaba dos agravios dos electores reducíase o seu número de votantes, máis que nada porque esta tarefa desprazaba outras actividades centradas no partido que resultaban máis vantaxosas en sentido electoral. Estes autores tamén poñen en dúbida o concepto de «rol» que un representante pode elixir, xa que existen outros factores, como a xerarquía do partido, que poden pesar no comportamento dun parlamentario, sobre todo en sistemas políticos en que o partido inflúe de xeito fundamental na tarefa lexisladora (Studlar e McAllister 1996: 71). Non obstante, os autores sinalan que outros como Taylor (1992) opinan que, mesmo en sistemas dominados polos partidos, os lexisladores aínda teñen que se enfrontar a escollos políticas referentes ao rol que han desempeñar⁵. Por exemplo, o de «delegado», polo cal os cidadáns gozan de certo poder para lles conferiren aos seus representantes o mandato de tomaren determinadas decisións lexislativas, foi obxecto de análise por parte de Mitchell (2000), quen

⁵ Estes roles redúcense a «delegado», «fiduciarios» e «partido» (este último refírese á persoa do partido, persoa con voz nel ou persoa con ambicións nel), mais no noso traballo defínense catro tipos de interacción.

adoptou a perspectiva de «superior-mandatario». Así, os electores son «superiores» aos que, en comparación cos seus representantes (mandatarios), lles falta información, por mor do cal experimentan dificultades para lles pediren contas a estes. Na lista do partido, un parlamentario insatisfactorio pode volver figurar como candidato para as próximas eleccións, logo de manter intactas as súas credenciais ante o partido, porque é este, e non os votantes, o que supervisa os seus parlamentarios. Nos sistemas políticos centrados nos partidos, propios de democracias representativas, os parlamentarios teñen poucos incentivos para procuraren o voto persoal (Mitchell 2000: 348), posto que o éxito provén de que o partido lles ofrezca aos votantes a súa «identidade de marca» e, deste modo, ten «menor transcendencia» que non exista un vínculo directo entre tales votantes e os seus representantes. Evidentemente, esta perspectiva presenta un reto para calquera defensa que se poida facer das relacións dos parlamentarios coa súa circunscrición, reto que asumimos aquí entendendo os deputados non como instrumentos para a reelección nin o partidismo, senón como un fin en si mesmo: o de crear entre os cidadáns unha sensación de representación ou inclusión.

A opinión e as sensacións dos electores sobre a súa representación

Aínda que Pitkin se apresurou a dicir (1967: 1) que a súa obra non versaba sobre as expectativas dos votantes con respecto aos seus representantes, xa avanzaba que pode existir unha sensación psicolóxica de estar representado (1967: 10), tanto se é verificable obxectivamente coma se é ilusoria. Corenta anos despois, Rohrschneider (2005: 851) aseverou que «se sabe moi pouco sobre a idea que ten o gran público, en democracias avanzadas, sobre o proceso representativo». A investigación realizada para este artigo contén un estudo desas ideas e opinións, partindo da premisa de que poden expresar certo grao de satisfacción (mesmo se é ilusoria, para empregar as palabras de Pitkin) e unha sensación de vínculo co sistema político. Con todo, o argumento de Rohrschneider era que, contrariamente á noción, máis plausible, de que son os propios parlamentos os que constitúen a fonte desa sensación de un estar ben representado, a verdadeira fonte atópase nas «institucións de arbitraje» —a burocracia e o poder xudicial—, mais só se se tivo algún «contacto sobre asuntos persoais» con estas institucións

(Rohrschneider 2005: 853), contacto que lles dará aos cidadáns unha experiencia coa que poderán avaliar o sistema. O autor conclúe que «unha burocracia e un poder xudicial imparciais aumentan a confianza cidadá na capacidade de representación do Parlamento e o Goberno» (p. 865).

No entanto, Rohrschneider non analiza os parlamentos nin os lexisladores. É posible argumentar que os efectos positivos das instancias burocráticas poderían reflectir a situación de países onde os parlamentarios están distantes e rara vez visitan a súa circunscrición; en consecuencia, se mudasen de comportamento, talvez os achados de Rohrschneider serían outros. Existe tamén o problema de que as «burocracias» ben poderían comprender os departamentos e organismos da Administración local e, daquela, asociarse co concello e cos concelleiros electos en xeral. O autor combina o sistema político local coa Administración, de maneira que a distinción fundamental entre os dous queda anulada no ámbito local; e velaquí unha importante falla, porque o público ten aínda máis tendencia a mesturalos a ambos. Ante isto xorde a pregunta de se os concelleiros locais (representantes electos, non administradores) poden imbuír nos habitantes esa sensación de estaren ben representados, especialmente alí onde o Goberno local ofrece servizos e prestacións nos ámbitos do ensino e do benestar, ou onde os concelleiros (e mesmo os membros do Parlamento) actúan como intermediarios entre os electores, como se espera deles no Reino Unido e en Francia. Máis aínda, Rohrschneider non afirma que a burocracia e a xudicatura sexan para a cidadanía a única fonte de satisfacción e de sensación de representación (p. 871), pero si advirte de que uns contactos satisfactorios do individuo coa burocracia administrativa teñen maior significación que a actuación desta, cuantificada obxectivamente, e o autor acepta tal satisfacción sen dubidalo. Na mesma liña, este artigo estuda o modo de avaliar subxectivamente o grao de satisfacción, dados os escasos coñecementos que se teñen sobre o que queren os cidadáns para se sentiren representados na política.

O desapego: o declive da confianza e a fe nos políticos

Entender os vínculos que se establecen entre o público e os seus representantes pode formar parte do proceso de busca dun antídoto para esa «doenza» que é a desconfianza. Sen entrar nas ideas de Dalton sobre a confianza, o que procede

aquí é sinalar que este autor reconece a existencia de «sentimentos afectivos» (2004: 8) nas reaccións cidadás, citando a Hardin (1998, 2002), quen mantén que a confianza nos políticos só pode xurdir cando os habitantes os coñecen e saben que relación gardan os intereses deses representantes cos dos seus electores. Na investigación realizada para este artigo tomouse esta concepción de Dalton, mais afastándonos das obras escritas sobre o tema no tocante ao que se ten denominado «política da decepción» (Carey 1995), na medida en que non se avalía aquí ata que punto predominan a desafección e a desconfianza, senón que se exploran as fontes de afecto.

Significativamente, outros estudos critican as teses da decepción e o desapego sinalando o pulo tomado por novas formas de participación, como os grupos de presión, as ONG e a Internet, e suxerindo que o antigo activismo de partido foi substituído por outros modos de acción. O propio Carey xa tiña as súas dúbidas sobre a tese do desapego na súa obra complementaria *Beyond the Politics of Disappointment* (*Para alén da política da decepción*, 2000), que trata as pasadas eleccións estadounidenses de 1995 e 1999. Norris (2003) e Cain, Dalton e Scarrow (ed. 2003) acharon que aumentaban as oportunidades de participación política, mentres que Barnes, Newman e Sullivan (2007) centráronse no incremento da participación nos procesos de goberno e na vida pública. Con todo, estas investigacións destacan o compromiso e o activismo desde a perspectiva do que necesitan os partidos, os políticos e o Goberno para que os procesos democráticos se desenvolvan nun clima político máis satisfactorio para os líderes. Pódese dicir que este punto de vista fai recaer nos cidadáns a responsabilidade de mudaren, o que libra os parlamentarios da tarefa de cambiar de modo de actuación. O estudos referentes ao renacer da participación tenden a pasar por alto a posibilidade de revivir a representación formal, para se centraren unicamente en como conseguir un maior número de votantes, e ocúpanse pouco da relación entre votante e representante.

Por este motivo, na nosa investigación examínase o que poderían facer os parlamentarios para axudaren a que os cidadáns se sentisen máis e mellor representados, o cal tamén podería contribuír a xerar confianza. Estúdanse os mecanismos de representación existentes, sen imaxinar outros, preguntándonos no canto diso como eses mecanismos poderían funcionar mellor desde o punto de vista dos cidadáns. As democracias manteñen uns sistemas representativos den-

sos, de múltiples capas e aos cales lles hai que dedicar moito tempo; uns sistemas que, no sentido normativo, deberían poder xerar unha sensación de representación, con independencia de se os cidadáns participan neles ou deciden votar máis a miúdo. O noso estudo vén a encher un baleiro crítico que afecta ás obras existentes sobre a materia, pois explora as fontes de satisfacción dos cidadáns e os habitantes coa política desde unha perspectiva «de abaixo arriba».

Representación sociolóxica: homes da clase traballadora, mulleres e minorías étnicas

Ningunha nova análise da representación podería deixar de abordar os problemas que mencionan os numerosos traballos realizados sobre o tema con respecto á representación «de grupo», «descritiva» ou «sociolóxica» das mulleres, xurdida a raíz da reivindicación feminista de que se garantise unha maior presenza destas nos cargos públicos mediante un equilibrio de sexos que consistise nun mínimo dun 40% e un máximo dun 60% de representantes mulleres ou homes. Dado que a política do equilibrio entre sexos, tamén denominada «democracia da paridade», xa se está a adoptar en todo o mundo con notables resultados (Dahlerup 2006, Krook 2009, escrutinio da Unión Interparlamentaria actualizado anualmente), resulta innecesario volver aquí sobre argumentos xa ben recoñecidos sobre a representación descritiva da muller. Non está de máis lembrar a cegueira que había antes con respecto ao sexo, como amosa o franco desexo de Bentham de «elear ao máximo a felicidade da poboación no seu conxunto», para o cal «o home [sic] debe ter dereito de voto [...] porque só así se poderán reflectir no poder lexislativo os intereses persoais de todo o pobo [sic]» (citado en Birch 1971: 54). O sufraxio universal masculino permitiu a aparición da primeira política de identidade da clase obreira, durante a cal se creou o Labour Representation Committee (Comité de Representación Laborista) co obxecto de apoiar os seus propios candidatos ao Parlamento: un movemento, pois, de representación sociolóxica. Resulta interesante comprobar que a última aposta feminista pola representación das mulleres aínda topa con obstáculos derivados da idea de garantir a «calidade» do representante, malia que foron poucos os que se opuxeron algunha vez a que os representantes da clase traballadora carecesen de índices de «calidade» tales como unha vasta formación ou un total

dominio do inglés purista. Mais non son os argumentos que defenden a representación sociolóxica o obxecto deste estudo, senón como prefiren os cidadáns-votantes ser representados no tocante aos sexos e ao requisito do equilibrio entre os dous, co propósito de analizar como entende o público esta noción.

As peticións de representación descritiva ou sociolóxica levan á cuestión da representación étnica. Neste sentido, Williams (2000: 24-5) defende a transcendencia do problema de identificar os grupos politicamente relevantes que deben ser representados, así como a do interrogante de se os representantes teñen algunha obriga coas minorías da súa circunscrición. A cuestión de quen é obxecto de representación constitúe un problema político porque non se pode tratar, simplemente, de residentes particulares; para Williams (2000: 25-26), estes só poden ser representados na medida en que teñan intereses identificables, que han ser intereses do grupo ou comunidades de intereses, expresados por grupos de presión, sindicatos, colectivos (étnicos) subestatais caracterizados por unha lingua ou unha relixión minoritarias, e mesmo conglomerados ideolóxicos leais a un determinado partido. Nestes casos, o autor menciona as vantaxes de que «o semellante represente o semellante». Shepherd, Garvey e Cavanagh (2001) consideran que acadar un tipo específico de representación sociolóxica pode eclipsar outro: por exemplo, das primeiras eleccións ao Parlamento escocés —que, segundo se afirma, marcaron o comezo dunha «nova política»— saíu unha Asemblea que incluía a cifra histórica de 48 parlamentarias (37,5%); de 81 parlamentarios homes, ningún procedía dunha minoría étnica⁶, e só dous eran de extracción «obreira» ou «industrial». Porén, unha maioría de 46 deses 81 homes estaba afiliada a algún sindicato (Shepherd, Garvey e Cavanagh 2001: 94). É posible que a clase traballadora xa non teña representación sociolóxica en Escocia, mais si pode afirmar estar representada politicamente por «traballadores intelectuais» cuxa conexión coa vida da clase obreira é suficiente para que esta os acepte como defensores.

Tamén se pode dicir que a representación da paridade de sexos non abonda, aínda que, ao ser o reflexo dun 50% longo da poboación, promove substancial-

⁶ Sete candidatos quedaron demasiado abaixo na súa lista ou tiñan asignados escanos imposibles de conseguir (Shepherd, Garvey e Cavanagh 2001: 92).

mente a idea da representación sociolóxica no seo do Estado. Porén, dado que as mulleres non constitúen unha categoría unificada, abrangendo como abranguen diferentes identidades de clase, raza⁷ e relixión; e dado tamén que as minorías étnicas nacionais tamén esixen⁸ estar reflectidas nos parlamentos estatais, a cuestión da representación étnica é outra das que se deben estudar desde a perspectiva subxectiva dos cidadáns de minorías étnicas. O problema agrávase alí onde a representación a exerce un único parlamentario, e as pluralidades (ou, peor aínda, as maiorías) estables conducen a que o poder o ocupen, durante moito tempo, homes, o cal, por definición, imposibilita a representación descritiva de diversos grupos de poboación. Ante isto xorde a pregunta de se as listas plurinominais poden, por si soas, posibilitar algún tipo de representación de grupo. Tendo presentes estas consideracións, incluíuse o número de representantes entre os temas tratados polos grupos de debate deste estudo, os cales escoitaron por separado a voz de mulleres e homes, minorías raciais e étnicas, relixiosas, sexuais, culturais e emigrantes co fin de seren quen de reflectir as diferenzas e expresaren as diversas necesidades que teñen estes grupos para se sentiren representados na política. Entre os defensores da representación descritiva das minorías que están interesados nas relacións que se establecen coa circunscrición cóntanse Fenno (1978), Mansbridge (1999) e Banducci, Donovan e Karp (2004), mentres que moitos outros se centran principalmente na actuación dos lexisladores.

Con independencia de que determinados elementos de tres tipos diferenciados de obras configurasen así os parámetros deste estudo, non se puideron abranguer todos os temas tratados nas diversas análises da representación, e a mostra máis evidente do que se deixou á marxe é o tradicional interese no estudo das clases en favor da inclusión dunha diversidade de voces considerable. Con todo, mesmo así non se puideron mencionar outras categorías de diferenzas que manifestan unha política de identidade, que son, sobre todo, as persoas con discapacidade e aquelas para as que a súa orientación sexual constitúe unha identidade política.

⁷ Nocións que, para o caso do Reino Unido, foron tratadas por primeira vez a principios da década de 1980 por Kum-Kum Bhavnani e Gail Lewis, entre outros, e posteriormente por Patricia Collins (1990).

⁸ Véxase, por exemplo, a Operation Black Vote no Reino Unido.

O ESTUDO: METODOLOXÍA CONCRETA

Este estudo é cualitativo e indutivo, non dedutivo, e non ten como obxecto demostrar ningunha hipótese. Partiuse dunhas premisas claras, que foron: a) a viabilidade de dispor dun grupo de debate⁹ que tratase o tema da representación política tras un proceso de selección de perfís axeitados para integrar o grupo, mais sen facer cribado ningún en función das capacidades de expresión oral nin dos coñecementos políticos; noutras palabras, tratouse de contar con persoas de diversos niveis educativos e categorías sociais que fosen quen de falar con facilidade e fluidez suficientes para manter un debate polo miúdo; b) que, en comparación con este, nos anteriores estudos cuantitativos non se investigase abondo sobre as impresións e as opinións da xente; e c) que se achou preferible o método do grupo de debate ao da entrevista individual pormenorizada porque os profesionais dos estudos sociais consideran que o tema da política é pouco coñecido, o cal daba pé á probabilidade de que, ao seren entrevistados sós, os participantes se sentisen intimidados e non se lles ocorrese moito que dicir. Polo contrario, un grupo de debate de oito persoas daríalles seguridade e suficiente capacidade de interacción como para que se estimulasen uns a outros e tamén mediante as preguntas do moderador, sen estaren obrigados a respondelas todas¹⁰.

Exercicios e temas tratados polos grupos de debate

Malia o dito anteriormente, complementouse o debate oral típico con a) un exercicio individual, tipo test, de recapitulación dos temas tratados; b) unha folla de

⁹ Para os grupos de debate seleccionáronse participantes de perfís similares mais lixeiramente diferentes, os cales, xunto cunha serie de grupos focais compostos por participantes de diversas categorías, compuxeron o escenario propicio para expresar unha ampla variedade de experiencias e preferencias. Estas non son representativas en termos cuantitativos; pode suceder que manifesten opinións do groso da poboación ou dunha minoría substantiva, mais isto non se sabería ata que non se realizase un estudo cunha mostra representativa. Aínda que poidan expresar unha serie de opinións e preferencias, cada unha das cales atopan eco en pequenas cantidades de cidadáns, en conxunto reflicten algo semellante a unha «maioría de minorías»; ou ben pode ocorrer que unhas opinións particulares non sexan en absoluto representativas das da poboación en xeral.

¹⁰ Elixíuse un estilo de moderación que fomentase a intervención, puxese puntos clave sobre a mesa e dese lugar a ideas creativas que desembocasen en deliberacións, axustadas en todo momento á guía de temas. Os vinte grupos trataron todo o abano de materias estipuladas dun xeito comparable e durante dúas horas cada un.

comentarios libres individuais; e c) un memorando consistente nunha lista de nomes de parlamentarios da localidade dos participantes que lles axudase a identificar aqueles que xa coñecían. Os debates abarcaron tres temas principais: primeiro, a cantidade e o tipo de interacción e contactos desexables que os participantes preferirían manter cos representantes; segundo, as culturas de representación política (resumidas así: 1. Mandato: informar/instar un representante para que actúe como delegado; 2. Interacción: intercambiar opinións cun representante que «escoita» mais que, en calquera caso, ten dereito a decidir como vai votar no Parlamento; 3. Confiar en que o representante decida sen eles e faga o seu traballo; e 4. Usar un parlamentario como recurso e axuda para resolver os problemas); e terceiro, a preferencia por estar representado por alguén «coma min ou distinto de min», ou «próximo a min» ou «afastado de min». Examinouse a cuestión da «semellanza» no sentido de similitude de extracción, filiación política (prioridades ou valores asociados cun partido), sexo, etnia, relixión, nacionalidade e condición migratoria. O «afastamento» expresouse como un nivel educativo superior, un maior coñecemento dos problemas mundiais ou estatais, e máis experiencia e formación que o participante. No tocante á diferenza de sexo fixéronse preguntas sobre cotas e sobre a aceptabilidade ou non dun desequilibrio dos sexos no Parlamento. Canto á raza e á etnia incluíuse a posibilidade de os partidos ou a lexislación estableceren cotas reservadas ás minorías étnicas, así como a necesidade de ter garantida algunha representación no Parlamento.

Respecto ao exercicio de recapitulación tipo test, cada participante definiu as súas preferencias escollendo oito das trinta opcións que se lles ofreceron, as cales abranguían oito tipos de características persoais e políticas dos representantes e do sistema de representación. Despois, cada participante clasificou as opcións seleccionadas en orden descendente de importancia, de 8 a 1, de xeito que os investigadores puidesen totalizar as preferencias dos membros do grupo e traducilas a un resultado numérico, malia a natureza cualitativa dos debates anteriores. Cada un dos grupos sociolóxicos pode ser obxecto de comparacións entre países ou combinarse con outros grupos do mesmo país¹¹.

¹¹ Déuselles tempo aos participantes para que escribisen (á man e con estilo libre) cal era o «elemento» individual máis importante (ofrecéronse as seguintes suxestións: características do representante, trazos do sistema electoral, acontecementos, novas medidas, reforma das medidas, cambio no país, etc.) que lles axudaría a se sentiren máis representados politicamente, pero na análise efectuada neste artigo non se recorre a ese material.

Participantes e lugares

Os grupos de debate estruturáronse por sexo, etnia e relixión, o cal deu cinco grupos por país establecidos en dez lugares: 1) cidadás da maioría étnica branca residentes en Madrid, Londres, Varsovia e Skopje; 2) cidadáns homes da maioría étnica branca residentes en Glasgow, Bilbo, Gdansk e Skopje; 3) cidadás e non cidadás musulmáns residentes en Leicester, Barcelona, Bialystok e Skopje; 4) cidadáns e non cidadáns homes e mulleres de minoría étnica e residentes en Londres, Madrid, Varsovia e Skopje; 5) outros cidadáns da UE con dereito de voto limitado e residentes en Londres, Barcelona, Varsovia e Skopje. Os países escolléronse de tal modo que abarcasen Europa occidental, oriental, central e meridional, así como un país non pertencente á UE (Macedonia); incluíronse dous onde existen cotas para a representación dos sexos (España e Macedonia) e dous en que non (o Reino Unido e Polonia), todos eles con diversos partidos ou sistemas de partidos fundamentados nos criterios de clase, etnia ou valores; e sistemas electorais D'Hondt uninominais ou plurinominais.

RESULTADOS PRELIMINARES

O formato do debate en grupo resultou ser moi produtivo para estas persoas analizaren que idea tiñan sobre a súa representación política e imaxinaren como sería o representante ideal que os faría sentirse representados ou incluídos politicamente. O grao de fluidez e interacción entre os participantes foi moi alto ou moderadamente alto en todos os grupos. Malia as indecisións, xa previstas, nos debates políticos, ningún dos vinte grupos deixou de se expresar con coherencia sobre os diversos temas da listaxe, nin quedou sen nada que dicir antes da fin das dúas horas de debate, nin foi incapaz de acabar o exercicio tipo test ao remate. Esta ausencia de dificultades técnicas e de procedemento, xunto cos comentarios positivos que os participantes fixeron en voz alta sobre a experiencia, pode tomarse como indicativo de que, nunha atmosfera deliberativa, é posible estimular rapidamente persoas de moi diversa extracción para que falen de política de xeito construtivo.

Tenor xeral das impresións e as preferencias

Dun total de 159 participantes, menos dun puñado afirmaron para comezar que non se sentían representados de ningún modo polo sistema político. No debate libre inicial, unha esmagadora maioría criticou os políticos e os seus líderes, e algúns denunciaron con vehemencia a corrupción e os intereses persoais destes. O sorprendente non foi tanto a preponderancia de pensamentos negativos como a semellanza dos sentimentos expresados e do vocabulario empregado en dez lugares de catro países, con independencia do sexo, a relixión e a etnia. As razóns dunha homoxeneidade de expresión tan xeneralizada son, en si mesmas, merecedoras dunha investigación, malia non constituíren o tema deste estudo. O único caso en que se expresou abertamente unha entusiasmada impresión foi o dunha muller hispano-marroquí residente en Barcelona que se sentía ben representada polo presidente José Luis Rodríguez Zapatero e polas medidas do PSOE.

A pesar desa desafección inicial, todos os participantes menos catro amosaron capacidade e disposición para formularen uns ideais de representación política, foron quen de expresar con detalle as súas preferencias, parecían ter moito degoiro de que o sistema funcionase para eles dun xeito máis satisfactorio, suxeriron melloras, declararon ter presente que as preferencias doutros podían diferir radicalmente das súas e, en moitos casos, reflexionaron sobre si mesmos e autocriticáronse por non teren datos dabondo sobre as oportunidades que se lles ofrecían (para elixir representantes, participar na política e recibir información sobre as diversas medidas). Ademais, algúns manifestaron ser conscientes de que lles esixían demasiado aos políticos sen se ofreceren eles mesmos a actuar.

De xeito revelador, unha esmagadora maioría de participantes indicaron que preferirían un maior contacto cos seus representantes formais, preferencia que se formulou de diversos modos mais, significativamente, cando se lles pediu que escollesen entre catro formas alternativas de contacto, as opcións preferidas non foron as de esperar en persoas que declararan non se sentir representadas (nin «[Prefiro] un contacto infrecuente: confío en que o representante lexisle por min»¹², nin «Contacto intermitente: preferiría manter contacto só cando o

¹² Aclarárase previamente que este punto significaba «Prefiro ou espero deixalo/a que desempeñe o seu posto», «Estou seguro/a de que vai facer o seu traballo» ou «Supoño que sabe facer o seu labor», dependendo do grupo e da lingua empregada.

necesitase»). Aínda que elixindo estas opcións se evitaría ter que amosar interese no diálogo político, as seleccionadas foron as que implicaban un maior grao de interacción («Contacto frecuente: o meu representante debería actuar coma se fose o meu delegado» e «Contacto periódico: gustaríame transmitirle as miñas opinións e recibir del/dela información con regularidade»). Disto pódese deducir que existe unha demanda oculta e subxacente de representación política, de tipo persoal, que na actualidade non se satisfai en tres dos catro países estudados. Con todo, mesmo os participantes do Reino Unido deron respostas semellantes ás dos demais, malia que arredor da metade sabían que os membros do Parlamento británico realizaban sesións de consulta e pasaban tempo na súa circunscrición.

A mensaxe xeral expresada polos participantes verbo das funcións dos parlamentarios foi que estes deberían «representar, e non só lexislar». Na representación ía incluída a subministración de informes periódicos sobre a actividade lexislativa a aqueles que solicitaran figurar na lista de correo dos parlamentarios, medida que moitos consideraron suficiente, talvez porque só un puñado de participantes tivera noticia de que no Reino Unido se podía facer isto, e porque a maioría dos participantes de Polonia, España e Macedonia estaban convencidos de que os seus deputados non ofrecían tales informes e probablemente nin sequera se ofrecerían a facelo; en consecuencia, os participantes entendíano como un paso considerable cara á «inclusión». Non obstante, un número significativo deles entusiábase coa idea de dialogar cos seus representantes sobre diversas cuestións, coa axuda dun doado método de escribir en resposta aos informes e recibir unha resposta. Concretamente, os que dixeron que xa lle tiñan escrito a alguén declararon que quedarán decepcionados ao non obteren resposta, mais aqueles aos que si lles chegara algún tipo de comunicación expresaron o seu agrado, manifestando que se sentían atendidos ou recoñecidos. A outros satisfacíaos recibir folletos electorais na casa. Malia todo, houbo unha crítica bastante estendida ante o feito de que os representantes só visitasen a súa zona antes das eleccións e logo volvesen «desaparecer», así como ante a dificultade de chegar a saber mesmo o nome deses representantes, por non falar do dos seus compañeiros.

En resumo, parece que non cabe dúbida de que un intercambio persoal co representante, aínda que sexa unha única vez, fai que a xente se sinta máis incluí-

da e representada politicamente. Dos 159 participantes, non chegaban a un puñado os que desexaban desvincularse dos seus representantes, mais habería que ter presente que, se xa o fixesen, probablemente non accederían a participar nun grupo de debate desta índole. As implicacións son considerables: mesmo no caso dos participantes que expresaran preferir un grao moderado de interacción, para acadar este obxectivo faría falta un cambio radical de comportamento dos cargos electos polacos, macedonios e españois¹³. Desta conclusión faise eco o National Democratic Institute (Instituto Democrático Nacional) de Skopje, ligado ao Partido Demócrata estadounidense, que considera que a interacción entre representantes e cidadáns resulta vital para consolidar a democracia en Macedonia¹⁴. Porén, as respostas dos participantes non implican unha exportación integral da cultura británica de servizo á circunscrición (quer limitada, quer xeneralizada na realidade); ao contrario, tamén no Reino Unido faría falta un cambio de cultura, porque os participantes non tiñan a reivindicación de que os representantes se concentrasen en tal servizo. De feito, algúns crían que o representante perdería o tempo, dada a súa carga de traballo parlamentario, mais dialogar sobre os problemas si significaría aproveitar mellor ese tempo. Á vista disto, os parlamentarios destes catro países, e moi probablemente os de moitos máis, teñen diante o reto de cambiar o seu modo de actuación.

Preferencias en función dos grupos sociais: quen debería representar a quen?

As limitacións de espazo non nos permiten facer máis ca un resumo dos achados referentes á pregunta de «quen debería representar a quen». Estes resultados extraéronse da análise de doce grupos, habendo neles catro de cada un dos seguintes tipos: homes de maioría étnica branca procedentes de antigas vilas de estaleiros, mulleres de maioría étnica branca residentes nunha capital e musulmá de catro lugares. Destácanse as súas preferencias entre trinta tipos de características do sistema de representación, segundo se explica a seguir. Os partici-

¹³ En España existen algúns indicios de que isto xa está a cambiar.

¹⁴ Con este obxectivo estallles proporcionando aos parlamentarios macedonios de todos os partidos políticos oficinas expandidas polo conxunto das rexións de Macedonia, co fin de convencelos para que se despracen ata elas e se comuniquen cos residentes e os votantes (Chris Henshaw, director, entrevista persoal, setembro do 2008).

pantes coincidiron nunha das principais características que debería ter a persoa que, con maior probabilidade, os faría sentir representados politicamente: alguén que tivese un alto nivel de «coñecementos, experiencia e formación». O debate revelara que se consideraba a política un asunto complicado no que, para inspi-rar confianza, facía falta unha persoa dotada de competencias de xestión e saberes neste eido (adquiridos, por exemplo, no ensino superior); en troques, case ninguén declarara sentirse representado pola opción «carismática» encarna-da por «unha persoa que atraía a xente e estea dotada de boas capacidades de comu-nicación, aínda que non teña moita experiencia». Nesta concordancia racionalista destaca a distancia que separa a ese individuo superior case nietzscheano do par-ticipante medio: implica que estar próximo ao representado, como ocorre coa representación sociolóxica, non é a resposta sinxela que pode solucionar o problema de como facer que un se sinta ben representado. Unha importante excepción constitúea o Reino Unido, o único país onde os participantes non escolleron esa persoa de alto nivel de «coñecementos, experiencia e formación» por riba das outras; no canto diso, os tres grupos do Reino Unido que foron analizados clasificaban esta característica ideal en segundo lugar, tras da de con-tar cun representante «que entenda como é a vida das persoas coma min aínda que sexa doutra extracción» (véxanse os detalles máis adiante). E non só iso, senón que os coñecementos e a formación foron meramente as características máis valoradas do representante ideal, pero ademais escolléronse outras que quedaron en postos algo inferiores da clasificación, suxeitas a considerable variación.

As mulleres da capital, se ben concordaban cos homes de España, Polonia e Macedonia nesa mesma característica ideal superior, tendían máis ca eles a se sentiren representadas por «alguén que entenda como é a vida das persoas coma min, aínda que sexa doutra extracción». A segunda escolla máis valorada polas mulleres indica unha menor atracción pola alternativa racionalista/tecnócrata «afastada», así como a necesidade de que un representante estea, en certa medi-da, socialmente próximo a elas, aínda que é interesante advertir que case ningunha muller desexaba ser representada por alguén que tivese un perfil semellante ao delas (que era a opción de «o máis parecido a min», «alguén coma min, da mesma extracción»). Ademais, as mulleres brancas de Londres, igual que os homes de Glasgow, preferían unha persoa que «entenda como é a vida

das persoas coma min, aínda que sexa doutra extracción» sobre as demais alternativas. As londinienses destacaron entre o resto das mulleres por seren as únicas que gustarían de ter un sistema dual de representación, cun home e unha muller que representasen cada circunscrición; por preferiren representantes mulleres no canto de homes; e por preferiren tamén, no tocante á etnia, persoas de diversa índole, malia seren brancas elas mesmas. Noutras palabras, as mulleres londinienses si valoraban certos aspectos da representación sociolóxica por motivos de sexo e mostráronse conscientes da multitude de etnias existentes na súa cidade (que na actualidade comprende un 30% de minorías raciais e un 12% de estranxeiros brancos), mais non por isto desexaban un representante «espello», igual a elas e da mesma extracción social e etnia. Pódese interpretar que se trata de respostas de diferente orde, segundo as cales as mulleres miraban máis aló de si mesmas e vían as necesidades dos demais, de tal xeito que coidaban que os homes deberían ter igual número de escanos que as mulleres e os deputados deberían ser «mixtos» para representaren a todo o mundo.

Outro grupo de variantes observadas nas mulleres foi como as procedentes de Madrid se amosaban, claramente, máis inclinadas que as demais a manteren contacto frecuente cun representante que actuase como o seu delegado, mentres que, no extremo oposto, as mulleres macedonias preferían ter un contacto intermitente cos representantes e só cando o precisasen, por riba das opcións que suxerían unha interacción máis estreita. Así mesmo, as mulleres de Skopje sentiríanse representadas unicamente por unha persoa macedonia ortodoxa, o que demostra certo grao de sectarismo relixioso, dada a composición (multiétnica e con dúas relixións) da súa recentemente establecida democracia. Con todo, a idea de «da mesma relixión ca min», como factor «espello» que o fixese a un sentirse representado, non quedou clasificada, en xeral, entre os primeiros postos (excepto no sentido de que a opción «sen relixión» tamén pode significar «coma min»). No canto diso, os participantes coincidiron en preferir, vagamente, que o seu representante ideal non manifestase adhesión relixiosa ningunha, mesmo se a tiña, o cal resulta significativo no marco dos lugares en que se teñen vivido tensións relixiosas e mesmo disturbios (como entre comunistas e católicos en Polonia, protestantes e católicos en Glasgow, ortodoxos e musulmáns en Skopje, e católicos e ateos en España), e pode interpretarse como un desexo de escapar de tales divisións. Isto, polo tanto, é compatible coa preferencia racionalista por

un representante dotado de experiencia técnica, mais contrasta de xeito moi marcado cos gustos dos grupos de mulleres musulmás, como se indica a seguir.

Ao analizar estes catro grupos, hase ter presente que as mulleres musulmás procedían dun contexto de situacións e legados moi diferentes, e non só de países distintos, sendo as da Antiga República Iugoslava de Macedonia e as de Polonia musulmás europeas nativas que non gardaban relación coas actuais vagas migratorias¹⁵. En conxunto, estes grupos de musulmás foron os únicos que pensaban que a principal característica dunha persoa que quixese axudarlles a se sentiren representadas sería a fe musulmá, trazo que lles parecía considerablemente máis importante que o de contar cun representante de grandes coñecementos e ampla formación, aínda que esta seguía a ser (en conxunto) a súa segunda preferencia. O que separaba os catro grupos era que as musulmás de Leicester, igual que as súas homólogas brancas de Londres, tamén clasificaban a opción dunha persoa dun alto nivel de coñecementos e formación por debaixo da de «alguén que entenda como é a vida das persoas coma min, aínda que sexa doutra extracción»; mais, a diferenza das londinienses, máis feministas, todas as musulmás de Leicester preferían estar representadas por un home, o cal, pola súa vez, contrasta coas ideas das musulmás de Skopje, que optarían, todas, por estar representadas por unha muller, se ben é certo que en ambos os grupos se trata da cuarta ou quinta preferencia en orde de importancia. Por último, achouse, significativamente, que a relixión do representante ideal resultaba moito máis importante que a súa orixe étnica no caso das musulmás de Skopje, Barcelona e Leicester, mais non no das tártaras polacas de Bialystok, cuxa característica favorita nun representante sería a de ser tártaro, e musulmán a segunda; dito doutro xeito, existen marcados contrastes no marco da preferencia por representantes da «mesma identidade». Non obstante, as musulmás dos catro países

¹⁵ Aos grupos de Leicester e Barcelona éralles coñecido o Islam dos emigrantes de movementos migratorios anteriores (do sueste asiático) ou actuais (marroquís), respectivamente, e a maioría xa adquiriran a nacionalidade británica ou española e o dereito de sufraxio. En cambio, os grupos de Skopje e Bialystok non son emigrantes en absoluto, senón que representan, por unha banda, unha ampla poboación histórica de etnia albanesa, dotada de identidades propias en cada punto do territorio da Antiga República Iugoslava de Macedonia, e, pola outra banda, unha pequena comunidade de etnia particular, os tártaros de Lipka, que se asentaron no que era a Comunidade Polaco-Lituana dos séculos XVI-XVII; noutras palabras, trátase en ambos os casos de musulmáns europeos nativos.

foron as únicas que expresaron preferir claramente unha representación sociolóxica que reflectise a súa propia relixión e a súa mesma orixe étnica, e, para a metade delas, o seu sexo.

CONCLUSIÓNS

A respecto de como sería o seu representante ideal, os participantes sentiríanse máis representados por persoas dotadas de competencias racionalistas e tecnocráticas que por xente coma eles, trazo que, en termos xerais, foi clasificado no primeiro posto por aqueles grupos que probablemente escollerían características de semellanza con eles, nunha aposta pola representación sociolóxica ou da mesma identidade, como no caso dos homes de clase traballadora, as mulleres e as musulmás. En segundo lugar, isto amosa a excepcionalidade dos grupos do Reino Unido neste respecto, cuestión sobre a que se require unha maior investigación que inclúa unha análise exhaustiva de todos os datos, cunha comparativa entre países.

En xeral, o feito de preferir un representante tecnocrático-racionalista suxire a debilidade da histórica política laborista e de identidade de clase, xa que poucos participantes homes escolleron as opcións que mencionaban a semellanza con eles e a mesma identidade, e nin sequera preferiron, neste sentido, un home a unha muller. A sorprendente excepción foi a do Reino Unido, como se indicou, onde os homes de Glasgow rexeitaron o trazo de racionalismo e tecnocracia en favor de alguén que «entenda como é a vida das persoas coma min», xunto cunha preferencia polo ámbito municipal e por representantes escoceses: en suma, un concelleiro autenticamente local, quedando todas as demais características substituídas polas da proximidade espacial.

No tocante ao sexo, o estudo amosa resultados mixtos a respecto da representación sociolóxica e da mesma identidade: o número de mulleres que preferían estar representadas por un home era o mesmo que as das que optaban por unha muller, mais este trazo non constituía unha prioridade. Dun xeito semellante, a relixión só tiña importancia para as mulleres musulmás, mentres que os demais grupos apenas se sentirían representados por alguén que declarase unha filiación relixiosa, fose herdada ou practicada. Ao mesmo tempo, a tendencia xeral de os

participantes evitaren o criterio de semellanza cos seus representantes viuse algo temperada polo feito de ser o nivel municipal de goberno local, máis que o nacional, o que axudaba a que os participantes dos grupos masculinos e femininos (mais non as mulleres musulmás) se sentisen representados; dito doutro xeito, nestes casos a distancia e a superioridade equilibrábanse coa posibilidade de un percibir a súa eficacia persoal ao tratar cun concelleiro local ou ao se enfrontar a problemas municipais, xunto coa previsible satisfacción de poder observar efectivamente as melloras feitas no ámbito local.

Finalmente, ao repasar as obras dedicadas a este tema quedou patente que un estudo das perspectivas dos cidadáns sobre a representación política e as súas preferencias particulares por diversos tipos de representantes constituiría unha investigación orixinal que viría a encher un baleiro nas análises académicas. Os traballos xa feitos sobre a representación limítanse a estudar os parlamentarios en canto políticos, xunto coa pregunta de como poderían eles incrementar ao máximo as probabilidades de seren reelixidos; é dicir, trátase dun enfoque instrumental. Por este motivo, conceptualizar os cidadáns e os residentes como individuos que teñen unha necesidade subxectiva de seren representados constitúe un punto de vista novo e, á vista do material aquí exposto, frutífero. Ao comezo do debate, practicamente a totalidade dos participantes non se sentía representada na política, nalgúns casos ata o punto de lles parecer que non tiñan dereito a esa representación, que eran individuos marxinais e que non se escoitaba a súa voz. Porén, os 159 participantes, agás tres, ofreceron respostas coherentes e amosáronse moi interesados na posibilidade de contar cun fluxo informativo e mesmo un diálogo a dúas bandas sobre medidas e asuntos públicos que lles atinxisen. A opción de ter uns representantes vagamente identificados cos que un residente podería poñerse en contacto só no caso de sufrir un problema grave —o modelo básico no Reino Unido— non foi a favorita.

Este estudo veu motivado tamén pola cuestión de como poden crear os Estados membros da UE uns sistemas de representación política máis satisfactorios en países que contan cunha poboación cada vez máis diversa de suxeitos multi-étnicos e conscientes da súa identidade sexual e das súas diferenzas, nun contexto en que grandes sectores da poboación maioritaria manifestan tamén ter dificultades á hora de se identificaren coa clase política dominante no seu país e entenden que unha solución viría dada pola representación sociolóxica. Mais en

Polonia, España e Macedonia os participantes amosáronse preocupados sobre todo pola eficiencia racional, nunha conxuntura en que xa tiveran experiencias con políticos ineficaces e nada comprometidos que non eran quen de levar a cabo as mudanzas e as melloras necesarias. Con todo, pensouse tamén en diversas clases de representantes que puidesen dirixirse ás diferentes identidades étnicas, relixiosas, sexuais e locais pasando por riba da política do seu partido; e, dado que estas son calidades que, por definición, non se poden atopar nunha soa persoa, o estudo apunta á conveniencia de contar con circunscricións electorais pluripersoais como punto de partida para instituír unha cultura de receptividade política practicada por un corpo máis diverso de representantes.

Aínda que este artigo dá conta unicamente dunha parte dos achados, queda clara a mensaxe: desde o punto de vista da xente de a pé, non se percibe que os lexisladores estean a actuar como representantes e, na súa maioría, son seres anónimos e invisibles; mais, para se sentir representada, a cidadanía gustaría de que actuasen como lexisladores e representantes dun xeito inclusivo: non atendendo ás necesidades de electores particulares de maneira clientelista, senón ofrecendo apoio fundamentado en último caso, participando en conversas políticas ou informando das súas actividades de tal modo que dean a impresión de estaren a facer un traballo que xustifica a súa elección e a súa remuneración.

BIBLIOGRAFÍA

- BANDUCCI, Susan; Todd DONOVAN e Jeffrey KARP (2004): «Minority representation, empowerment and participation», *Journal of Politics*, vol. 66, p. 534-556.
- BARNES, Marian; Janet NEWMAN e Helen SULLIVAN (2007): *Power, Participation and Political Renewal: Case Studies in Public Participation*, Bristol, The Policy Press.
- BEAN, Clive (1990): «The Personal Vote in Australian Federal Elections», *Political Studies*, 38, p. 253-268.
- BERCOW, John (2009): Discurso pronunciado durante unha convención da Political Studies Association e comunicación persoal coa autora, Portcullis House (Londres), 30.11.2009.
- BEUN, Brechtje e Galen IRWIN (1997): «The Netherlands: Historical Overview of the Electoral System», en *ACE: The Electoral Knowledge Network*, páxina dos Países Baixos [consulta: 17 de maio do 2009], <http://aceproject.org/regions-en/other/NL/case-studies/the-netherlands-historical-overview-of-the-electoral-system-1997/view>.
- BHAVNANI, Kum-Kum e M. COULSON (1986): «Transforming socialist-feminism: the challenge of racism», *Feminist Review*, n.º 23, p. 81-92.
- BIANCO, William (1994): *Trust: representatives and constituents*, Michigan, University of Michigan Press.
- BIRCH, A. H. (1971): *Representation*, Londres, Macmillan.
- BOGDANOR, V. (ed.) (1985): *Representatives of the People? Parliamentarians and constituents in Western democracies*, Londres, Gower.
- BURKE, Edmund (1774 - 3 novembro): «Speech to the Electors of Bristol», *Select Works of Edmund Burke. A New Imprint of the Payne Edition*, Indianapolis (4 vols.), IND, 1999. Online Library of Liberty, http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=659&chapter=20392&layout=html&Itemid=27.
- BURKETT, Tony (1985): «The West German deputy», en V. BOGDANOR (ed.): *Representatives of the People? Parliamentarians and constituents in Western democracies*, Londres, Gower, p. 117-134.
- CAIN, Bruce; John FERREJOHN e Morris FIORINA (1983): «The Constituency Component: A Comparison of Service in Great Britain and the United States», *Comparative Political Studies*, n.º 16, p. 67-91.
- CAIN, Bruce; John FERREJOHN e Morris FIORINA (1987): *The Personal Vote: Constituency Service and Electoral Independence*, Cambridge, Harvard University Press.
- CAIN, B. E.; R. J. DALTON e S. E. SCARROW (2003): *Democracy transformed: expanding political opportunities in advanced industrial democracies*, Oxford, OUP.
- CANAVAN, Francis (1999): «Foreword and Biographical Note», en CANAVAN (ed.): *Select Works of Edmund Burke. A New Imprint of the Payne Edition (4 vols.)*, Indianapolis, Ind.: Liberty Fund, online Library of Liberty, http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=659&chapter=20392&layout=html&Itemid=27 [12.01.09].
- CAREY, Wilson (1995): *The politics of disappointment: American elections 1976-94*, CQ Press.
- CAREY, Wilson (2000): *Beyond the Politics of Disappointment: American Elections, 1980-1998*, segunda edición revisada, Nova York, Chatham House Publishers.
- CLARKE, H. D.; R. G. PRICE e R. KRAUSE (1975): «Constituency service among Canadian provincial legislators», *Canadian Journal of Political Science/Revue Canadienne de Science Politique*, VIII, n.º 4 (decembro), reproducido en NORTON, P. (ed.): *Legislatures and Legislators*, Dartmouth, Ashgate.
- COLLINS, Patricia Hill (1990/1991): *Black Feminist Thought*, New York, Unwin Hyman e Londres, Routledge.

- DAHLERUP, Drude (ed.) (2006): *Women, quotas and politics*, Abingdon e Nova York, Routledge.
- DAVIDSON, R. H. (1969): *The Role of the Congressman*, Nova York, Pegasus.
- DAVIDSON, R. H. (1979): «The two congresses and how they are changing» en N. ORNSTEIN (ed.): *The role of the legislature in Western democracies*, Washington, DC, American Enterprise Institute.
- DOBSON, Frank M. P. (2008): entrevista coa autora, 10 de xaneiro, Cámara dos Comúns.
- DOGAN, Mattei (2007): «Parliamentarians as Errand Boys in France, Britain and the United States», *Comparative Sociology*, vol. 6, n.º 4, p. 430-463(34).
- FENNO, Richard (1978): *Home Style: House Members in Their Districts*, Nova York, Little Brown.
- HALMAN, Loek (2001): «European Values Study, Third Wave», *Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*, Tilburg, Tilburg University.
- HOUSE OF COMMONS. SELECT COMMITTEE ON MODERNISATION OF THE HOUSE OF COMMONS (2007): *Revitalising the Chamber: the role of the back bench Member, First Report of Session 2006-07*, Londres, House of Commons, <http://www.publications.parliament.uk/pa/cm200607/cmselect/cmmodern/337/337.pdf> [07.03.09].
- IRVINE, W. I. (1982): «Does the candidate make a difference? The macro-politics and micro-politics of getting elected», *Canadian Journal of Political Science*, vol. 15, n.º 4 (decembro), p. 755-782.
- JACOBS, Lawrence e Robert SHAPIRO (2000): *Politicians don't pander: political manipulation and the loss of democratic responsiveness*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- KROOK, Mona Lena (2009): *Quotas for Women in Politics: Gender and Candidate Selection Reform Worldwide*, Oxford e Nova York, OUP.
- LOVENDUSKI, Joni (2005): *Feminizing Politics*, Cambridge, Polity Press.
- MANIN, Bernard (1997): *The principles of representative government*, Cambridge, CUP.
- MANSBRIDGE, Jane (1999): «Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women? A Contingent Yes», *Journal of Politics* 61(3), p. 628-657.
- MITCHELL, Paul (2000): «Voters and their representatives: Electoral institutions and delegation in parliamentary democracies», *European Journal of Political Research*, 37, p. 335-351.
- NORRIS, P. (2003): *Democratic Phoenix*, Cambridge University Press.
- NORTON, Philip e David M. WOOD (1990): «Constituency Service by Members of Parliament: Does It Contribute to a Personal Vote?», *Parliamentary Affairs*, 43(2), p. 196-208.
- NORTON, P. (ed.) (1998): *Legislatures and Legislators*, Dartmouth, Ashgate.
- PHILLIPS, A. (1998): *The Politics of Presence: Political Representation of Gender Race and Ethnicity*, Oxford, OUP.
- ROHRSCHEIDER, Robert (2005): «Institutional Quality and Perceptions of Representation in Advanced Industrial Democracies», *Comparative Political Studies*, vol. 38, n.º 7, p. 850-874, DOI: 10.1177/0010414005276305.
- SAPIRO, V. (1983): *The political integration of women: roles, socialization, and politics*, Urbana, University of Illinois Press.
- SEARING, Donald D. (1994): *Westminster's World*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- SHEPHERD, M.; N. GARNEY e M. CAVANAGH (2001): «New Scottish Parliament, new Scottish Parliamentarians?», *The Journal of Legislative Studies*, vol. 7, n.º 2 (Summer), p. 79-104.
- STEED, M. (1975): «The results analysed» Appendix 2, en BUTLER & KAVANAGH: *The British General Election of October 1974*, Londres, Macmillan, pp. 330-356.

- STANLEY, Sharon (2009), funcionario da Outreach Office (Departamento de Difusión Pública) da Cámara dos Comúns, comunicación por correo electrónico, 4 de febreiro.
- STUDLAR, D. T. e I. MCALLISTER (1996): «Constituency Activity and Representational Roles among Australian Legislators», *The Journal of Politics*, vol. 58, n.º 1, p. 69-90.
- SWAIN, Carol (1993): *Black Faces, Black Interests: The Representation of African Americans in Congress*, Cambridge, Harvard University Press.
- WILLIAMS, Melissa (2000): *Voice, Trust, and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton, Princeton, N. J., University Press.

**ORIXE, APOXEO E OCASO
DUNHA SUBCULTURA
POLÍTICA TERRITORIAL.
AS REXIÓNS VERMELLAS EN
ITALIA**

Mario Caciagli

Universidade de Florencia

UN SENTIDO DE CULTURA: AS SUBCULTURAS POLÍTICAS TERRITORIAIS

Paréceme oportuno explicar, ao introducir o tema, que sentido ten no meu discurso «cultura política» dentro do marco da miña disciplina, a ciencia política.

Os pais fundadores do paradigma «cultura política» foron, a finais dos anos cincuenta, algúns politólogos estadounidenses, especialmente Gabriel Almond e Sydney Verba, que propuxeron este novo enfoque para analizar, por suposto, os sistemas políticos e os seus diferentes niveis de desenvolvemento. Os pais fundadores eran conscientes de que a cultura política dun estado non é homoxénea; mais mantiñan que só o camiño que conduce cara á homoxeneidade podía garantir a estabilidade dos sistemas políticos e a eficiencia dos seus gobernos. A existencia de subculturas políticas diferenciadas en calquera comunidade estaba presente na súa obra, pero considerábanas particularidades, mesmo desviacións, respecto da cultura política dominante, e destinadas a seren absorbidas por esta última.

Pola contra, debemos ter en conta que dentro dun estado as culturas políticas son plurais e distintas e só teñen igual peso e dignidade. Está a cultura política dos mozos ou das mulleres, a dos negros ou dos inmigrantes, a dos católicos ou dos protestantes, dos galegos ou dos andaluces. As primeiras teñen que ver coa idade, co sexo, coa etnia, coa relixión. O último exemplo ten que ver co territorio. Existen, xa que logo, para utilizar un termo que propoñen os alemáns, as *Teilkulturen*, culturas parciais. Isto por unha banda. Por outra banda, a crítica das últimas décadas aos pais fundadores, con todo o respecto que merecen, referiuse ao sentido da cultura política como dimensión subxectiva. Eles entendían por cultura as actitudes, as orientacións e as crenzas dos individuos particulares fronte aos acontecementos e ás institucións do seu sistema político.

Na actualidade a ciencia política atopou un novo consenso teórico e metodolóxico para resolver os problemas deste paradigma.

A cultura política é, seguramente, manifestación de opinións e actitudes de individuos, pero reviste maior complexidade e amplitude. A cultura política é algo que se realiza nunha rede de relacións sociais, dentro de grupos cuxos membros interactúan e, ao mesmo tempo, comparten condición, *ethos* e lingua. A cultura política non é soamente opinión superficial, senón que se substancia en ideas e valores, en símbolos e normas, en mitos e ritos propios dunha comunidade, forxando unha mentalidade e creando hábitos. Exprésase en comportamentos concretos e reiterados, inflúe sobre o xeito de vivir a política e de efectuar as prácticas consecuentes.

Realízase en redes de estruturas materiais. Estruturas dentro das cales unha cultura nace, é elaborada, difúndese e transmítese. Pode tratarse de institucións de socialización, como a familia, a escola, a prensa ou outros medios de comunicación (a televisión). Ou de formas organizadas prepolíticas. Ou, abofé, pode tratarse de partidos, sindicatos, igrexas.

A mesma estrutura socioeconómica inflúe sobre a formación dunha cultura ou pode ser influída por esta, que interactúa con formas de poder formais e informais.

Factores xenéticos dunha cultura política son experiencias colectivas que marcaron, en circunstancias particulares (momentos de mudanza, de ruptura), unha comunidade. Estas experiencias seguen a producir os seus efectos sobre os membros das sucesivas xeracións, que talvez tampouco perciben conscientemente esta influencia. Cando hai memoria –e hai memoria–, tal memoria é selectiva.

A cultura política haina que situar nun contexto histórico de longa duración. Como ten que ser situada nun territorio, que non é soamente un espazo físico, senón o produto da obra das poboacións que alí viviron e viven.

Esta complexa mestura esixe, enténdese, métodos e técnicas senlleiros.

Como instrumento importante de análise atópase a enquisa de opinión. Mais estas enquisas observan o aspecto exterior, superficial (no primeiro sentido da palabra: a superficie, repito), exploran movementos de opinión a curto prazo. Observan a opinión pública, non reconstrúen unha cultura.

Serven datos puros e duros, datos estatísticos, datos electorais, datos económicos. Serven entrevistas feitas polo miúdo, serve a observación participante. Hai que utilizar historias de vidas, biografías, memorias e crónicas, películas de cinema, obras literarias. Xaora, precisa é a documentación histórica.

O resultado das investigacións desta natureza son as *narracións*.

Neste relatorio vou, exactamente, expresar unha narración. A miña narración resulta dunha experiencia de investigación que ten un cuarto de século. Durante vinte e cinco anos, a partir de 1984, puxen baixo observación –utilizando o material histórico-empírico e as técnicas (particularmente entrevistas minuciosas) que mencionei pouco antes– unha zona das máis vermellas dunha rexión vermella, a Toscana. Confrontándoa decontino con outras similares doutras partes da Toscana e das rexións limítrofes, vermellas elas mesmas.

Antes de chegar á narración en si, considero oportuno inserila no marco das máis importantes culturas políticas rexionais europeas.

CULTURAS POLÍTICAS TERRITORIAIS EN EUROPA E EN ITALIA: AS VERMELLAS E AS BRANCAS (OU NEGRAS)

Non existen, daquela, culturas políticas homoxéneas nos estados europeos. Ao longo dos séculos, en Europa, duradeiros asentamentos humanos, vicisitudes político-institucionais e multiplicidade de linguas e de costumes dividiron e subdividiron os territorios. Acontecementos históricos e experiencias colectivas, confesións relixiosas e conxuntos de valores, autoridades políticas e principios, estruturas económicas e diferentes sistemas de convivencia social, clases sociais e vida cotiá comunitaria sucaron as terras de Europa e contribuíron á constitución de culturas políticas parciais á escala de territorios rexionais inseridos en estados unitarios.

Entre as culturas políticas rexionais houbo algunhas que se identificaron cunha ideoloxía precisa: a socialista e comunista por unha banda, a católica por outra banda. Estas dúas culturas políticas desempeñaron un papel central nalgúns sistemas europeos. Aínda difundíndose por todo o territorio dos estados nacionais, sendo a clase para uns e a relixión para outros os puntos de referencia universais, as dúas culturas botaron raíces de forma máis vasta e profunda nalgúns dos territorios subestatais.

O fenómeno foi evidente en Francia, Alemaña, Austria e Italia. En Italia, onde máis que noutras partes caracterizaron o sistema político do século XX e

onde máis foron estudadas, son denominadas «subcultura vermella» e «subcultura branca», mentres que en Alemaña e en Austria, respectivamente, «vermella» e «negra». En Francia a única que tivo importancia foi a «vermella».

En Alemaña, ata a chegada ao poder do nazismo en 1933, rexións vermellas foron Turinxia e Saxonia, chamadas respectivamente «baluarte vermello» e «reino vermello». Berlín foi, así mesmo, a sede dunha subcultura vermella. Durante medio século, os altos niveis de afiliación ao Partido Socialdemócrata primeiro e, despois, ao Partido Comunista tamén, as porcentaxes de votos, as organizacións colaterais, as casas do pobo, as cooperativas de consumo, xornais e libros, bibliotecas e círculos deportivos, teatros e asociacións culturais, municipios, usos e costumes proletarios nas cidades e nos suburbios industriais fixeron destas rexións a expresión máis sólida da cultura de esquerda en Alemaña.

Entre as dúas guerras mundiais, o Partido Socialista de Austria foi o máis forte do socialismo europeo. Pretendía ser un partido obreiro. Case todas as súas organizacións paralelas tiñan «obreiro» como atributo: grupos de filatélicos ou de librepensadores, corais ou círculos de xadrez, xardíns de infancia ou escolas de partido, excursionistas ou clubs de lectura. Todo isto se concentraba en Viena, onde os socialistas desenvolveron unha especie de estado do benestar, con aloxamentos populares, clínicas, ximnasios, incluído o Karl-Marx-Hof, unha cidade xardín para obreiros.

Logo da Segunda Guerra Mundial, Viena volveu ser vermella, mais só desde o punto de vista electoral. Todo aquilo que forxara a cultura política non foi recuperado.

O Partido Comunista Francés (PCF) converteuse en partido de masas a raíz da vitoria nas eleccións municipais de 1935 e a da Fronte Popular en 1936. Arredor dos municipios conquistados, o PCF construíu esa rede de institucións coñecidas polos franceses como *couronne*, que constituíu propiamente tal subcultura política. Isto deuse en varias zonas de Francia, pero de xeito máis duradeiro na *banlieue* parisiense, nas aglomeracións periféricas onde xa se vivira unha secular tradición de esquerda, se empezara a industrialización, xurdiran as grandes fábricas (como a Citroën e a Renault) e crecera de maneira abundante e compacta a clase obreira. Durante os anos trinta e corenta os arredores de París foron «terreo comunista», sendo a identificación espacial, coas fábricas e co terri-

torio, un elemento central da cultura política predominante. Como esa era en esencia unha cultura obreira, afundiuse pola brutal desindustrialización dos anos setenta e oitenta.

En Austria, igual ca en Alemaña, as orixes da cultura rexional «negra», como din eles, pode remontarse mesmo á Reforma e á Contrarreforma, época na cal a Alemaña meridional se converte en dominio do catolicismo. Cando chegou a loita política moderna, foron as organizacións católicas as estruturas prepolíticas que servirían de trampolín ás políticas.

O baluarte austríaco foi o Tirol, contra o Estado central e en defensa do catolicismo tradicional e do pequeno campesiñado. As prazas fortes dos católicos alemáns foron tipicamente Renania e, sobre todo, Baviera. Os partidos católicos sempre obtiveron altísimas porcentaxes de voto, apoiado polo tecido das parroquias e das asociacións confesionais.

Chego por fin a Italia. O reino de Italia naceu en 1861 cun sistema político de elites aristócratas e burguesas, cun sufraxio restrinxido e limitado, coa exclusión das masas das canles políticas.

A contraposición ao Estado liberal, burgués e centralista foi o primeiro trazo das subculturas políticas nese Estado liberal. Tratouse dunha característica común a ambas, á subcultura branca e á vermella.

O segundo trazo común foi a súa implantación en determinadas rexións da península. A vermella instalouse nas rexións da Emilia-Romaña e da Toscana, e máis tarde en Umbría. A branca fíxoo no Véneto e nalgunhas provincias do norte, entre elas a provincia toscana de Lucca.

Ambas as subculturas, que caracterizaron o sistema político italiano da Primeira República, fornecen unha das claves interpretativas do funcionamento do sistema mesmo.

ORIXE E DESENVOLVEMENTO DA CULTURA REXIONAL VERMELLA EN ITALIA

A Toscana fora ata a unificación de Italia (1861) un gran ducado independente, onde as reformas dos ilustrados reduciran, especialmente nas cidades –grandes ou pequenas–, o poder e a influencia da Igrexa. Tanto a Emilia-Romaña como

a Umbría formaran parte do Estado da Igrexa e, por iso, como reacción, contaban cunha tradición de anticlericalismo.

Nestas rexións o Partido Socialista, fundado en 1892, foi o herdeiro de movementos laicistas, anarquistas ou republicanos que tiñan, entre outras, unha *inspiración antiestatista e anticentralista*.

No val do Po, onde os xornaleiros e os obreiros agrícolas formaban a meirande parte da base do partido, o compoñente clasista era máis forte. Nas pequenas cidades da Emilia e da Toscana os fundadores do partido, coligados cos obreiros da primeira industrialización, eran artesáns, pequenos empresarios e mestres de escola. Por iso resultaba máis feble o compoñente clasista e máis forte a preocupación por salvagardar este tipo de interese.

Os socialistas gañaron deputados en Roma e alcaldes nas súas rexións. Os dirixentes, pola súa tradición democrática e radical, foron fieis aos principios e aos programas de federalismo e autonomía locais.

Durante a primeira década do século XX, marcada por un proceso de democratización do sistema oligárquico italiano, o Partido Socialista levou a cabo o «socialismo municipal». O localismo, entendido como esixencia libertaria, expresaba tamén a vontade de defender as comunidades, ameazadas polo Estado e polo mercado capitalista, e de facerse cargo de intereses diferentes, pero considerados converxentes, de artesáns e pequenos empresarios.

Nestas actitudes pódese ver unha das condicións previas do modelo de desenvolvemento económico, coa achega da política local medio século despois.

O municipalismo socialista significaba escolas primarias, seguridade sanitaria, obras públicas. A carón do municipio e do partido formábanse cooperativas e ligas sindicais, cámaras do traballo e casas do pobo, organizacións de asistencia a doentes e anciáns. Os socialistas montaban festas e celebracións (o 1 de Maio, cuxa celebración foi prohibida ata o novo século), desfiles e folgas. Tiñan cantos e bandas, bandeiras vermellas e símbolos. Anunciaban unha nova relixión mentres condenaban a vella. Lograron introducir en amplas camadas sociais costumes, crenzas e valores dunha escatoloxía, o socialismo como «futura humanidade». Coas estruturas, cos ritos e cos mitos fundaron unha cultura política.

Estimulando prácticas de socialización política, lanzaron *modalidades do comportamento político moderno como a participación cidadá e a electoral*, trazos dunha cultura que se mantiveron ata hoxe.

Ata a Primeira Guerra Mundial os socialistas non lograron penetrar, especialmente na Toscana e na Umbría, no campesiñado, composto na súa maioría por parceiros, que non eran para os socialistas verdadeiros proletarios.

Os parceiros entraron, porén, na política durante a Primeira Guerra Mundial. A contenda, cos homes novos na fronte e os vellos e as mulleres na miseria, foi un formidable factor de mobilización política. Durante o conflito, os labregos deron en organizar desfiles e protestas e entraron nas rúas das cidades. Logo da guerra houbo grandes folgas e concretoouse a politización daqueles que integraban a meirande parte da forza de traballo nas tres rexións. Unha politización á esquerda, xaora. Coas eleccións municipais do ano 1920, case todos os municipios da Emilia-Romaña, a Toscana e a Umbría caeron nas mans dos socialistas.

Inmediatamente despois chegou a represión fascista. O movemento fascista foi sobre todo un fenómeno de propietarios agrarios contra a mobilización dos parceiros. Municipios e ligas socialistas foron disolvidos con violencia antes de Mussolini chegar ao poder en outubro de 1922; así, unha das primeiras disposicións lexislativas do Goberno Mussolini, en novembro, foi a eliminación dos acordos logrados polos sindicatos labregos que suprimiran antigas obrigas e lles abriaran a porta a relacións laborais modernas.

Durante o réxime seguiron outras leis que empeoraron as condicións económicas, sociais e humanas dos labregos da Emilia, da Toscana e da Umbría. Os parceiros foron, pois, a única clase social que nunca aceptou o fascismo. Por iso, o antifascismo tamén ocupará un lugar central no sistema de valores da cultura vermella durante a Primeira República.

Nos anos trinta o Partido Comunista montou unha rede clandestina, feble mais tenaz, de propaganda no agro, aproveitándose así do resentimento antifascista dos parceiros. Esta experiencia colectiva, conservada na memoria dos vellos, influíu ata hai pouco tempo na conciencia de dúas ou tres xeracións e forma parte dunha mentalidade, dunha cultura política.

DESPOIS DA DITADURA FASCISTA: A REFUNDACIÓN

A Resistencia, a loita armada canda os aliados contra os fascistas e os nazis, foi outra grande experiencia colectiva, aínda máis incisiva e decisiva. Menos no centro de Italia, pero si no val do Po de xeito contundente, os labregos contribuíron de diversas formas á Resistencia: os novos, combatendo, e os anciáns e as mulleres, tanto procurándolles víveres e asistencia aos partisanos como axudando os militares italianos desertores e estranxeiros fuxitivos. Os labregos entenderon aquela contenda como o momento de amañar contas co fascismo e como loita de clases para conquistaren a terra e para a súa emancipación (de aí a intensa participación das mulleres).

O Partido Comunista, forza política hexemónica da Resistencia nestas rexións, apoiou as reivindicacións dos parceiros e coroou a súa instalación no campo. A mobilización destes durante a última fase da guerra e as loitas sindicais da posguerra constituíron o motor da expansión do Partido Comunista tamén nas zonas onde existía unha tradición de catolicismo social (nordés da Toscana) ou de republicanismo (Romaña).

Pódese dicir que a mobilización dos parceiros, que tiña, pois, a súa orixe no movemento socialista do prefascismo, *refundou* a cultura territorial vermella. *Esta clase social fixo así a súa irrupción definitiva na escena política* e pasou a constituír a base de masas do Partido Comunista.

Este foi o *primeiro elemento* da refundación. Fai falla volver lembrar que estas rexións foron, ata o final dos anos cincuenta, rexións agrícolas, e os parceiros representaban a meirande parte da poboación.

O Partido Comunista foi o herdeiro da cantidade máis relevante do electorado do vello Partido Socialista e logrou estendela a todos os labregos e, moi importante, as labregas, as cales –como todas as mulleres italianas– obtiveron por vez primeira o dereito de voto en 1946, nas primeiras eleccións municipais libres e nas eleccións para a Asemblea constituínte. Nas que transcorreron desde 1946 ata 1953 formouse o denominado «cinto vermello da parcería», é dicir, unha serie de provincias contiguas do sur da Toscana ao río Po. Nestas provincias, e ata a súa desaparición, o Partido Comunista Italiano (PCI) acadou as porcentaxes máis altas de votos. Sen a achega dos parceiros non se explica a forza electoral do PCI no sistema político italiano.

Canda os obreiros das grandes cidades do norte, os parceiros constituíron tamén a meirande parte dos afiliados ao partido.

O *segundo elemento* que xustifica a categoría da refundación da cultura vermella logo do fascismo foi a mudanza acontecida nas relacións de forza existentes entre os partidos de esquerda: nas rexións vermellas o Comunista sucedeu ao Socialista. O número de afiliados das rexións vermellas ficou sempre alto e a súa porcentaxe sobre o total nacional aumentou decontino ata chegar a ser mesmo desproporcionada; a este respecto, o partido recrutou, a partir dos anos sesenta, a metade dos seus afiliados na Emilia-Romaña, na Toscana e na Umbría.

Partido máis sólido que o Socialista, o Comunista púxose no centro de todas as ligazóns e todas as dinámicas da cultura política rexional. Arredor del artellouse a rede de asociacións, de sindicatos, de municipios. «O partido» foi o eixe de toda a vida social, non soamente da política. Os ritos das celebracións (datas como o 1 de Maio, mais tamén o 25 de Abril, aniversario da liberación do nazi-fascismo) e das festas populares (era central todos os anos a Festa dell'Unità –*L'Unità* era o xornal do partido– en todas as vilas), os símbolos (bandeiras, panos, fouce e martelo), os comportamentos individuais marcados por un alto nivel de politización e, por riba de todo, a participación electoral. Todo isto animaba a vida cotiá nas rexións vermellas.

O *terceiro elemento* de novidade da posguerra foi o mito da Unión Soviética, o estado modelo da sociedade do futuro, no que reinaban a harmonía e a felicidade; no que se desenvolvía a industrialización e florecía a agricultura; no que había abundancia de bens para todos.

A fe no partido e a pulsión escatolóxica cara á Unión Soviética alimentaron o espírito de loita de obreiros e labregos durante a primeira década da República, cando as condicións de vida das clases populares eran moi duras. As rexións vermellas entendéronse daquela como unha fortaleza cercada que resistía a opresión do capital e dos gobernos centrais, defendendo a súa propia autonomía e esperando a palinxenesia revolucionaria que tiña que chegar do Leste.

Estas crenzas reforzaron tamén o desexo de mudanza que os parceiros cultivaban. Logo das loitas para a repartición dos produtos do agro, que rematou pola metade dos anos cincuenta, os parceiros abandonaron o campo para entraren na corrente da industrialización.

As mesmas crenzas seguiron a inspirar a orientación cara ao «novo», unha orientación que, con mitos ou sen mitos, era o valor dinámico das sociedades e dos poderes locais. Nos anos sesenta o «novo» chegará, sendo no entanto de orde moi diferente do imaxinado e agardado.

SUBCULTURA POLÍTICA E DESENVOLVEMENTO ECONÓMICO: AS GLORIOSAS DÉCADAS DOS SESENTA E DOS SETENTA

Se as décadas dos corenta e dos cincuenta foron os anos heroicos da subcultura vermella, esta acadou nos sesenta e nos setenta o seu apoxeo, tanto polo seu nivel de radicación como pola súa solidez. Durante as dúas décadas madureceu o modelo económico das pequenas e medianas empresas industriais, que veu a substituír case integralmente a antiga sociedade agrícola.

O poderoso desenvolvemento económico e a contundente mudanza social que aquel modelo achegou aseguraron crecemento, benestar e estabilidade social. O Partido Comunista, cos seus gobernos locais, os municipios e as rexións e a súa rede de asociacións de todo tipo, logrou controlar estas mudanzas ou polo menos acompañalas. Os seus afiliados e electores, os parceiros en primeiro lugar, foron os protagonistas da «gran transformación» da agricultura á industria.

Os parceiros e os seus fillos tornáronse en obreiros especializados e pequenos empresarios. A defensa das «clases medias produtivas», como sinalaba o programa comunista nestas rexións, e a defensa do sistema económico local estaban na tradición do municipalismo socialista de cincuenta anos atrás. A cultura política dominante, na cal a ética do traballo se mantivo central, contribuíu á formación e á consolidación do modelo. Cultura cívica e capacidade de gobernar, solidariedade e sentido da comunidade con apertura ás novidades foron os ingredientes que axudaron a este desenvolvemento harmonioso.

Desde un punto de vista político, nos anos setenta a subcultura vermella logrou integrar as diversas vagas dos movementos sociais (estudantes, novos obreiros, feministas), ampliando o apoio electoral ao Partido Comunista, que alcanzou o seu cumio pola metade da década.

A integración entre sociedade política e sociedade civil semellaba completa. Por tras destes sucesos adiantábase, porén, o comezo da crise.

UNHA LENTA AGONÍA

O proceso da crise foi longo desde os anos oitenta ata hoxe, ocultado talvez pola continuidade do comportamento electoral dos cidadáns destas rexións. Mais a orientación electoral, aínda sendo un forte indicador dunha cultura política, constitúe un elemento necesario pero non suficiente; representando o sentido de cultura, abofé, unha síndrome complexa.

A sociedade transformouse. A esta nova transformación contribuíron e contribúen o proceso de modernización, o avance da secularización, a difusión dos medios de comunicación de masas, a mobilidade cotiá e outros factores. As clases sociais mesturáronse, os costumes das novas xeracións son moi diferentes dos das vellas. Paradoxalmente, o benestar producido pola industrialización e polo enorme crecemento económico, controlado e favorecido pola sociedade política, volveuse en contra dela.

No intercambio político as relacións ideolóxicas ían perdendo paseniño a súa importancia fronte ás relacións pragmáticas. A adhesión fundada na tradición, na identidade e na cultura ía perdendo posicións fronte á adhesión relacionada coas demandas concretas e as motivacións racionais.

Durante os anos oitenta as consecuencias dun novo *boom* económico e dunha rápida mudanza social deixáronse sentir con forza nas rexións vermellas. A debilidade estratéxica do Partido Comunista e a súa dificultade para acompañar a evolución da sociedade, cousa que lograra facer no pasado, abriran xa unha crise no partido. En 1987 chegaron nas rexións vermellas as primeiras baixas electorais no Partido Comunista, que, durante corenta anos, coñecera soamente aumentos. Foi o comezo do declive.

A rede de estruturas non era como antes, os vínculos solidarios íanse disolvendo, as antigas institucións de socialización ían deixando de funcionar.

Os opulentos anos oitenta, co crecemento do benestar e a mudanza acontecida nas relacións entre os individuos e as xeracións, produciran a decadencia

dos antigos valores comunitarios, favorecendo o individualismo e o consumismo. As casas do pobo, as asociacións de lecer, as festas de *L'Unità* ían perdendo moitas das súas funcións de comunicación política e de transmisión dunha cultura específica. O sindicato e os gobernos locais eran acusados de non seren quen de abordar os novos desafíos nin de solucionar os problemas máis graves. O partido era criticado desde dentro por aqueles que pouco despois asistirían á súa disolución.

Sobre esta realidade xa fráxil e desorientada caeu o muro de Berlín. Esta caída e o afundimento dos sistemas do Leste conduciron ao cambio de nome do partido, que abandonou o adxectivo «comunista» logo de setenta anos. O «pobo comunista» ficou sen norte, como se puxo de manifesto na participación nos debates dos congresos e nas derrotas electorais. Veu despois a escisión da minoría que creou o Partido da Refundación Comunista.

Veu, sobre todo, naquel 1991 o derrubamento da Unión Soviética. O xuízo entusiasta a esta e a fidelidade á «patria do socialismo» foran sempre utilizados polos investigadores como indicadores da pertenza á subcultura vermella. A revolución rusa era un dos mitos fundadores do partido e un valor persistente da cultura vermella da posguerra, como vimos. De súpeto, a Unión Soviética desapareceu e isto comportou esperanzas e ilusións; para algúns, mesmo a confianza na humanidade e no progreso.

O «terrible 1991» veu a coroar unha crise endémica e sinalou a fin dunha epopea secular. A morte do PCI e da URSS foi unha experiencia destrutiva para a cultura política das rexións vermellas. Os acontecementos daquel ano precipitaron a situación de declive que principiara algúns anos antes.

A crise da subcultura vermella, como a da branca, que se afundiú definitivamente naqueles anos, foi causa e consecuencia ao mesmo tempo da crise do sistema político italiano, a fin da Primeira República. Este sistema, baseado tamén nas súas dúas poderosas subculturas, reproducía o conflito Leste-Oeste, reflectindo esperanza no comunismo ou medo del. A supervivencia de ambas as subculturas foi a confirmación deste escenario.

Da subcultura vermella pódese dicir o que Enrico Berlinguer afirmaba do PCI, que era «revolucionaria e conservadora» simultaneamente, o cal garantiu durante moito tempo a estabilidade do sistema. A través da perda das súas regras de com-

portamento e das súas antigas certezas, e perdéndose finalmente a ela mesma, a subcultura vermella contribuíu ao derrubamento da Primeira República.

A caída do muro de Berlín mudou o sistema de partidos que existía desde a posguerra.

QUE QUEDA?

Que pasou nestes vinte anos? Que queda dunha antiga subcultura? O ocaso da subcultura vermella foi lento, mais irresistible.

Os herdeiros do PCI renegaron rotundamente do seu partido e mudaron dúas veces de nome: antes chamárono Partido Demócrata de Esquerda, despois Demócratas de Esquerda. Finalmente, unindo as súas forzas cunha parte dos herdeiros da Democracia Cristiá, fundaron no 2007 o Partido Demócrata.

Ademais, as reformas electorais que afectaron o sistema italiano desde 1993 ata o 2006, nas que se introduciron elementos de gran relevancia, obrigaron grupos e partidos de diferente orixe e con diferentes historias a formar coalicións. Os herdeiros do PCI foron nas rexións vermellas o eixe de todas as coalicións electorais de centreesquerda, quer a escala local, quer a escala estatal. Estas coalicións gañaron case todas as competicións electorais, o cal confirma unha orientación político-electoral que ten orixes remotas.

As coalicións, no entanto, non teñen, inevitablemente, moita coherencia ideolóxica.

Os cambios de nome e as diferenciadas candidaturas a alcalde ou a deputado desilusionaron unha parte do potencial electorado. O constante aumento da abstención segue a sinalar un fondo malestar, no que segue a ser a masiva participación electoral un dos compoñentes da cultura política rexional. Ademais diso, outra parte do voto diríxese a pequenas listas locais ou a partidos menores, incluído, abofé, Refundación Comunista, que recolle os residuos nostálxicos ou ortodoxos, mais tamén nas recentes eleccións a Liga Norte. De certo, a experiencia electoral de quince anos indícanos que a centrodereita ten escasa probabilidade de ofrecer unha alternativa á centreesquerda nas que eran as rexións vermellas, con algunhas raras excepcións.

A opción de voto conta, no entanto, con moitas motivacións: o xuízo positivo aos gobernos municipais e rexionais, a valoración das candidaturas, a inexistencia dunha competencia válida. Mais estas son motivacións instrumentais, mentres que a tradición desempeña un papel menor.

Os vellos son fieis, os novos moito menos. As investigacións dinnos que a xeración que chegou a votar nos anos noventa sentía aínda respecto pola tradición da familia, pola postura dos avós. Mais os avós morren e a xeración do novo século non ten, nin quere, puntos de referencia. A familia deveu nunha feble institución de socialización política.

Resumo, para concluír:

O partido desapareceu en 1991. O Partido Demócrata, a última creación, ten aínda que ser construído e, de todos os xeitos, non ten o vermello como cor. O sindicato máis forte é o dos xubilados (os avós de antes). As estruturas da subcultura existen no papel. As casas do pobo tornáronse definitivamente en lugares de exclusivo divertimento, talvez foron vendidas a individuos privados, pasaron, como se di, «do comunismo ao consumismo». As cooperativas son empresas que están no mercado, as cales obedecen a unha lóxica capitalista. O contido das festas de *L'Unità* ten moi pouco de político.

A principal clase social de referencia, os parceiros, desapareceu. Con ela desapareceron valores, relacións sociais e formas de loita política.

O antifascismo é unha lembranza remota. Os novos non se ocupan da política. Daquela, que queda?

Queda unha forma de identidade comunitaria e territorial. Quedan ademais formas de solidariedade, incluída a que se explica fronte aos novos inmigrantes, malia a integración de tantas e tan diferentes etnias, que é moito máis complicada hoxe en día do que foi integrar nos anos sesenta e setenta os inmigrantes que viñan do sur de Italia.

E, finalmente, existe unha forte amálgama, aínda que negativa: o total rexeitamento de Berlusconi. Iso vale tanto para os vellos como para os novos, para os antigos comunistas e para os que se interesan pouco pola política. O fenómeno Berlusconi é completamente estraño á cultura política destas rexións, especialmente na Toscana. Isto pode explicar por que a agonía da subcultura vermella,

a diferenza da da branca, foi lenta, así como a transición da Primeira á Segunda República italiana segue a ser longa.

Mais, se esta actitude –palabra central en calquera concepción da cultura política– é a súa última herdanza, enténdese ben que, cando Berlusconi saia da escena política italiana, a subcultura vermella estará verdadeiramente morta.

A CIDADANÍA E O DESAFÍO ECOLÓGICO

Andrew Dobson

Universidade de Keele (Reino Unido)

O concepto de cidadanía ocupa un espazo discursivo moi debatido, aínda que xa establecido, dentro da política moderna e existen catro puntos de referencia aceptados en liñas xerais. En primeiro lugar, a cidadanía interpreta as relacións políticas... unhas veces entre os membros dunha organización política e outras entre os tales membros e a organización en si. En segundo lugar, o acento que se pon nas relacións políticas é importante porque para que o concepto de cidadanía siga a ter algún significado tras o seu encontro coa ecoloxía política cómprenos ser quen de diferenciala doutros tipos de relacións, tales coma as establecidas coa amizade ou a familia. En terceiro lugar, a organización política asociada con maior frecuencia á cidadanía contemporánea é o Estado-nación. E, en cuarto lugar, adóitase falar das relacións en cuestión en termos de dereitos e responsabilidades.

Xa que logo, polo que á cidadanía respecta, o «desafío ecolóxico» poderíase referir a calquera destes elementos que constitúen a arquitectura da cidadanía: quen ou que poden ser os seus membros, que é o que conta como «político», cal é a natureza do espazo en que se desenvolven as relacións da cidadanía e que clases de dereitos e responsabilidades pode levar implícitos a cidadanía.

A CIDADANÍA: CONTEXTO

Estamos afeitos a pensar que hai, como mínimo, dous tipos diferentes de cidadanía: o liberalismo e o republicanismo cívico. Diferéncianse fundamentalmente no seu concepto da natureza e do equilibrio existente entre os dereitos e as responsabilidades dos cidadáns. A tradición republicana cívica antepón a responsabilidade –tendo en conta o benestar da comunidade política– aos dereitos do individuo. Pola contra, a cidadanía que asociamos coa democracia liberal ten moito máis que ver coa esixencia de dereitos que co exercicio de responsabilidades.

Na teoría republicana, a idea da contribución que o individuo pode facer á comunidade deu lugar a unha linguaxe de virtudes propias da cidadanía. Tradicionalmente, estas virtudes concibíronse en termos «mascullinos» –afouteza, firmeza, sacrificio–, aínda que resulta que se entenden mellor como interpretacións masculinas do que estas virtudes poderían supoñer. A cidadanía liberal non carece de virtudes, por suposto (acotío faise referencia neste contexto ás virtudes da tolerancia e da ausencia de prexuízos), pero esta cidadanía non vai pregoando as súas virtudes do mesmo xeito ca os seus parentes republicanos.

Así pois, a cidadanía liberal e a republicana disputaron desde sempre polo significado e o equilibrio dos dereitos e responsabilidades dos cidadáns, e polo papel que desempeña a virtude no comportamento político dos cidadáns.

Con todo, estes desacordos refírense a un único punto dos catro que antes mencionei e que constitúen a arquitectura da cidadanía: o dos dereitos e responsabilidades. Sobre os outros tres elementos, tanto republicanos coma demócratas concordan en liñas xerais.

Daquela, ambos concordan en que a esfera política está constituída por espazos públicos máis ca por privados, concordan en que o Estado-nación é o modelo básico de «receptáculo» para a cidadanía e concordan en que a pertenza á comunidade de cidadáns está relacionada coa pertenza ao Estado-nación.

Visto así, podemos considerar os desacordos, aparentemente fundamentais, entre liberais e republicanos como o que de verdade son: un pacto conveniente para ambos. A cidadanía ecolóxica, como idea, pono de manifesto moi claramente, como vou demostrar máis adiante.

Isto non quere dicir que non se expuxesen inconvenientes dun carácter máis fundamental. Por exemplo, as críticas feministas á cidadanía puxeron de relevo como a representación supostamente universal da cidadanía –presente tanto no bando republicano como, sobre todo, no liberal– é, no fondo, unha criatura sexuada cunhas características descritivas e unhas aspiracións que a converten quer en algo inapropiado para moitas mulleres, quer nun auténtico inimigo dos seus intereses.

Un elemento clave desta crítica é que pon en cuestión a exclusión da esfera privada da práctica e o discurso da cidadanía. Para a crítica feminista desta cidadanía masculina, o ámbito privado é tan lugar para a actividade da cidadanía como o ámbito público, e as virtudes da vida desenvolvidas propiamente na esfera pri-

vada deberíanse considerar, a simple vista, virtudes políticas potenciais. Ao poñer en dúbida a estendida opinión acerca dun dos elementos que constitúen a arquitectura da cidadanía, e sobre o que, de feito, concordan os dous principais contendentes, a cidadanía feminista constitúe unha refutación fundamental dos modelos aceptados de cidadanía.

O cosmopolitismo presenta outra refutación esencial, que neste caso se refire á cuestión do «receptáculo» da cidadanía e ao acordo adoptado entre republicanos e liberais que propugna que a cidadanía só ten sentido como status xurídico e como actividade dentro dun Estado-nación, ou naqueles marcos inspirados no Estado-nación, como pode ser a Unión Europea.

A cidadanía cosmopolita céntrase nas reivindicacións políticas que se nos demandan como membros dunha humanidade común, e, así, o espazo político do cosmopolitismo —en contraste coa cidadanía liberal ou a republicana— é, en principio, a cosmópole universal máis ca un Estado-nación ou outro. Ao cuestionar un principio acordado tanto pola cidadanía liberal como pola republicana, o cosmopolitismo, do mesmo xeito que o feminismo, presenta un atranco considerable ás opinións comunmente aceptadas sobre a configuración da cidadanía.

O DESAFÍO ECOLÓXICO PARA A CIDADANÍA

Unha cuestión fundamental para os ecoloxistas políticos é saber se a ecoloxía política se pode falar na lingua da cidadanía. A contestación a esta pregunta non é nada obvia. As críticas feministas á resolución republicana e liberal de reservar a cidadanía para a esfera pública levaron a algúns a afirmar que a «cidadanía feminista» constitúe unha contradición en si mesma, porque a cidadanía é por definición un fenómeno propio do espazo político público.

Igualmente, sexa o que sexa o cosmopolitismo, para algúns dos seus críticos non é, de certo, unha teoría da cidadanía, porque esta só cobra sentido, por definición, no contexto do Estado-nación, ou de formacións políticas análogas. Nos dous casos, e segundo os seus críticos, tanto o feminismo como o cosmopolitismo fracasaron á hora de enfrontárense ao reto que lles lanza a cidadanía: non falan na súa lingua. Pero que ocorre co desafío ecolóxico?

Sucumbirá aos mesmos problemas de definición que a cidadanía feminista ou a cosmopolita?

Pois ben, é posible que si porque, na miña opinión, o enfoque ecolóxico-político da teoría da cidadanía está construído sobre percepcións cosmopolitas e feministas. En concreto, toma en serio a idea de que a cidadanía pode e debe vincularse ao ámbito privado e que talvez sexa conveniente reconsiderar as virtudes asociadas á cidadanía de acordo cos parámetros normalmente asociados ao feminismo.

Ademais, a cidadanía ecolóxica coincide co cosmopolitismo na súa determinación por cuestionar se os Estados-nación —e os seus equivalentes— son unha expresión exhaustiva do espazo político da cidadanía. Neste contexto, a cidadanía ecolóxica quizais ofrezca unha nova interpretación do espazo político da cidadanía coa súa «pegada ecolóxica», do cal falarei máis adiante.

A CIDADANÍA ECOLÓXICA E O ÁMBITO PRIVADO

Comentei xa que o cidadán ecolóxico, do mesmo xeito que acontece co seu homólogo republicano cívico, se ve animado a traballar polo ben común. No caso ecolóxico, este ben común denomínase «sustentabilidade ambiental». Este obxectivo implica, inevitablemente, determinar as causas e as fontes da non sustentabilidade ambiental e tentar facer algo por resolvelas.

Algunhas destas causas e fontes estarán fóra do alcance inmediato dos cidadáns concretos e, de todos os xeitos, moitas das posibles causas da falta de sustentabilidade son controvertidas. Está o medio natural baixo presión debido ao crecemento da poboación? É a pobreza unha das causas da non sustentabilidade? Ou a riqueza? É a culpable a nosa actitude para coa natureza? Ou será a combinación de todos estes factores ou doutros completamente distintos?

Este debate ten lugar na esfera pública, e na medida en que os nosos efectos sobre o medio se transmiten por e a través das nosas formas de vida social, a «cuestión da sustentabilidade» convértese nunha cuestión pública. Logo, resulta correcto e adecuado pensar na cidadanía ecolóxica en termos «públicos» tradicionais: argumentos e actividades que poderían influír en institucións, empresas, movementos, partidos, burocracias, escolas e ministerios para que actúen de maneira sustentable.

No entanto, a política ecolóxica é tamén unha política cotiá, unha política que adopta e implica unha relación metabólica diaria entre os individuos e a natureza, ademais dunha relación mediada pola nosa presenza e participación nas instancias «públicas». E non podemos acender e apagar esa relación cando franqueamos unha presunta división existente entre o público e o privado.

Cunha expresión tomada do posmodernismo, diremos que nós somos «sempre xa» consumidores de servizos ambientais e produtores de residuos desde o momento en que nacemos ata o da nosa morte, no público e no privado, na saúde e na enfermidade. Desde este punto de vista, resulta retorcido considerar que facer campaña a favor dun centro de reciclaxe é un acto de cidadanía asemeado que se lle nega esa consideración ao acto de separar os materiais biodegradables do resto só porque iso se fai na privacidade da casa de cada quen. O desafío ecolóxico consiste en considerar ambos os casos como actos de cidadanía.

As críticas feministas e ecolóxicas da concepción tradicional de cidadanía poden facer causa común nun segundo punto, relacionado este coa idea da virtude. É habitual comparar aquelas virtudes propias do republicanismo cívico –valor, firmeza, sacrificio– con aquelas outras preconizadas no contexto ecolóxico: coidado, agarimo, compaixón. O feminismo (ou algunhas das súas vertentes) tense asociado con estas últimas virtudes, sobre todo dentro do debate sobre xustiza fronte a coidado.

Pero, en realidade, pódense considerar estas como virtudes da cidadanía? Ao comezo deixei claro que, tras o seu encontro coa ecoloxía política, haberá que interpretar a cidadanía como se remitísemos a unha relación diferente daquelas que nos atopamos noutras áreas da vida, como a amizade ou a familia. Se adoptamos o coidado e a compaixón como virtudes da cidadanía, non correremos o risco de confundir a cidadanía coas relacións en que se supón que estas virtudes están máis presentes? Algúns pensan que si. Por exemplo, Michael Ignatieff escribiu: «A trapalleira retirada desde a linguaxe da xustiza cara á linguaxe do coidado é, se cadra, o signo máis preocupante da decadencia da linguaxe da cidadanía por parte de todos os partidos que se sitúan á esquerda da Sra. Thatcher» (Rees, 1995: 321) e conclúe afirmando que «a linguaxe da cidadanía non fala en sentido estrito de compaixón» (1991: 34). Por que non?

O PROBLEMA DA DEFINICIÓN

A estas alturas debeu quedar claro que o concepto de cidadanía está fortemente custodiado polo que eu vou chamar Secretariado da Definición (SD). O ámbito privado queda fóra do concepto de cidadanía porque esta é, por definición, unha condición xurídica e unha actividade asociada coa esfera pública. Do mesmo xeito, a cidadanía cosmopolita é unha contradición en si mesma porque aquela, por definición, implica dereitos e deberes dentro dun Estado-nación, ou os seus equivalentes. E seica, segundo Ignatieff, o coidado e a compaixón, por definición, non son virtudes da cidadanía.

Mais coido que debemos andar con tento co SD. Unha cousa é afirmar que os conceptos políticos ocupan un territorio discursivo e outra ben diferente reducir ese territorio a un pequeno despacho onde se atopen os escritorios e arquivadores do SD. Hai polo menos tres razóns para pensar que os conceptos políticos se asemellan máis a seres vivos que respiran ca a insectos conservados en ámbar.

En primeiro lugar, son conceptos históricos. Desde este punto de vista, sería ben raro que a cidadanía significase o mesmo hoxe en día ca na antiga Grecia. Tomemos un exemplo do que hei falar con máis detalle: o «receptáculo» en que se di que a cidadanía adquire sentido. Na vida política contemporánea en realidade só existe un único candidato para ser ese «receptáculo»: o Estado-nación. Pero se lle botamos unha ollada á historia, observaremos unha ampla gama de alternativas: a antiga cidade-estado, o municipio, as primeiras cidades da república moderna. Non cabe dúbida de que no futuro os teóricos estudarán o desenvolvemento da Unión Europea e os nacentes dereitos transnacionais –tales como o dereito a votar nas eleccións locais «estranxeiras»– inherentes ao feito de ser cidadán dun dos países membros e argumentarán que este é un exemplo máis de cidadanía en acción en marcos diferentes aos do Estado-nación.

En segundo lugar, debemos pensar na cidadanía como unha *actividade* ademais de como un *status xurídico*. Se pensamos na cidadanía como unha actividade orientada a conseguir o ben común –un aspecto da experiencia histórica de cidadanía tan venerable como calquera outro–, daquela a cidadanía cosmopolita e a ecolóxica volven ser formas de cidadanía.

Para rematar, ademais de seren históricos e maleables desde dentro, os conceptos políticos son iso, políticos. Con isto quero dicir que as definicións non

poden quedar á marxe das relacións do poder político que pretenden describir. Mantéñense nunha relación complexa con este poder: nin o reflicten simplemente nin o cuestionan sen máis. Neste aspecto, a cidadanía é un espazo de loita política, e os desafíos que lle lanzan a ecoloxía, o cosmopolitismo e o feminismo equivalen ao reto de incorporarlle estas novas políticas. Se o persoal é político, pode a cidadanía darlle as costas á esfera do privado? Nun mundo globalizado, non ten absolutamente nada que dicir a cidadanía sobre as obrigas transnacionais? Ten que permanecer en silencio sobre a sustentabilidade ambiental nos seus contextos «infraestatais» e «extraestatais» só porque o status de cidadanía comeza e remata no Estado-nación ou nos seus equivalentes?

A CIDADANÍA ECOLÓXICA E A PEGADA ECOLÓXICA

Permítanme abordar este último tema. Un aspecto obvio dos problemas ambientais é que non respectan as fronteiras. Neste contexto adoitamos pensar en problemas ambientais de carácter transnacional, coma o quecemento global ou a redución da capa de ozono. Na medida en que estes problemas teñen unha dimensión política, parece perverso rexeitar calquera crítica que se lle faga desde un concepto tan fundamentalmente político coma o da cidadanía polo simple feito de que a cidadanía é (dise que é) unha creación do Estado-nación contemporáneo.

Desde os estoicos, o cosmopolitismo ofreceulles un imaxinario alternativo para o espazo político aos receptáculos delimitados, coma as municipalidades, as cidades ou os estados. A primeira vista, parece unha fonte ideal de inspiración para un fenómeno de características transnacionais como é a ecoloxía política. A cosmópole mundial dos cosmopolitas e o escenario de ámbito planetario da ecoloxía política parecen ser proveitosamente coincidentes.

No entanto, non se deberían trasladar de modo simplista as concepcións cosmopolitas á nosa interpretación da cidadanía ecolóxica. Por unha banda, as obrigas cosmopolitas sobre os individuos emanan da pertenza a unha «humanidade común». A linguaxe da simetría, a reciprocidade e a interdependencia son algo esencial para o cosmopolitismo, pero algunhas interpretacións dos impulsores deste movemento e a dinámica dos problemas ambientais parecen indicar que

estes problemas se orixinan e se experimentan de forma asimétrica (os pobres adoitan vivir en ambientes pobres e os ricos en ambientes ricos) e que isto tamén se debería ver reflectido na natureza e na orientación das obrigas da cidadanía.

Sendo así, se non se trata da cosmópole, cal é a natureza do espazo político no que teñen lugar as relacións dos cidadáns ecolóxicos? Coido que aquí nos cómpre introducir o concepto de «pegada ecolóxica».

Esta idea desenvolveuse para ilustrar os diversos impactos que teñen sobre o medio as prácticas sociais de individuos e comunidades. Suponse que a Terra ten unha capacidade produtiva e de absorción de residuos limitada e, en vista destes límites, asígnaselle a cada habitante do planeta unha hipotética e igual «parcela de terra» –ou pegada. O tamaño desta pegada obtense dividindo o total de terras e a súa capacidade produtiva dispoñible polo número de persoas que habitan o planeta, e a cifra resultante está entre 1,5 e 1,7 hectáreas. Inevitablemente, algunhas persoas terán un maior impacto –unha pegada meirande– ca outras (crese que os consumidores medios dos «países industriais avanzados» ocupan, polo xeral, unhas cinco hectáreas de espazo ecolóxico) e isto é inxusto, se partimos dunha igualdade nominal de espazo ecolóxico.

Para nós, a importancia da pegada ecolóxica é que contén as relacións clave espaciais e xeradoras de obrigacións que dan lugar ao exercicio de virtudes especificamente cidadás. A miña cidadanía ecolóxica «créase», por así dicilo, porque teño unha pegada ecolóxica. E todos temos unha, conquese todos somos cidadáns ecolóxicos. Todos temos dereito a unha cantidade habitable de espazo ecolóxico e todos temos a obriga de diminuír o tamaño do devandito espazo se é demasiado grande, é dicir, se excede a cantidade que, hipoteticamente, nos corresponde no repartimento.

Así pois, a natureza da nosa obrigación como cidadáns ecolóxicos é reducir a ocupación do espazo ecolóxico onde corresponda. E a fonte desta obrigación radica en remediar a inxustiza real e potencial de apropiarse dunha cota inxusta do devandito espazo.

E o que é importante, isto explica e reflicte a natureza asimétrica e non recíproca das obrigas da cidadanía ecolóxica. Este é o motivo polo que non se pode trasladar de xeito simplista o cosmopolitismo á nosa noción de cidadanía ecolóxica. As obrigas cosmopolitas baséanse na nosa suposta pertenza a unha humanidade común e son, xa que logo, recíprocas e simétricas. As obrigas da

ciudadanía ecolóxica fundaméntanse na asimetría, é dicir, na ocupación desigual do espazo ecolóxico. Sendo así, estas obrigas correspóndenlles *exclusivamente* a aqueles que contraeron unha débeda ecolóxica con respecto ao espazo, e constitúen o corolario dun dereito ambiental a un repartimento igualitario do espazo ecolóxico entre todos.

En resumo, cada proxecto político contén, quer implícita, quer explicitamente, unha interpretación do espazo político, e a procura da sustentabilidade ambiental non é ningunha excepción. Aquí, coido eu, é onde reside o desafío ecolóxico máis significativo para o concepto de cidadanía. Ademais do Estado, do supra-estado ou da comunidade dialóxica da cidadanía cosmopolita, o ambientalismo ofrece a pegada terrea como imaxinario espacial no que mellor se conciben a cidadanía e as súas obrigas.

CRÍTICAS Á CIDADANÍA ECOLÓXICA

Téñense feito diversas críticas á cidadanía ecolóxica, e estou disposto a aceptar algunhas delas, pero hai unha ou dúas ás que me inclino máis a opoñerme. Estas críticas pódense agrupar baixo os seguintes encabezados: o problema da pertenza á comunidade do cidadán ecolóxico; demasiada énfase nos individuos e non abonda na estrutura; en sentido estrito, a cidadanía ecolóxica non é en absoluto unha forma de cidadanía; a pegada ecolóxica non se pode considerar como un espazo «político», e moito menos como un espazo onde poida operar a cidadanía; e, por último, a crítica feminista de que a cidadanía ecolóxica, coa súa insistencia en que as accións privadas poden ter importantes consecuencias públicas, impón unha carga inxusta de responsabilidade a aquelas que xa soporitan unha responsabilidade demasiado grande na reprodución da vida social.

No que atinxe á comunidade do cidadán ecolóxico, Tim Hayward escribiu que «Os lazos da cidadanía [ecolóxica] obrigan nunha única dirección, a dos beneficiarios das desigualdades; aos outros atribúeselles en realidade o papel de “pacientes morais”. Esta explicación non establece con claridade se algunha comunidade política inclúe as vítimas como cidadáns. Unha cuestión fundamental é se as vítimas –p. ex., os que máis perden coa privación ecolóxica e as obrigas derivadas dela– poden ser ou non cidadáns ecolóxicos» (2006a: 445).

Os teóricos da cidadanía están preocupados con razón pola cuestión da pertenza; despois de todo, decidir quen é ou non membro dunha comunidade cidadá dada determina quen goza dos dereitos (e obrigas) inherentes á cidadanía. No entanto, esta preocupación pola pertenza está confinada maiormente aos debates sobre a cidadanía como *status xurídico* —o tipo de cidadanía asociada á posesión dun pasaporte. A cidadanía ecolóxica está menos relacionada co *status xurídico* e máis coa cidadanía como *actividade*. Desde este punto de vista, a pertenza non é realmente un problema.

Unha vez dito isto, non obstante, e para contestar directamente á cuestión de Hayward, as «víctimas» do comportamento non sustentable si poden ser cidadáns ecolóxicos. E isto é así porque o seu dereito a unha cantidade xusta de espazo ecolóxico impón a aqueles que ocupan demasiado espazo ecolóxico a obriga de reduciren o tamaño da súa pegada ecolóxica. «Vítimas» e «actores» están xuntos nunha cidadanía que chanta os seus alicerces nas relacións entre obrigas e dereitos políticos.

A seguinte crítica que foi lanzada contra a cidadanía ecolóxica é que é demasiado «voluntarista», que contén unha visión *naif* das capacidades dos individuos para dar lugar ao cambio social. O seu argumento é que as teorías do cambio deben ter en conta as estruturas en que actúan os axentes individuais, estruturas que fan difícil que os individuos reduzan o tamaño da súa pegada ecolóxica.

Coido que é xusto dicir que esta cuestión está, en realidade, infrateorizada no meu libro *Citizenship and the Environment*, aínda que si digo nel que é importante evitar «o voluntarismo inxenuo e ignorante dos poderosos intereses políticos e económicos que estruturan o mundo dun modo non sustentable». Poderíase e deberíase engadir moito máis a isto, e a cidadanía ecolóxica como actividade intencional individual deberíase incluír nunha análise das estruturas que teña en conta as restricións (e quizais, por suposto, as oportunidades) culturais, organizativas e infraestruturais dos axentes individuais. O resultado podería ser o de poñer unha maior énfase no papel do cidadán ecolóxico en actividades de cidadanía «tradicional» na sociedade civil e na esfera pública —axitación, campañas, protestas— así como nas actividades que a miúdo se categorizan pexorativamente coa expresión «estilo de vida».

A seguinte crítica é que, respecto dunha definición formal, a cidadanía ecolóxica non é cidadanía en absoluto. Tim Hayward resume esta crítica como

segue: «Normalmente, a idea de cidadanía refírese, *inter alia*, a un status que xorde coa pertenza a un estado e que lles confire aos cidadáns un conxunto de responsabilidades e dereitos recíprocos [...]. Nunha interpretación convencional, polo tanto, o que Dobson chama “cidadanía” non contaría como tal» (2006a: 435).

Desde o punto de vista da cidadanía como un status xurídico en relación con un estado que confire a cidadanía, Hayward está totalmente no certo. Por suposto, tal punto de vista obrigaría tamén a Hayward a rexeitar que a cidadanía cosmopolita sexa cidadanía porque non hai unha «organización política» nin criterios de «pertenza» mundiais. A pesar diso, a presenza lexítima da cidadanía cosmopolita na literatura sobre o concepto de cidadanía parece absolutamente firme. Unha vez máis cómpre distinguirmos entre cidadanía como status xurídico e como actividade. Se estamos dispostos a aceptar que a cidadanía pode ser considerada como unha actividade, daquela os criterios definitorios estipulados por Hayward resultan menos relevantes para o noso caso.

A seguinte crítica é tamén de definición. A «pegada ecolóxica» xoga un papel clave na miña exposición sobre a cidadanía ecolóxica. Todas as concepcións da cidadanía conteñen unha versión do «espazo político» da cidadanía. De modo xeral, o espazo político das concepcións dominantes de cidadanía é o Estado-nación, namentres que para a cidadanía cosmopolita é a «cosmópole», ou o mundo no seu conxunto. Para a cidadanía ecolóxica, o espazo significativo é a pegada ecolóxica.

Tim Hayward oponse a isto, baseándose en que «as relacións definidas en termos de utilización diferencial do espazo ecolóxico son, precisamente, relacións non políticas» (2006a: 438). É así porque, como di: «a idea de que o espazo ecolóxico é “a versión que dá a cidadanía ecolóxica do espazo político” supón un erro categorial: porque namentres que ningún tipo de “espazo” traza parcelas diferenciadas de territorio, o primeiro refírese non obstante ás características biofísicas do territorio, non ao “espazo” dentro do cal a xente ten relacións políticas» (2006a: 438).

A miña resposta é que as pegadas ecolóxicas desiguais son unha inxustiza, que a (in)xustiza é un concepto político porque supón relacións de poder e que, daquela, a pegada ecolóxica, como unha área en que se exerce poder, é un espazo político.

Por último, debemos ter en conta a crítica feminista que di que a cidadanía ecolóxica, ao poñer o acento na esfera privada, impón unha carga inxusta sobre a muller. As feministas teñen aducido a miúdo que a muller adoita desempeñar un dobre papel –traballando no mercado laboral e ocupándose da provisión e coidado da casa. Por esta razón, feministas coma Sherilyn MacGregor invítannos a reflexionar sobre «as consecuencias para a muller de engadir un terceiro ou cuarto papel –o de “coidar da Terra”– a unhas vidas xa tan ocupadas de por si» (2005: 185).

Esta é, de certo, unha cuestión ben importante. Foi de sempre un receo feminista que o proclamado universalismo da cidadanía sexa, no fondo, unha forma machista de política que favorece os intereses do home (Young, 1989). MacGregor recolle as repercusións prácticas disto e mostra como, para que a cidadanía ecolóxica teña forza emancipadora, debe ter en conta as circunstancias materiais dos que se espera que sexan cidadáns e cidadás ecolóxicos: «Coido que para que calquera proxecto dunha sociedade alternativa funcione e melloren as actuais circunstancias, debe facer fronte a cuestións de equidade, de acceso, e ás condicións da vida diaria necesarias para promover a participación democrática no ámbito político» (2005: 185). Isto é importante para todos, pero especialmente, como sinala MacGregor, para as mulleres.

Velaquí algunhas das críticas que se lle fixeron ao concepto de cidadanía ecolóxica, e algunhas das miñas respostas. É evidente que se trata dun concepto en evolución máis ca dun totalmente formado. Tampouco sabemos como había funcionar esta idea na práctica, é dicir, se conseguiría influír na conduta e nas actitudes da xente para que o seu comportamento fose máis ecolóxico.

Mais iso daría lugar a outra conferencia.

BIBLIOGRAFÍA

- BERGLUND, C. e S. MATTI: «Citizen and consumer: the dual role of individuals in environmental policy», *Environmental Politics*, 15/4 (2006), p. 550-571.
- DOBSON, A.: «Citizenship», en A. DOBSON e R. ECKERSLEY (eds.), *Political Theory and the Ecological Challenge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- FLYNN, F., B. BELLABY e M. RICCI: «Environmental citizenship and public attitudes to hydrogen energy technologies», *Environmental Politics*, 17/5 (2008), p. 766-783.
- GABRIELSON, T.: «Green citizenship: a review and critique», *Citizenship Studies*, 12/4 (2008), p. 429-446.
- HAYWARD, T.: «Ecological Citizenship: Justice, Rights and the Virtue of Resourcefulness», *Environmental Politics*, 15/3 (2006a), p. 435-446.
- HAYWARD, T.: «Ecological Citizenship: a Rejoinder», *Environmental Politics*, 15/3 (2006b), p. 452-453.
- IGNATIEFF, M.: «Citizenship and moral narcissism», en G. ANDREWS (ed.), *Citizenship*, Londres, Lawrence and Wishart, 1991.
- JAGERS, S.: «In search of the ecological citizen», *Environmental Politics*, 18/1 (2009), p. 18-36.
- LATTA, P.: «Locating democratic politics in ecological citizenship», *Environmental Politics*, 16/3 (2007), p. 377-393.
- LITMAN, T.: «London Congestion Pricing: Implications for Other Cities», *Victoria Transport Policy Institut*, Canada, 2004. <http://www.vtpi.org/london.pdf>
- LUQUE, E.: «Researching Environmental Citizenship and its Publics», *Environmental Politics*, 14/2 (2005), p. 211-225.
- MACGREGOR, S.: «The public, the private, the planet and the province: women's quality-of-life activism in urban southern Ontario», en M. HESSING, R. RAGLAN e C. SANDILANDS (eds.), *This Elusive Land, Women and the Canadian Environment*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2005.
- MELO-ESCRIBUELA, C.: «Promoting Ecological Citizenship: Rights, Duties and Political Agency», *Acme*, 7/3 (2008), p. 113-134.
- MIDDLEMISS, L.: «Reframing Individual Responsibility for Sustainable Consumption: Lessons from Environmental Justice and Ecological Citizenship», *Environmental Values*, 19/2 (2010), p. 147-167.
- REES, A. M.: «The Promise of Social Citizenship», *Policy and Politics*, 23/4 (1995), p. 313-325.
- VALENCIA, A.: «Globalisation, Cosmopolitanism and Ecological Citizenship», *Environmental Politics*, 14/2 (2005), p. 163-178.
- VALDIVIELSO, J.: «Social Citizenship and the Environment», *Environmental Politics*, 14/2 (2005), p. 239-254.
- WOLF, J., K. BROWN e D. CONWAY: «Ecological citizenship and climate change: perceptions and practice», *Environmental Politics*, 18/4 (2009), p. 503-521.
- YOUNG, I. M.: «Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship», *Ethics*, 99/2 (1989), p. 250-274.

O NEOHUMANISMO DA NON CIDADE

Félix Duque

Universidad Autónoma de Madrid

En realidade, xa hai tempo que sabiamos da existencia dun ilustre cadáver colgado, ás veces de maneira vergoñenta e case ás agachadas, en calquera pendón dos defensores a morte dos Tempos Modernos: o cadáver do humanismo, ás veces bautizado, e nunca mellor dito, como «humanismo cristián». Só que estes restos inanes xa non asustan a ninguén, nin tampouco –vistos polo outro lado– infunden moitas esperanzas de restauración dos *good old times*. É lóxico. Un cadáver non é unha pantasma. Non é un *revenant*. Certamente séguese obrigándoo a volver, a tombos; pero faino como o que é, ou mellor como algo que está «de corpo presente»; así que son moi poucos os que o toman en serio, agás como «chibolet», segundo a castiza tradución de Miguel de Unamuno para o hebreo *shibboleth*, ou sexa, coma unha consigna, unha chiscadela para facernos ver que o protagonista do faladoiro do caso é «dos de toda a vida» ou, pola contra, un tipo pouco de fiar. De feito, os empeñados en resucitar tan rancio morto preguntan, finxindo escandalizarse: «Pero, home! Que pode haber desde logo máis sagrado para o home que o propio home?». Así que, interpelado por tan contundente pregunta, un vese forzado a descender de novo á area para bosquexar unha breve recapitulación dos trazos xerais do humanismo; uns trazos ben contraditorios, ao meu ver (Duque, 2003).

Todo humanismo que se teña por tal depende dunha proposición en aparencia tan evidente que resulta máis ben tautolóxica, a saber: «Cada home é o Home». O humanista seareiro aquí case teratoloxicamente é o predicado esencial Home, mentres que, por outra parte, pretende menosprezar o suxeito realmente existente, o home que é cada un de nós, cada *quisque*, incluído eu mesmo.

Da abstracta entidade primeira fálanse marabillas, todas elas presididas ou precedidas polo prefixo auto-, ser un mesmo. En efecto, o Home sería un ser autónomo, autocentrado, autosuficiente, autárquico, cando menos a través dos seus representantes, por el libremente elixidos, faltaría máis!, e ultimamente, por mor da enxeñaría xenética, ata autooperable, que sempre queda máis fino que automanipulable (Duque, 2002).

Ao caer tan rotundo ideal sobre cada *quisque*, faise deste un suxeito de (ou alguén suxeito a) imputabilidade, moral e penal, absolutamente responsable de actos propios, conscientes e voluntarios, co que se converte ademais e sobre todo a cada portador ou soporte da entidade Home nun ser persoal e inalienable de valor absoluto: algo por certo que xa debería facer que sospeitásemos, dada a súa semellanza co documento nacional de identidade, tamén designado pola autoridade competente como «persoal e intransferible». Así, o Home sería, redundantemente, o Ideal da Humanidade, o baremo co que un se ten que medir para ver canto dá de si, é dicir, canto dá cada un de si, segundo o caso e a circunstancia, a prol dese excelso e inabarcable Si mesmo.

Só que polo lado do suxeito, do *ego homuncio* do caso, tan estupenda identificación *ad limitem* non semella desde logo posible, non sendo que, como resultaría dunha lectura malévola da Declaración dos Dereitos Humanos da ONU de 1948, ese suxeito fose en última instancia un *presque rien*, case nada, a saber, alguén a quen hai que respectar e defender, pero, quen o faría?, acaso os demais «alguén», en xeral?, con independencia da raza, credo, linguaxe e demais características particulares. Ou sexa, que habería que respectar un resto inane, o resultado de eliminar dun ser –de calquera– toda particularidade. A non ser que, nunha lectura bondadosa, entendamos que cómpre respectar e defender ese «algo» que está en «un» e que o marca; é dicir, respectar a todo o mundo non malia súas particularidades, senón precisamente por elas. Pero daquela, desde onde habería que exercer o respecto?, talvez desde outro cúmulo de particularidades? E como unhas particularidades, por centradas que estean en alguén, poden respectar outras propias de e existentes noutro alguén, non sendo que exista un fundamento común que as faga compatibles? Como podo ser representante da Humanidade na miña persoa, que dicía o bo Kant, sen selo desde unha base que, atravesando toda a lira da evolución mineral, vexetal e animal no meu corpo, continúa pola familia, a sociedade civil, o Estado e ata a adscrición a un club de fútbol? Acaso será o Concepto-Home a *omnitudo negationum*, a totalidade resultante de negar todas esas determinacións? E iso é o que o Humanismo quere que eu sexa, precisamente eu mesmo?

Por outra banda, esa operación de subtracción, de despoxo, continúa e agrávase cando, das alturas dos Dereitos do Home en xeral, descendemos aos detalles en que e polos que viven os homes. Por exemplo, cando chegan as eleccións, un

querería matizar, explicar xustamente con detalle por que vota a tal político e non a outro, pero as papeletas xa están preparadas cuns nomes predeterminados, que obedecen a intereses que en boa medida ignoro, fortalecidos –nomes e intereses– polos medios de comunicación de masas, etc. Ao cabo, eu non son máis que iso: un home, un voto. E no plano económico, non son, non somos, outra cousa que man de obra, forza de traballo intercambiable no mercado libre e globalizado. Así que, finalmente, e sobre todo nos casos extremos, o xuízo: «Cada home –este, esoutro ou aquel– é o Home –en xeral, sen entrar en detalles–» é, segundo se mire, asemade tautolóxico e contraditorio. Tautolóxico, porque por ambos os dous lados –o do predicado e mais o do suxeito– depuráronse tanto os diversos modos e maneiras de ser home que, ao cabo, non quedan máis ca restos, por un lado, e xeneralidades, por outro lado; a saber, algo así como que «a existencia, cuantitativamente tomada, dun en un, é o mesmo que a esencia tomada colectivamente, en xeral». E ese «o mesmo» é, no fondo, nada. Así que o humanismo desemboca no nihilismo, deixando, iso si, uns restos, os únicos que nos interesan, os que nos fan ser, a cada un, un mesmo, á súa maneira. Xa o advertín antes: tratábase dun cadáver inane e descarnado, sen chegar ao plano espectral. Pero ese xuízo é tamén contraditorio, se o consideramos desde o punto de vista da lóxica clásica, quer de subsunción, quer de inhesión. Desde o primeiro, é evidente que non podemos subsumir directamente un singular, ou unha chea deles, para o caso dá igual, baixo un concepto universal, o de Home, neste caso. Para poder facelo, o suxeito debería mostrar no seu concepto algunhas notas particulares, específicas, e xa que logo compatibles co concepto do predicado. Agora ben, agás a repetición salmódica de que o home é un animal racional –o que volve resultar un ferro de madeira–, xa vimos que o humanista ten que negarse a aceptar particularidades que relativizarían o augusto concepto do Home. Pero desde a lóxica de inhesión é peor, xa que ao incidir tan tremendo e vacuo concepto sobre cada un de nós procede aquel necesariamente a unha depuración moito máis drástica que a étnica –aínda que, por fortuna, e ata o de agora, sexa só simbólica– para poder adecuar a súa vacuidade a un suxeito igualmente baleirado e oco.

Así e todo, o feito de que tan fácil vitoria sobre o humanismo non impida que nos máis variados lugares e desde as máis diferentes bocas e caletres se continúe a defender desatino semellante como algo evidente e ata de bo ton, ese

feito, digo, tería que levarnos a pensar que talvez esa universal defensa, ligada as máis das veces a desexos imperiosos, e mesmo impetuosos, de acceder a un benaventurado cosmopolitismo, agache, sabéndoo ou non, unha clara toma de postura ideolóxica, a saber: a crenza de que certas persoas, grupos ou Estados nacionais dominantes, quer por dereito teolóxico –agora lévase outra vez iso–, quer histórico, tecnocientífico, ou simple e cinicamente fáctico –á forza e pola forza... das armas–, de que eses grupos son a encarnación, a proba vivente aquí, na terra, desa humanidade á que tantos outros aínda non chegaron, e aos que cómpre axudar a iso, polas boas ou polas malas. E se as malas o son tanto que pareza que non hai remedio para reintegrar os díscolos na grea humana, daquela haberá que aniquilar eses estraños homes que se negan a selo, é dicir, que se negan a ser coma nós, coma o nós que dita e decide o que significa ser de verdade home, e que nación encarna mellor a existencia dese concepto, a forza de igualdade, unha vez trituradas as diferenzas, ou utilizadas como material de elaboración e consumo; de liberdade, unha vez aceptada a orde establecida e as súas regras do xogo; e de fraternidade, é dicir, do intercambio de bens entre os irmáns dependentes do mercado global.

Así pois, ben mirado, para que a doutrina do humanismo sexa posible cómpre atopar un *analogatum princeps*, unha distinguida particularidade a través da que cada individuo poida ser transmitido, transferido a esa universalidade chamada Home. Antes falábase do espírito dun pobo que, en cada época, se convertía en portavoz e soporte do espírito do mundo; logo tocou falar dunha raza superior ou, á inversa, do socialismo nun so país; e agora, por fin, «vencido y desarmado el Ejército Rojo», por Coca Cola e Cía., temos o flamante imperio democrático, outro bonito paradoxo, como paradigma, ou mellor, como *pattern* do que debe ser o Home, xunto co segregado polo imperio mesmo como as súas feces, espalladas despois polo mundo atopando o fecundo *humus* do fanatismo, e reunidas indistintamente baixo a sinistra denominación de terrorismo internacional, o lado escuro da forza, tan universalmente abstracto como o seu lado bo. Segundo isto, na proposición universal que vimos de examinar sobre o Home son evidentes, de súpeto, así mesmo, o seu carácter ideolóxico e o seu sentido loxicamente condicional: «Si pero só cando este home é norteamericano, daquela é todo un home».

Isto implica a cláusula negativa: «Todo home que odie ou que se enfrente aos norteamericanos non é realmente un home, é un terrorista». Entremedias de tan extremas proposicións movémonos, somos e existimos os demais: os que non formamos parte dos elixidos, pero facemos o posible por irnos acercando, e os que, malia non seren totalmente réprobos, non protestan o suficiente contra eses tales.

Gustárame chamarlle neohumanismo á doutrina que propugna o seguinte donoso siloxismo: «Este home –singular: E– é home –universal: A– por ser norteamericano ou afín –particular: B–». É dicir, E – B – A. Non dixera Hegel que América era o país do porvir? E onde atopar esa renovada doutrina de veneración do home polo home? Atoparémola, dunha maneira tan obvia como redundante e recorrente, na *WorldWideWeb*, baixo o rótulo: *Humanism*. Trátase do credo da moi poderosa *American Humanist Association*, que, por boca do seu presidente, Federick Edwords, nos adoutrina deste xeito: «O humanismo é unha desas filosofías para a xente que pensa por si mesma». Ben está.

Quen non aceptaría que el ou ela pensa por si mesmo ou mesma? Claro que xa esta dobre formulación, vinculada ao politicamente correcto, nos fai ver, para empezar, que baixo o paraugas xeral, de novo, a trampa dos nomes comúns, da xente, do *people*, existe xa unha diferenza irreductible: a sexualidade, que talvez teña algo que ver con iso de pensar por conta propia e, así e todo, non poder estar de acordo, agás en xeral. É que iso de pensar por conta propia, de clara e nobre ascendencia kantiana, esquece que foi o propio Kant o que esixiu, así mesmo, que para iso era preciso poñerse no lugar do outro, e que só así cabía pensar dunha maneira consecuenta. Como se ve por ese esquecemento da radical alteridade, a máquina uniformizadora do neohumanismo xa comezou a funcionar. Non se deterá. Vexamos:

«Humanism is a philosophy focused upon human means for comprehending reality. Humanists is a philosophy of reason and science in the pursuit of knowledge [...]. Therefore, when it comes to the question of the most valid means for acquiring knowledge of the world, Humanists reject arbitrary faith, authority, revelation, and altered states of consciousness». Imos por partes:

«O humanismo é unha filosofía que para a comprensión da realidade se centra nos medios humanos». A idea de que o home ten ao seu dispor medios implica *eo ipso* que o Home é un obxectivo en si mesmo. Isto remítenos de novo

a Kant, só que coa non pequena excepción de que Kant erixía o home como «fin final» da natureza... no ámbito moral, non no cognoscitivo, dado que neste vía o home como dobremente suxeito a un aparato transcendental, cuxa orixe e sentido na moralidade ignoraba, e á doazón do material da sensación por parte da experiencia. Por iso insistía en que el, Kant, debера releva(r) (*aufheben*) o saber, rebaixando as súas pretensións de «sabichón», para deixarlle sitio á crenza, por racionalmente motivada que esta fose.

Pola contra, o neohumanismo defínese como unha filosofía da razón e a ciencia na procura do coñecemento. Por certo, se Edwards está xa seguro do poder da razón e a ciencia nese plano, non se ve a necesidade de mencionar a filosofía, agás que, aquí, o termo signifique xustamente convicción ou crenza. A saber: Edwards, portavoz e portador da razón, pensa que a razón é o mellor para coñecer algo, dado que ela vén implicitamente definida como o medio humano de coñecer algo. Como se ve, todo isto é moi filosófico, e moi edificante, porque a continuación se nos revela contra quen se dicía isto, rebelándose contra eles: «os humanistas rexeitan a fe arbitraria, a autoridade, a revelación e os estados alterados de conciencia». Repárese nos termos do rexeitamento: obviamente, este vai dirixido contra os fundamentalistas relixiosos que son antihumanistas –imposible non pensar aquí nos fanáticos islamistas–, así como contra a *New Age* e as súas secuelas, co seu escurantismo e o seu consumo indiscriminado de drogas, cousas ben insás –e certamente o son; só que non se fai mención ningunha doutras posibilidades de alteración de estados de conciencia. Naturalmente, queda fóra de toda condena a fe non arbitraria, por exemplo, a propia da confesión metodista do aínda presidente Bush. Pola contra, por mor desta fe sostén no fondo o siloxismo neohumanista, tan redundante e circular como o soportado por el, e que xa coñecemos: «Este home –se é tal home distinguido– é o Home». Pero agora, a circularidade, convertida en *fundamentum inconcussum veritatis*, dáse no pobo elixido de Deus; un pobo que, pola súa vez, elixe libremente, por suposto, esa opción, ou sexa, que elixe o Deus que o elixe a el: *In God we trust*, ou o que é exactamente a mesma cousa: *God bless America*. Á confianza correspóndelle biunivocamente a bendición, e viceversa. E se a ese entrecruzamento de boas intencións lle chamamos vida, así, en xeral, xa temos a definición esencial do noso neohumanismo: «Humanism is, in sum, a philosophy for those in love with life».

Isto de namorarse da vida por parte dun ser vivente resulta algo tan inxenualmente obvio –non é preciso ser spinozista para entender que todo ser vivente queira seguir vivindo–, tan circularmente banal como o referente oculto tras o termo vida, a saber, o Home. Próbese a cambiar esta palabra e a suposta definición rezaría así: «O humanismo é en suma unha filosofía daqueles –hombrés– que están namorados da vida humana». Non penso que a vida das células cancerixenas lle apaixone en absoluto ao noso flamante neohumanista. Así que o neohumanista se move tan circularmente como o paleohumanista moderno. Pero o primeiro atopou para os seus asertos unha base máis sólida que a Asemblea de Nacións Unidas: asentouno, en efecto, na pedra granítica de *The Big Country*, abarcada e bendicida desde arriba, *uno intuitu*, pola aguija divina.

A que se debe tan fundamental privilexio? Escoitemos agora outra voz; esta vez máis aguerrida, sen complexos. É a de Niall Ferguson, co seu *Colossus* (Ferguson, 2004). O Coloso –de buscadas resonancias romanas– é naturalmente o imperio americano: o sucesor, segundo Ferguson, do case fenecido imperio británico, que pola súa vez tomara o relevo das ruínas do imperio romano, tan minuciosamente narradas por Edward Gibbon ata a caída de Bizancio en 1453, co pouco disimulado obxectivo de conectar tamén temporalmente coa *grandeur* de Roma, que diría Poe.

Para Ferguson, os Estados Unidos de América constitúen un «imperio liberal que sustenta regras e institucións e asegura o ben público a base de manter a paz, de garantir a liberdade dos mares e os ceos e de xestionar un sistema internacional de comercio e finanzas». Neste sentido non se distinguiría demasiado dos seus ilustres predecesores, se non fose porque a sociedade civil na que se asenta ese imperio é «aberta e integradora» –manes de Popper!–, e tamén «inclinada a gobernar de maneira informal. Ao respecto, Ferguson cita con admiración –un tras outro, sen ter en conta as diferenzas– a Woodrow Wilson, Franklin Roosevelt, John F. Kennedy, Ronald Reagan, Bill Clinton e George W. Bush, porque todos eles puxeron o enorme potencial americano ao servizo da promoción dos «grandes ideais liberais de apertura económica, democracia, goberno restrinxido, dignidade humana e o imperio da lei». Todo iso pódese resumir en catro palabras: *a strategy of openness*; unha estratexia de apertura. Pode supoñerse que é a apertura dunhas fauces que tragan mercados e sistemas políticos, mais con tanta xenerosidade que premian con *Purple Hearts* e coa cidadanía americana os

soldados estranxeiros que combaten xunto aos americanos en Iraq, para que poidan dicir, coma en Roma os lexionarios: *civis romanus sum*, mentres que impregnan o globo da lingua, as ideas e a cultura imperiais. Como diría Gershwin: *Who can ask for anything more?*

Para aplicalo, renovado, ao proceder do garante do *New World's Order*, o apoloxista do Coloso non ten reparo en sacar a relucir ao respecto o nobre credo do imperialismo británico propalado por Winston Churchill: «Pacificar tribos guerreiras, administrar xustiza alí onde todo era violencia, romper as cadeas do escravo, extraer riquezas do chan, espaxear as primeiras sementes do comercio e da aprendizaxe, incrementar en pobos enteiros as súas capacidades para o pracer, diminuindo as ocasións de dolor». Así pois: ao humanismo polo imperialismo! Ao cabo, non fora o propio Kant o que dixerá que, en canto membro dunha especie, o home é un animal que precisa dun amo? E que mellor que un amo que, tomando o relevo da madrastra natureza en Kant, fai o imposible por favorecer os seus protexidos e trata de conseguir que eles xa non o necesiten ningún día, igual que os colonos norteamericanos deixaron de precisar en 1776 a benéfica atención dos amos británicos?

É máis: os Estados Unidos merecerían encabezar a cruzada mundial en favor do humanismo, xa que eles serían os primeiros en encarnar a nivel planetario a «insociable sociabilidad» que Kant fixara como esencia do home. En efecto, ao tratarse dun imperio democrático, América ten que esforzarse por afastar de si todo imperialismo –non pode darse un imperio imperialista!–, sen deixar, por outra parte, de utilizar o *hard power* onde e cando sexa preciso –non pode existir unha democracia inerte! América é sociable cos *socii* que se acomodan aos intereses do imperio –e, por este lado, é ela mesma, en si, insociable. Pero debe soste así mesmo os seus aliados e ceder en ocasións diante dos seus propios intereses inmediatos, a curto prazo –sendo, por este lado, pois, en si sociable con eles e insociable cos inimigos comúns.

Así que a inédita conxunción de seguridade, apertura, democracia, compromiso político e, *last but not least*, mobilización do poder americano de guerra abrirían o camiño que desembocará na soñada «Cosmópolis» mediante a conxunción das dúas forzas que tamén Kant propugnara en *Cara á paz perpetua*: a expansión económica mundial –globalización do libre comercio– e a integración paulatina de todos os Estados –agás os *rogue States*, naturalmente– no

New Order liberal. Estamos así achegándonos á raíz mesma do neohumanismo. Para que esta fráxil flor logre crecer na actual orde internacional, di Ferguson, resulta absolutamente necesario establecer un duradeiro *enlightened leadership*, un liderado ilustrado –tamén Edwords fala dun humanismo *in tune with today's enlightened social thought*–, vinculando así pola forza «non á forza!» dous termos dispares, certamente, mais non disparatados –basta botarlle unha ollada ao que facían as sediciosas nacións ilustradas no século XVIII e no primeiro terzo do XIX. Desde logo, a vella Europa non estaría nin moito menos en condicións de asumir o *imperium*, sumida como se atopa nas súas contradicións internas, en pleno proceso de ampliación cara ao Leste –algo que resulta conveniente para os intereses americanos, se é que non se trata dunha suxestión, dunha recomendación ou dun mandato do imperio. Só o protectorado americano garante unha *imperial supervision* que impida o rexurdir no Terceiro Mundo dos sempiternos conflitos tribais –un rexurdir, por outra banda, que sería un signo da pouca maña que no seu día tiveron as potencias coloniais para cumprir o compasivo programa de Churchill. Pois –Ferguson incide en algo innegable–: «o experimento coa independencia política [das colonias], sobre todo en África, foi un desastre para os países máis pobres». Só que o noso apoloxista do *Coloso* semella aproveitar ese fracaso para volver poñer sobre o tapete a vella cuestión: para chegar algún día ao cosmopolitismo e á paz perpetua, que será máis posible para o espírito do mundo: ben unha «orde internacional organizada arredor das nacións independentes, establecendo regras multilaterais e asociacións –*partnerships*– estreitas», ou ben an *American Imperium*? Como podería esperarse –aínda que non sen sentir arrepiós–, Ferguson apoia decididamente esta última opción e ofrece como xustificación a indución seguinte, ben cuestionable polo demais: posto que o experimento das potencias coloniais europeas resultou un fracaso e un caos para o interior das antigas colonias, nin unhas –a vella Europa– nin as outras –sobre todo África, á que habería que abandonar á súa sorte e deixala por imposible– poderían participar no xogo mundial dunha Federación de Nacións Libres como a defendida por Kant en 1795. Escoitemos como pontifica Ferguson: «un mundo de Estados descentralizados e competitivos, moitos dos cales non son democracias, desembocaría no caos». Xa que logo, e como dicía xa Aristóteles ao concluír o libro XII da *Metafísica* –alí onde, non en van, se fala de Deus–: «Non é bo o goberno de moitos: que haxa un único Señor».

Agora ben, non por iso ten que volver tampouco o noso colosal adaíl á outra opción: a *Weltrepublik*, como propugnara igualmente Kant en 1784 e logo en 1798, despois de que pasara o interregno do terror, que o levara, prudente, a buscar triste consolo nun *Foedus Amphyctionum*. O sedicioso imperio democrático actual gobernaría certamente o mundo, pero a distancia, deixando que só os cidadáns dos Estados Unidos –e os soldados estranxeiros superviventes que o merezan, diríamos pola nosa conta– gocen das vantaxes de ser dese país, e empregando a forza só nos casos extremos, debendo utilizar en cambio, máis ben, do *soft power* que lle outorga a súa cultura superior, desexada como un polo de desenvolvemento por todos os demais países –é sabido que esta é tamén a tese moderada, se a comparamos co intervencionismo militar, de Joseph S. Nye: os Estados Unidos non necesitan usar a forza; bástalles con ofrecer *a american way of life* a través dos canais mediáticos e a venda de películas e *gadgets*: desde a CNN ao imperio Disney. *Liberal hegemony*: tal é a fórmula en que se condensan os exhortos *ad intra* da *American Humanist Association* e as pouco veladas advertencias *ad extra* de *Colossus*.

Se quixésemos ilustrar historicamente a tese antes probada loxicamente, a imposibilidade de enlazar o singular «este home» co universal «Home», poderíamos remitirnos a dúas voces antigas. Respectivamente, a de Protágoras, para quen cada home é a medida, e dá a medida, de todas as cousas –das que son, en canto que son; e das que non son, en canto que non son–, facendo así que a multi-forme realidade se dobre, dócil e predisposta, so *sic volo sic jubeo* de cada *quisque* –individualismo, pois–; e a de Terencio, co seu apotegma, tantas veces citado como *summa* do humanismo: *Homo sum: humani nihil a me alienum puto*, é dicir: toda realidade é, no fondo, humana. E, xa que logo, é, no fondo tautolóxico, o que nada –nada humano– lle sexa alleo ao home que é, que hai en min, ese Home que me fai ser o que son –universalismo. Pois ben, tamén historicamente –Fukuyama diría: ao final e como final da Historia Universal– os Estados Unidos –na interpretación de Ferguson, desde logo non illada– arrogarían a solución da contradición entre individualismo e universalismo. Pois só eles serían, por unha parte, un Estado Nacional Democrático, e por conseguinte un e indivisible: e *pluribus unum* –co que se satisfacerían as esixencias do individualismo: o que é o Estado-individuo no plano internacional sono igualmente os cidadáns-individuos no plano nacional–, mentres que, por outra parte, non

deixaría de ser América, indisolublemente, un imperio mundial, chamado a establecer a paz perpetua: o Reino de Deus sobre a Terra –co que se cumpre o requirido polo universalismo.

Polo menos a min non me parecen moi convincentes as razóns aducidas, en parte, suplementadas e perfeccionadas por min mesmo, seguindo o xeneroso consello de Hegel: a refutación do adversario só pode ser interna, facendo ver as contradicións que o moven; nin desde logo moi desexable ese formidable rebumbio de humanismo, imperialismo e democracia, sobre a base do capitalismo neoliberal, ao que se intenta que nos afagamos. A vinculación entre humanismo e imperio pode constatarase ao longo da historia: basta con pensar en Roma e na Inglaterra do *Rule Britannia!*; tampouco é nova a conexión entre humanismo e democracia: lémbrense a Grecia de Pericles e a Florencia dos Médicis; o inédito da situación actual é a dobre ancoraxe de imperio e democracia no fundamento do humanismo, como se deste modo se esgotasen as posibles maneiras de entender a gobernación humana.

Penso, pola contra, que existe outra opción, non en van rexeitada nerviosamente por Ferguson, sen argumentar practicamente as razóns. Por unha banda, atopámonos, en efecto, cunha *poêle mêle* de nacións en igualdade –algo que a ONU tampouco é–, sexan ou non democráticas polo que toca ao Dereito Civil ou Penal, obedezan ou non a principios mínimos do Dereito Internacional –principios que, polo demais, son os Estados Unidos os primeiros en non aceptar. Por outra banda, estamos asoballados por un imperio disque democrático, tendente a confundir *pro domo* os seus propios intereses cos intereses da poboación mundial e empeñado en democratizar mediante intervencións humanitarias a quen nin o desexa nin o entende.

Tertium non datur? Non o creo. Pois é posible que entre ambos os dous extremos se estea a abrir paso, moi traballosamente, é verdade, e con desacordos importantes, a opción exemplar dun pequeno grupo de Estados dispostos a ceder parte da súa soberanía e a intercambiar non só persoas e bens, senón tamén, e sobre todo, modos diversos de vivir e de pensar, de gozar e de sufrir. E isto, ata o punto de darse por común acordo, ratificado polos cidadáns dos diversos membros, unha Constitución non outorgada polo soberano –aquí non hai soberano– nin asinada contra un inimigo que se teña que excluír e vencer –os británicos no caso da Constitución americana, *l'Ancien Régime* no da Revolu-

ción Francesa. Nin unha Federación mundial de pobos, pois, nin tampouco un imperio xeograficamente delimitado pero económica, telemática e militarmente disperso por toda a face da terra, senón simplemente unha unión de Estados, tendencialmente máis acordes no político e o económico canto máis fecundamente discordes naquilo que poñía nervioso ao bo Kant e que aínda lembra Ferguson, *a sensu contrario*, a saber: a pluralidade de linguas, de ideas e de culturas. Os cidadáns europeos –posto que da nova Europa estou a falar– non o son con independencia deses caracteres diferenciais, senón precisamente por eles.

Agora, a pregunta que naturalmente se impón é: ten esa *concordia discors* unha base humanista? É posible edificar unha Europa unida sobre a base do humanismo, quer moderno –xurdido, non se esqueza, ao mesmo tempo que os nacionalismos-imperialismos do XIX, talvez como un modo máis ou menos vergoñento de ocultar dun modo *irenista* a feroz competencia capitalista que levaría ás guerras mundiais–, quer o do imperio democrático? Desde logo, unha contestación contundente ao respecto sería tan excesiva como pouco convincente. E, así e todo, algo si se pode adiantar. Se Europa non renega da súa tripla raíz cultural e relixiosa (a grega, a xudía e mais a cristiá), resulta difícil pensar que se acolla algunha vez ao credo humanista. Pero, se algunha vez o fai, considero que daquela deixará de ser Europa, por máis que continúe a ter tan venerable nome. É máis, se a través primeiro de Turquía, e logo dalgunhas repúblicas balcánicas, tras a súa relativa pacificación, lle dá cabida Europa á herdanza –transformada e revisada– do antigo e pertinaz adversario (o islam, co seu Deus transcendente), reforzará aínda máis a tendencia contra o neohumanismo para salvar xustamente a dignidade do home e o seu posto no cosmos como mediador de rexións. En todas esas tradicións, en efecto, imponse unha dobre fronte, de raíz grega, contra o individualismo e o universalismo, os dous puntais que intenta identificar o humanismo.

Contra o primeiro, o individualismo, cómpre lembrar agora e sempre a rotunda afirmación de Heráclito: «É preciso obedecer ao que é común; non obstante, malia que o *logos* se dá en común, moitos viven como se tivesen unha intelixencia propia, particular (*idían phrónesin*)» (DK22B2). Unha sentenza que resoa moito despois en Platón, e que el guinda como un venabre contra o relativismo de Protágoras: «Deus, certamente, ha de ser a nosa medida de todas as cousas; e non, desde logo, o home, como adoitan dicir por aí» (Leis, 716 C 4).

E contra o segundo, o esencialismo universalista, de novo nos advirte Heráclito: «Non atoparás nunca os límites da alma, aínda que atraveses todos os camiños; tan profundo é o seu *logos*» (DK22B45). Xamais o pensamento dun individuo chegará a ser igual ao *logos*, á razón que o sostén. Nunca as palabras esgotarán o sentido das cousas. Xamais poderemos facer outra cousa que sacar á luz a cerrazón mesma, a impenetrabilidade da Terra. Nunca estará na nosa man a medida, xa proveña esta de Deus, da Lei ou doutra instancia impersoal. Podemos ser tradutores e condutores, bos condutores, como bos europeos, do sentido último da verdade, pero non utilízala como medio en beneficio humano. Podemos estar na verdade, pero non dispoñer dela. Podemos axustarnos ao que é se, colaborando coas forzas naturais e as técnicas en continua transformación, perfeccionamos mediante o traballo e a acción, cousas e obras para facer que se abran como flores na interacción do home e do ser, no van en que ambos os dous se logran. Unha vella sabedoría agroma así na alma do novo europeo: harmonízanse as leis da terra (*chthonòs*) e a xustiza xurada dos deuses, exaltado sexa na cidade (*hypsípolis*); sen patria (*ápolis*) sexa quen, levado da insolencia, vive na inxustiza (Sófocles, *Antígona*, vv. 368-371).

A cidade dos mortais álzase, en efecto, nese intervalo entre terra e ceo, agardando os sinais propicios ou adversos do divino, lembrando que mesmo a Cruz é un *Wegweiser*, un indicador de camiños e un separador de rexións. Por iso procede preguntarse se as diverxencias sospeitadas entre os Estados Unidos e Europa respecto do sentido último da *humanitas* do home establecen igualmente diferenzas no modo de habitar a terra. E tamén neste ámbito da arquitectura e o urbanismo cabe albiscar –dentro das innegables semellanzas, produto dunha mesma civilización, a da absolutización da técnica– unha distinción fundamental, a saber: os americanos tenden a establecer dous sentidos antitéticos, extremados e extremosos, de edificación: dun lado, a dispersión en mancha de aceite (*sprawl cities*) para a habitación humana, con casas unifamiliares –illadas ou acaroadas– no medio da natureza, formando conurbacións; do outro, a concentración na chamada *Downtown* de grandes torres-rañaceos, unidas entre si por postigos aéreos ou por corredores subterráneos, como na Universidade de Minneapolis. E para unir ambos os dous conxuntos, redes e nódulos de autoestradas, físicas ou virtuais –as chamadas autoestradas da información: pura mobilidade entre a concentración e a dispersión. De aí que o tipo correspon-

dente de cidade oscile entre a *City of Bits* e a *Sim City*, a cidade toda ela simulacro, como Orlando en California, co seu *hábitat* adxacente: *Celebration*, unha cidade de nova creación –aséptica e pasteurizada–, que é tamén un produto Disney, ou Las Vegas en Nevada.

Pola contra, as cidades europeas tenden a conservar, e moitas veces a inventar o que pensan que é digno de ser conservado, a superposición, xustaposición e, ás veces, a inexorable destrución das distintas vagas de estilos arquitectónicos, encaixados pola forza nunha tradición que, na meirande parte dos casos, resulta produto dunha reflexión calculada, dunha recreación da historia, para subliñar o *fet diferencial* –baste pensar, en efecto, en Barcelona, co seu falso Barrio Gótico e o vulgar sincretismo do Pueblo Español, ou no Barrio de Santa Cruz de Sevilla, por non falar de estereotipos restaurados e repintados ata convertelos en tarxeta postal, como no caso de Santillana del Mar, Rotenburg ou Carcassonne. O tipo de cidade axeitado para este hiperconservacionismo sería a *Old City*, a vella cidade do casco histórico. Por outra banda, resulta altamente significativo que, en Europa, os grandes centros do medio innovador, as *tecnópolis*, por dicilo en termos de Manuel Castells, se atopen indisolublemente conectadas coas grandes metrópolis, como o crecente occidental de Londres, o suroeste de París ou, a moita menor escala, o parque tecnolóxico de Madrid, en Tres Cantos, prolongado polo xigantesco polígono industrial de Alcobendas-San Sebastián de los Reyes. En cambio, América, igual que o seu antigo adversario, a vella Unión Soviética, coa cidade das estrelas ou Akademgorod, tende a separar as tecnópolis das grandes cidades, a non ser que estas se converteran en dispersas conurbacións, como no caso de Los Ángeles, disolvida sen solución de continuidade por un *Ballungszentrum* que ocupa todo o sur da Alta California, cinguida por aglomeracións tecnocientíficas como Silicon Valley, Orange County, Santa Mónica, etc.

Desde logo, esta confrontación entre a dispersión entre a natureza, pero con características habitacionais comúns, dun lado, e o arraigamento na Terra, mediante unha lenta e continua sedimentación de estilos e modos de vida distintos, do outro lado, van paulatinamente segregando, por así dicilo, dous ideais ben distintos do que significa ser home e, por conseguinte, habitar no mundo. E non teño dúbidas de que *o american way of life*, ou mellor, *way of dwelling*, corresponde con maior rigor ao neohumanismo xa citado que ao neohistoricis-

mo europeo. Un neohumanismo fortemente contradictorio, composto de individuos tan narcisistas psiquicamente como intercambiabiles desde un punto de vista mercantil, tan autárquicos como sometidos a un mesmo cuño mediático, tan desexosos dunha estética contemplación da natureza como plenamente desarraigados da terra natal —diso que os alemáns chaman *Heimat*—, tan sobrados de técnicas como faltos de mitos e de historias.

E, así e todo, esas características deron o seu froito a partir das sementes que pensadores e artistas europeos levaron a América. En efecto, *Mépolis*, a non cidade actual (*singulare tantum*) repartida e distribuída en mil versións, todas elas semellantes, polo vasto subcontinente americano, ten os seus ancestros nunha dobre obsesión: a pureza xeométrica dos sólidos regulares e a veneración da máquina. Os dous trazos, non en van produto dos dous grandes renacementos do humanismo: o artístico italiano do *Quattrocento* e o tecnocientífico anglosaxón do século XIX. E ambos os dous son debidos, ao meu ver, a un dobre terror antitético: o terror ao imprevisible da terra, sempre susceptible de producir monstros, orográficos e animais, dunha banda; e, da outra banda, paradoxalmente, ao carácter indefinido e ilimitado do espazo e mais do tempo, unha vez desenganchados eses ámbitos da *catena aurea entium* que os vinculaba a unha divindade providencial e calculadora. Cómpre, xa que logo, recortar, configurar esa amorfa infinidade, para evitar que nela aparezan, pois todo pode aparecer no isotrópico e na tediosa sucesión irreversible, eses pavorosos ou ridículos *luxus naturae* propios dunha desenfreada e luxuriosa *Mater Genitrix*.

Nada máis instrutivo, ao respecto, que a fantástica, perfecta città ideale bosquexada na escola de Piero della Francesca e conservada en Urbino. A impresionante táboa mostra unha serie de habitáculos de forte carácter xeométrico, rectilíneo, dentro dunha perspectiva dominada polo ollo solar do artista. E nada máis inquietante que o feito de que nesta sosegada *veduta*, na que triunfa o ideal humanista, estean ausentes os homes. Como se dunha escenografía en que se levantou o pano de fondo demasiado pronto se tratase, esa cidade está baleira. Toda historia, da cidade ou dos seus habitantes, foi eliminada deste conxunto de seca e inconmensurable pureza. A cidade do home, resulta cando menos habitable polos homes?

Apenas dous séculos máis tarde, o enxeñeiro e matemático René Descartes, o grande instaurador da Filosofía moderna, ratificará a estreitísima semellanza

entre a construción da cidade e a planificación do pensamento. En ambos os dous casos, cómpre eliminar os *detritus*, os *superstites* da historia e das historias. No canto das estreitas canellas, dos *vicoli*, resultados da interacción entre as dispoñibilidades do chan, o crecemento das familias e a necesidade de protección da intemperie, a nova filosofía e o novo urbanismo coinciden na mirada *panóptica* do artista-proxectista. Todo ha de ser recto, claro e distinto. Todo, sometido á mente matemática. E, logo, á máquina. No novo humanismo das vangardas co que o século XIX se transvasa no primeiro terzo do XX, a consigna cartesiana transmútouse xa nunha perfecta simbiose entre a máquina e a arte.

Palabra de Theo van Doesburg, do moi purista, e ata místico, movemento *De Stijl*: «Toda máquina é a espiritualización dun organismo [...]. A máquina é, por excelencia, un caso de disciplina espiritual [...]. A nova sensibilidade artística do século XX non se limitou a sentir a beleza da máquina, senón que tomou tamén coñecemento das súas infinitas posibilidades expresivas para as artes». Xeometría a través da mecanización significa xa, para von Doesburg, espiritualización. A máquina é fermosa porque permite a expresión... De que, senón da mente e a man humanas, pero xa metamorfoseadas, xa harmónica, ritmicamente pausadas e pautadas pola máquina? O que se expresa é, positivamente, a simbiose; negativamente, o expresado é a expulsión, o moi paradoxal desterro de canto sabe e cheira a terra. *Aedificare* di, agora, plenamente a súa verdade: construír unha sede, un asentamento contra iso que Camus, entre temeroso e frívolo, musitaba en *La chute*: «Xa sabe: a vida e os seus crimes».

Un paso máis, e atopamos o credo específico da arquitectura como humanismo en Hans Hollein. Para el, a edificación é unha autoafirmación espiritual. Como se dun manexo hábil da hegeliana «astucia da razón» se tratase, Hollein sinala que a arquitectura tende á dominación do espazo dado, ese contraditorio *quantum* infinito dado que atormentaba ao bo Kant, mediante a construción artificial de espazos. Por iso, despegándose aparentemente do humanismo clásico só para mergullarse no humanismo tecnocientífico, Hollein declara que en arquitectura resulta inútil facer cuestión da beleza mimética, figurativa, e en todo caso improcedente cifrar o seu empeño na forma e a proporción. O que a arquitectura ofrece é máis ben «unha beleza sensual de forza elemental». O último termo, elemental, podería facernos pensar nun recoñecemento do espesor

telúrico, en última instancia sempre indómito, co que cómpre contar no momento dos *Grundrisse*, dos trazos básicos do plano arquitectónico, e máis aínda da súa realización fáctica. Pero, no canto diso, Hollein sorprende cunha confesión de hipercartesianismo: o elemental, o simple, é produto do home contra a terra. Velaquí o canto puro do arquitecto humanista: «A arquitectura non pretende obxectivos. Xa acabará por atopar a súa utilidade aquilo que nós construímos. A forma non segue á función, contra o lamarckismo en xeral, e o funcionalismo en particular. A forma non xorde do seu propio acorde. A gran decisión do home cífrase en construír un edificio como un cubo, como unha pirámide ou como unha esfera».

A que se debe esta predilección, tan clásica, tan humanista, polos sólidos regulares, e especialmente pola esfera, como se mostra en figuras tan senlleiras, e visionarias, como Ledoux ou Boullée, o arquitecto da Revolución Francesa? A resposta é obvia: porque tal é o modo humano de desafiar a gravidade, carga natural das cousas. Neste sentido, o arquitecto sería un servidor do espírito. Mais dun espírito humano, demasiado humano, e que nos nosos días –como dixemos antes– se transformou nun espectro: na pantasma do humanismo.

Non resulta difícil pasarlle revista aos trazos xerais dunha arquitectura de inspiración neohumanista. Para iso, elixirei un exemplo asiático e tres europeos, pero claramente contaxiado da doutrina que acabará por triunfar en América:

- 1) Minimización das diferenzas naturais entre arriba e abaixo, en estreito paralelismo co minimalismo en escultura. Un exemplo paradigmático desta perfección puramente estrutural, na que o ceo e mais a terra deixan de ter outro sentido que o de ser límites inanes, perforados na súa xa inútil negrura, da base e altura do edificio, sería o contido nas torres ata o de agora máis altas do planeta: as Torres Petronas de Kuala Lumpur, oscilantes entre unha Torre de Babel por duplicado e dous rutilantes foguetes xemelgos de Cabo Cañaveral –o que vén sendo a mesma cousa– e erguidas na enigmática e exótica Malaisia, segundo rezan os anuncios turísticos das axencias de viaxe.
- 2) Estabilidade plena, acabado do edificio en e para si, superando as formas naturais, inextricablemente entrelazadas unhas coas outras. Ideal da imaxe pura kantiana, na que figura e forma, *schéma* e *morphé* se copertencen en virtude da regra de construción, da definición xenética da estrutura, substituín-

do así a *physis* grega, expulsada do *atelier* do arquitecto-artista por obsoleta... e incontrolable. Un bo e fermoso exemplo sería o do proxecto para o Centro Cultural de Copenhague, de Christian de Portzamparc (1993).

- 3) Falta, *ad limitem*, absoluta de contextualización: o edificio tende a separarse de toda relación coa paisaxe ou a historia. Como antes se dixo, é o soño da cousa illada, magnífica na súa autonomía: *mente concipio*, dicía Galileo. Tales son as sobrias e ciclópeas estruturas de Carlo Aymonino e de Aldo Rossi, que se impoñen sobre a paisaxe. Máis aínda, que cancelan toda paisaxe. Triunfo do home, do construtor e ordenador, sobre a Terra. A «absolutización» da xeometría, a medida da terra, acaba por facer que se esqueza esta.
- 4) Por fin, os edificios que obedecen, tácita ou conscientemente, os ditados humanistas tenden a mostrar, en paradoxal conflito coa estabilidade propia da arquitectura, un carácter esencialmente móbil, é dicir, que están compostos de elementos montables e reformulables *ad libitum*, como propugna o propio Van Doesburg en *Cara a unha arquitectura plástica*. Por exemplo, un conxunto de ocos poliedros regulares, travesamente colocados en inestable equilibrio, como lúdica metáfora dos sinais de tráfico. Signos luminosos. Mobilidade simbólica establecida para regular a mobilidade real, viaria, na rotonda de entrada á Baía de Cardiff, unha típica mostra de *site specific art*, obra de Pierre Vivant (1992).

É posible, ou mesmo desexable, loitar contra este neohumanismo de tan claro sabor americano? Que sucede cando, por unha banda, a paisaxe é xa cordilleira arquitectónica –alén da sobriedade de Rossi, pénsese, por exemplo, no cerco babélico do Central Park de Nova York–, ou cando a cidade celebra a súa propia codificación urbana: como suprema exaltación do tráfico, alí onde todo tránsito ten o seu paradoxal asentado? Xorde, daquela, a pregunta inescusable, mais sempre preterida: que nos acontece, daquela, coa terra?, que lle sucede á terra con nós, os homes chegados talvez demasiado tarde para sentir o latexo da Terra e para serlle fieis ao seu sentido?

Un dos arquitectos máis sensibles a esta chamada da Terra introduciuse silandeira, delicadamente, nunha espléndida paisaxe natural suíza, xerando desde e contra o penedo mesmo unhas termas de muros esburacados –homenaxe panteísta á igrexa de Ronchamp, de Le Corbusier. Aquí, os muros deixan ser, permítenlle respirar á terra e conséntenlle facer acto de presenza no van mesmo.

E iso, utilizando materiais extraídos da propia montaña, remansando as augas, facendo que as rochas se reflectan nelas. E así e todo, mesmo nesta espléndida mostra de exposición de terra, está agochada, baixo o mito do retorno á orixe pura, a *hybris* humanista. Pois se Zumthor anela unha volta, imposible, á natureza virxe –polo tanto, non á terra como o fusco retráctil, senón como o aínda non pisado... para que estea dispoñible para a súa utilización polo home!–, é porque pensa, ou soña, que esa abnegada e desprendida natureza podería sandar os corpos humanos, con tal de que se lle permitise volver ser como antes, cando todo existía por primeira vez: «a confrontación coas características de entidades concretas como a montaña, a pedra, a auga, no fondo dunha precisa tarefa construtiva, implica a posibilidade de captar, de extraer unha parte da esencia orixinaria e, por así dicilo, inviolada pola civilización destes elementos, e de madurar unha arquitectura que parte das cousas e retorna a elas» (Zumthor, 1991, p. 29).

Así pois, Zumthor afirma que el non quere violar a natureza, como faría a civilización, e, non obstante, pretende extraer nada menos que a súa esencia orixinaria para poñela ao servizo dos homes! Aquí, esta neorousseauiana fantasía *à la New Age* coincide co neotomismo dun Romano Guardini, consumido na «sede por participar da fonte primitiva do ser». *Deus sive Natura*. Que importa se o sive oculta o home, aquel para o que é igual unha cousa ou a outra? O que Zumthor esquece é que xa, de sempre e por adiantado, é demasiado tarde... para a natureza, e para o ser. Que a maduración non é da arquitectura, senón da Terra, que dá e quita sazón e tempo alto, mentres que o ser do home, en canto estación do instante, só construindo lle dá espazo-de-tempo ao tempo das cousas, antes de que o seu propio tempo expire. Mais non en balde, se a súa obra poeticamente fai habitable a Terra. Que esta, a Terra, só se dá no abrazo mortal do desterrado Dasein.

«Aber Freund! Wir kommen zu spät» (Pero, amigo! Chegamos demasiado tarde). Así apostrofa Hölderlin ao su revolucionario amigo Wilhelm Heinse, ao comezo da sexta estrofa de *Pan e viño*. Chegamos, en efecto, demasiado tarde para o ceo, para os deuses. Mais non, talvez, malia os esforzos humanistas, para a Terra. Por iso somos mortais. Por iso existimos construindo hábitats do intervalo. Hábitats da sazón e do desacougo. Da maduración da vida, estando á morte. Tal é o *arché*: pórtico vibrante. Tal a transparencia do fondo mesmo. O

filósofo sabe dese pensamento mortal. Pois «Philosophieren heisst Existieren aus dem Grunde» (Filosofar quere dicir existir desde o fondo) (Heidegger, 1990, p. 285).

Ten a arquitectura a brillante, e ás veces vacua, configuración actual das nosas cidades oídos que atenden o xordo murmurio dese traballado fondo, ou seguiremos oscilando entre o utilitarismo e o ornamento, entre o técnico e o lúdico, *ad maiorem hominis gloriam*? E así e todo, ao cabo, só se trataría –nada menos– de prestarlle atención a algo mínimo, a algo que, a través de Séneca (*Epistula XVII*), non deixa de solicitarnos ela, a natureza mesma. Pois *natura minimum petit*. Por esa nimiedade, por esa fisura mínima estase a gretar a estólida figura do neohumanismo. Será posible, a este respecto, chegar a tocar fondo algún día? Tanto na súa obra *La questione della cosa* como en *Contribuciones a la filosofía*, Martin Heidegger legounos entre outras moitas cousas unha ensinanza que me parece altamente relevante, a saber: «que proxección é retroferencia», que cómpre saber dar un paso atrás para botar algunha luz sobre o inmediato futuro, dilucidando a obra de pensadores, poetas ou artistas xa sidos, si (*die Gewesene*), mais non cubertos polo po do pasado, senón «advenideiros» (*die Zu-künftigen*, como lles chama Heidegger) precisamente por ter esencialmente sido, é dicir, saber escoitar os rumores de fondo dos tempos. E así como o pensador escolleu para o seu tempo –un tempo sombrío e terrible, unha lama onde el mesmo choupou, entre a inxenuidade do *Herr Professor* e a ambición do *Führer-Philosoph*– as figuras de Hölderlin e Nietzsche, e despois as de Trakl ou Cézanne, así tamén nós poderíamos escoller para este noso tempo, oscilante entre a banalidade propia e o pavor ao estraño, dúas figuras exemplares, tamén na súa ambigüidade, primeiro, e logo na súa entrega apaixonada á resistencia da Terra, conxuntando man e mirada: Martin Heidegger e Mies van der Rohe, dedicados ambos os dous, pensador e arquitecto, ao seu modo e maneira, a facer habitable a Terra. Deste modo, talvez poidamos agardar con serenidade, sen espaventos e sen nos facer ilusións, un tempo que saiba escoitar o adagio senequista e o enlace naturalmente cun Ring, cun filosófico anel cansado de trompetas pseudowagnerianas, coidadoso en cambio do florecer das humildes cousas e lugares e cunha transparencia arquitectónica que deixe ver o fondo en canto *fondo*.

BIBLIOGRAFÍA

- DUQUE, E.: *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002.
- DUQUE, F.: *Contra el humanismo*, Madrid, Abada, 2003.
- FERGUSON, N.: *Colossus: The Price of America's Empire*, Nova York, Penguin, 2004.
- HEIDEGGER, M.: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (SS 1928); Gesamtausgabe*, Frankfurt, Klostermann, 1990.
- ZUMTHOR, P.: «Il nocciolo duro della bellezza», en L. MÜLLER: *Pensare Architettura*, Zúric, 1997, p. 29.

CIDADE E ESPAÇO POSMODERNOS

Michel Maffesoli

Universidade da Sorbona

A socialidade, a do «mundo vital», non se reduce a unha esfera social que se poida deducir por simple razoamento: baséase, pola contra, en imaxes compartidas. Para retomar o termo que, segundo M. Weber, caracterizaba a comunidade, o que está en xogo pertence á escala do *emocional*.

A emocionalidade escapa ao mandato moral e fundaméntase nun «piar antepredicativo e precategórico». As teatralidades corporais que se viven no día a día nos rituais da vestimenta ou que se expresan, elevadas ao paroxismo, nos numerosos «desfiles» urbanos subliñan un *ordo amoris* (M. Scheler) no que predomina un forte sentimento de pertenza.

Hase de recoñecer que existe, no corporeísmo e no imaxinario que nos rodean, un impulso vitalista que conxuga o material e o espiritual. O intelectualismo ou racionalismo que –aínda– é dominante, polo menos no sentido institucional, sempre se dedicou a establecer unha liña divisoria entre as diversas esferas da natureza humana; e, no entanto, o que lle é propio á vida orgánica descansa sobre a riqueza desa conxugación. Así, igual que o «espírito do viño» se acha en constante relación coa materia (rexión, cepa), existe unha sutil alquimia entre o traballo do corpo –vestido, fenómenos de moda, toda cousa típica da vida urbana– e a constitución dun espírito común, dun vencello imaxinario.

Mesmo se pode dicir que é na teatralidade urbana onde se dá unha experiencia do ser colectivo.

O que emerxe á superficie, a modo de ideograma, é un inconsciente arquetípico co cal comungan todos. O signo tórnase en símbolo e fai xurdir o outro lado, inmaterial, das cousas.

En varias das súas análises, Karl Jaspers fai referencia á «comunicación existencial» en canto fundamento de toda cultura. Eu engadiría que, no seu momento fundador, a cultura é sempre anómica. Contravén as normas establecidas, anóvase a miúdo con valores vellos; é chocante, se non provocadora, no sentido de que non obedece os mandatos comunmente admitidos na vida social.

Porén, sen pretendermos canonizala a priori, tal anomía non deixa de ser instrutiva para os que fan da lucidez unha marca de nobreza de espírito.

A volta do orgánico á vida das nosas sociedades —é dicir, a esa conxunción de opostos que son a alma e a materia— apela a un pensamento orgánico. Con isto refírome a unha actitude fenomenolóxica que, tendo en conta as imaxes, poida cualificar antes de lexislar. Sabemos desde hai moito que a preocupación polas denominacións exactas constitúe a base mesma da necesaria organización social; mais esta última non se pode producir *a contramán*.

As éticas particulares, que se poden observar na cidade posmoderna, unen materialismo e espiritualismo. E, ao igual que noutras etapas de efervescencia cultural, isto crea unha especie de realismo máxico que deixa pampo o conxunto de observadores sociais, os cales, sendo como son «homes teóricos» (Nietzsche), teñen moitos problemas para aprehender a fame negra vital nas súas diversas encarnacións.

A exacerbación do corpo individual no marco dun corpo colectivo remite a outra forma de vencello social que ten un forte compoñente «lococéntrico». En efecto, é este o espazo da cidade que predomina. Espazo do corpo propio, que se traballa a gusto de cadaquén, que se viste pola misa, que se enfeita por pracer, que se mutila por gozo doloroso. Territorio do corpo tribal que un se afana en conquistar e que se defende contra toda forma de intrusión. En todos os casos, espazos simbólicos que xeran e reforzan o vencello. Isto é o que se pode chamar «ligazón imaxinal».

Teño sinalado a miúdo este desprazármonos desde o «logocentrismo» cara ao «lococentrismo», no que lembro que existen épocas nas cales *o lugar fai ligazón*. Unha ética máis próxima ao espazo e á simplicidade das relacións, un *vínculo* renovado e depurado grazas á superación de leis artificiais resultantes da fosilización e da inercia institucionais.

A actitude «contemplativa» que predomina na pulsión política, típica de xeracións anteriores; o feito de que, nas relacións sociais, a intuición ocupe o lugar das asociacións meditadas (partido, sindicatos); o feito de darlles prioridade a todas as ocasións de «transporte» (transportes festivos, efervescencias diversas): todo isto crea unha atmosfera específica na cal o suxeito substancial que, na tradición occidental, nos resultaba familiar xa non importa moito. O subxectivo tende a cederlle o seu lugar ao «traxectivo» (Gilbert Durand), é dicir, ao *coñecemento* directo do íntimo vencello que existe entre toda cousa.

«Correspondencia» (no sentido poético do termo) intuitiva, unión cos demais e co espazo circundante da cidade posmoderna: todo isto tradúcese, falando trivialmente, no feito de «sentirse transportado», de «pasalo de medo» ou de ter «*feeling*». É longa a lista de expresións deste tipo que transmiten a superación dunha lóxica discursiva e subliñan a calma violencia do fluxo vital. Un pode ofuscarse, xaora, mais non por iso deixa de ser certo que o *imperativo categórico* da moral establecida dá paso, cada vez máis, á posta en práctica de pequenas liberdades intersticiais onde domina unha forma de alegre inmoralismo. Velaí o *ordo amoris* (M. Scheler) causa e efecto das múltiples éxtases sociais das que a cidade nos ofrece múltiples exemplos.

Podemos relacionar todo isto co intuído por Bergson: o paso do estático ao dinámico, do pechado ao aberto, dunha vida rutineira á vida mística. Así se aclaran ben, en teoría, todas aquelas situacións empíricas en que a *fórmula* conceptual (política ou social) cede ante unha *forma* operatoria. Unha forma comunitaria na cal cadaquén xa non procura a súa singularidade nin afirma a súa especificidade, senón que se dedica, concretamente, a non ser máis ca un só co obxecto que lle pertence ou ao que un lle pertence. Unha forma que se basea, en esencia, na imaxe.

Pedras vivas dun templo inmaterial onde un se «sente» ben. Construción simbólica coa que todo semella estar en conxunción. Morada real ou virtual que ofrece protección e conforto. Os amantes dos xogos informáticos sábeno ben, eles, que buscan freneticamente nas redes da Internet un xeito de comunión e que crean, así, comunidades non menos «reais» que os grupos sociais –ergo, racionais– propostos pola sociedade. Neste sentido, os pseudónimos que se empregan son como tantas marcas que un fai no propio corpo: algo que permite integrar un organismo colectivo. Aí adoita haber unha innegable «adicción», mais isto non é máis que un sinal de borracheira colectiva: a de deixar un a súa pegada na tráxica impermanencia da orde mundana.

Isto invítanos a seguirlle a *pista* ao nomadismo tribal contemporáneo, típico da cidade posmoderna e feito, paradoxalmente, de arraigamento e de exilio. Do desexo de ser e de vivir *aquí*, malia que tendo morriña do de fóra. Non hai que ver neste paradoxo o fracaso dunha moral racional que impuxo un arresto domiciliario, unha existencia pechada en si mesma, e, ao mesmo tempo, o xurdimiento dunha ética dinámica que une os opostos? O corpo e o espírito, a razón e o sensible, o intelecto e o imaxinario. Abofé, isto dá que pensar.

G. Simmel, agudo pensador da modernidade e pai de múltiples visións intuitivas sobre a posmodernidade, presenta unha fermosa metáfora do mundo vital: a ponte e a porta. Esta péchase sobre si e pon o acento na identidade, nas institucións plurais; aquela, pola contra, simboliza un vencello fundamental cos demais e coa natureza. Interdependencia absoluta coa cal se pode definir a cidade posmoderna.

Os historiadores xa amosaron ben como no século XVI se instaurou progresivamente unha nova orde que delimitaba a vida das sociedades europeas. Un xurista como Carl Schmitt falaría mesmo dun «*Nomos* da terra», no cal ese *nomos* (máis que «lei») externo designa unha lóxica interna pola cal, e grazas á cal, se definirán as relacións contractuais que vinculan todo Estado cos demais.

Sobre que descansa este dereito? Pois ben, o seu eixe é un individuo autónomo; un individuo cuxa característica esencial consiste en ser racional, capaz de pensar por si mesmo e actuar en consecuencia. Encerrarse na coiraza da individualidade, ou, como indica Descartes, na «fortaleza do espírito»: velaí o elemento básico da construción moderna e a primeira expresión da metáfora da porta.

A segunda áchase en todas aquelas institucións, a un tempo sólidas e racionais, que se elaboraron ao longo do século dezanove. Por mor delas e grazas a elas, as comunidades móbiles, plurais e fragmentadas, as comunidades dotadas dunha forte carga emocional, van deixar paso a sociedades cuxa principal característica é o fundamento racional de todo ser conxunto: o da cidade moderna.

E o cabo de tal construción é a consolidación do Estado-nación; deses Estados-nación que van constituír Europa e que despois, progresivamente, van contaminar o mundo na súa totalidade. Máis unha vez, velaí a «porta» que é un símbolo, ou, mellor, a autoconsciencia nacional. De igual modo, é esta porta a que permite comprender a natureza das relacións que se dan entre eses Estados-nación: cada un para si e cada un no seu.

No entanto, igual que o *Nomos* moderno se creou a partir da circunnavegación oceánica e das descubertas que esta comportara, pódese pensar tamén que a «*circunnavegación informática*» está conformando un novo *Nomos*, unha outra lóxica de estar xuntos, e isto é o que se transmite con expresións como «globalización» ou «mundialización».

Pouco importan os matices que existen entre estes termos; o que está en xogo é, sen dúbida, o novo imaxinario dunha nova orde. Unha orde que xa non é

«eurocéntrica» e que crebou *de facto* as diversas «portas» que delimitaran a fortaleza moderna.

Percíbese confusamente que a nosa civilización está a experimentar un salto paradigmático, mais resúltanos difícil delimitar os seus efectos e avaliar as consecuencias. A metáfora da «ponte» pode servir de panca metodolóxica con que relativizar o temor e o espanto suscitados polas supostas maldades da globalización.

Esta metáfora permite lembrar que non é a primeira vez nas historias humanas que hai «circulación» no aire do tempo. Existiu a circunnavegación pola contorna mediterránea antes de que cristalizase a cultura grecolatina, igual que existiu a circunnavegación oceánica antes de que se construíse a civilización burguesa. Isto permite comprender a «ponte» que representa a arañeira electrónica en canto xermolo dunha cibercultura planetaria. Achámonos no corazón do que vai caracterizar a cidade posmoderna.

En efecto, resulta imposible bloquear as múltiples conexións que son propias desta cibercultura. É certo que algúns países aínda o intentan, mais non se pode dominar este proceso de contaminación porque é «viral» o termo con que convén describir o impacto dos motores de busca, o dos sitios de contactos, dos foros de debate e doutros xeitos de difundir información.

Teño dito que o «Tempo das tribos» é o da «rede de redes», é dicir, unha orde que escapa á verticalidade das institucións e favorece a horizontalidade dunha solidariedade comunitaria. Lembrámonos da imaxe do «tecido social» proposta por Durkheim. A ficción faise realidade. E é en canto «tecido» como procede apprehender as novas relacións que caracterizan a socialidade posmoderna, nas cales, máis unha vez, achamos o carácter esencial da cidade contemporánea.

En todos os eidos –accións políticas, reivindicacións sindicais, protestas económicas, propaganda relixiosa, debates teóricos– a «arañeira» desempeña un papel fundamental. O mesmo pode dicirse dos diversos servizos (sanidade, lecer, turismo) ou da busca de relacións de amizade ou sexuais.

En todos estes casos, as «portas» nacionais e partidistas –en resumo, institucionais– dan paso ás «pontes» suscitadas polas novas necesidades e os novos desexos. Neste sentido elabórase unha mitoloxía do «vínculo» global; unha mitoloxía da interdependencia, a das interconexións en que latexa o corazón da cidade posmoderna.

CURRICULA

Rafael del Águila foi catedrático de Ciencia Política e da Administración na Universidad Autónoma de Madrid e director do Centro de Teoría Política, ademais de profesor visitante na University of California de Berkeley, na Universidad Veracruzana de México ou no European University Institute de Florencia. A súa especialidade era a teoría política e neste campo publicou numerosos traballos en revistas especializadas sobre temas como a figura de Maquiavelo, a teoría política renacentista, o liberalismo, a democracia, a lexitimidade, o fanatismo, o papel dos intelectuais, os dereitos humanos ou a globalización. Entre os seus últimos traballos destacan o seu labor como investigador principal dos proxectos sobre Tolerancia e Multiculturalismo (2004-2006), financiados pola Dirección General de Ciencia y Tecnología, e sobre Retos da Democracia (2007), financiado pola Universidad Autónoma de Madrid. Foi editor do *Manual de ciencia política* (1997) e de *Pragmatismo y política* (1998), ademais de coeditor de *La democracia en sus textos* (1998) e do libro *Madrid 11-M. Un análisis del mal y sus consecuencias* (2005). Algunhas das súas obras máis destacadas son *La senda del mal. Política y razón de Estado* (2000), *Sócrates furioso: el pensador y la ciudad* (finalista do Premio Anagrama de Ensaio 2004), *La república de Maquiavelo* (2006) ou a máis recente *Crítica de las ideologías. El peligro de las ideas* (2008). Faleceu no ano 2009.

Rafael Argullol naceu en Barcelona no ano 1949. É narrador, poeta e ensaísta, dirixe o Instituto Universitario de Cultura da Universitat Pompeu Fabra e é catedrático de Estética e Teoría das Artes na Facultade de Humanidades desa universidade. É autor de vinte e cinco libros en distintos ámbitos literarios: poesía (*Disturbios del conocimiento*, *Duelo en el Valle de la Muerte*, *El afilador de cuchillos*), novela (*Lampedusa*, *El asalto del cielo*, *Desciende, río invisible*, *La razón del mal*, *Transeuropa*, *Davalú*) e ensaio (*La atracción del abismo*, *El*

Héroe y el Único, El fin del mundo como obra de arte, Aventura. Una filosofía nómada, Escritos ante una guerra, entre outros). Diríxese cada vez máis cara a unha escritura transversal que rompe cos xéneros literarios (*Cazador de instantes, El puente del fuego, Enciclopedia del crepúsculo, Breviario de la aurora*, etc.). Estudou Filosofía, Medicina, Economía e Ciencias da Información na Universitat de Barcelona e asistiu a cursos na Università di Roma, no Warburg Institute de Londres e na Freie Universität Berlin; doutorouse en Filosofía en 1979, na súa cidade natal. Como profesor ensinou en universidades europeas e americanas e deu conferencias en cidades de Europa, América e Asia. Gañou o Premio Nadal coa súa novela *La razón del mal* (1993) e o Premio de Ensaio de Fondo de Cultura Económica con *Una educación sensorial* (2002).

Mario Caciagli é catedrático de Ciencia Política na Università degli Studi di Firenze. Foi profesor nas universidades de Catania e de Padua e profesor visitante en diversas universidades europeas. É un dos fundadores da Società Italiana di Studi Elettorali (1979), da que foi presidente desde 1983 ata 1986 e é presidente honorario na actualidade. Desde 1980 é director da revista semestral *Quaderni dell'Osservatorio Elettorale*. Entre os seus libros destacan: *Democrazia Cristiana e potere nel Mezzogiorno* (1977) e *Clientelismo Politico* (2009); e publicados en España: *Elecciones y partidos políticos en la transición española* (Madrid, 1986), *Clientelismo, corrupción y criminalidad organizada* (Madrid, 1996), *Regiones de Europa. Autogobierno, regionalismos, integración europea* (Valencia, 2006). Actualmente está a traballar no libro *Qué rojo era mi valle*, resultado de 25 anos de investigación sobre a cultura política da Toscana.

Fernando Castro Flórez é profesor titular de Estética e Teoría das Artes da Universidad Autónoma de Madrid, ademais de comisario de exposicións e membro do padroado do Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía. A súa colaboración coa prensa é habitual. Dirixe a revista *Cuadernos del IVAM*, exerce de crítico do suplemento *ABCD las Artes y las Letras* e colabora acotío

con revistas especializadas como *Descubrir el Arte*, *Revista de Occidente*, *Contrastes* ou *Monográfico.net*. Entre os seus libros podemos salientar *Narciso y Acteón: el deseo y la mirada*; *Fasten Seat Belt. Cuaderno de campo de un crítico de arte*; *El texto íntimo. Kafka, Rilke, Pessoa*; *Demoliciones*; *Sainetes* ou *Mensaje sin texto. Notas sobre la fotografía*.

Héctor Díaz-Polanco é antropólogo social da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e sociólogo (El Colegio de México). Entre as súas obras atópanse *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios* (Siglo XXI Editores, 1991), *El fuego de la inobediencia. Autonomía y rebelión india en el Obispado de Oaxaca* (CIESAS, 1992), con Noam Chomsky e outros, *Chiapas insurgentes* (Tlalparta, 1995), *Indigenous Peoples in Latin America. The quest for self-determination* (Westview Press/Harper Collins Publishers, 1997), *La rebelión zapatista y la autonomía* (Siglo XXI Editores, 1997), con Consuelo Sánchez, *México diverso. El debate por la autonomía* (Siglo XXI Editores, 2002) e con Sergio Bagú, *Identidad continental/Indigenismo y diversidad cultural* (Universidad Ciudad de México, 2003). É editor da revista do Instituto Panamericano de Geografía e Historia, *Boletín de Antropología Americana*, e director de *Memoria. Revista Mensual de Política y Cultura*, publicada en México. Ademais, é membro do consello editorial das revistas *Latin American Perspectives* (California), *Desacatos. Revista de Antropología Social* (México) e *Dialéctica* (México). Foi asesor da Comisión Nacional de Autonomía (Managua, 1985-1987), que deseñou o réxime de autonomía da Costa Atlántica de Nicaragua; e do Exército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) para as negociacións co Goberno mexicano sobre «Derechos y cultura indígena», das que resultaron os Acordos de Santo André.

Andrew Dobson (1957) é profesor de Política na Keele University. Traballa no campo da teoría política medioambiental, con especial referencia á relación entre ecoloxismo e outras ideoloxías políticas modernas, así como a tensión entre a sustentabilidade ambiental como obxectivo social e outros obxectivos como o profundamento democrático e o incremento da xustiza social. Sobresae a

súa monografía *Citizenship and the Environment* (Oxford University Press, 2003) e a coedición de *Political Theory and the Ecological Challenge* (Cambridge University Press, 2006) con Robyn Eckersley. Nomeado académico na Academy of Social Sciences en 2008. Foi editor fundador da revista internacional *Environmental Politics*. Membro académico da DEFRA, *Sustainable Development Research Network* (SDRN) e asesor do Goberno na Sustainable Development Commission.

Félix Duque é licenciado en Filosofía desde 1970 e en Psicoloxía desde 1971 pola Universidad Complutense de Madrid e doutor pola mesma universidade desde 1974 coa tese: *Experiencia y sistema. Una investigación sobre el «Opus postumum» de Kant*. Entre 1974 e 1982 impartiu Antropoloxía, Filosofía da Natureza e Metafísica nas universidades Complutense de Madrid, de Valencia e Autónoma de Madrid. Entre 1982 e 1988 foi catedrático de Metafísica na Universitat de València. Durante ese período foi *Gastprofessor* no Hegel-Archiv der Ruhr Universität Bochum entre os anos 1983-1985 e 1987-1988. Desde 1988 é catedrático de Historia da Filosofía Moderna na Universidad Autónoma de Madrid. A súa investigación orientouse primeiro cara á Antropoloxía, a Filosofía da Natureza e a Hermenéutica. Na actualidade investiga sobre as doutrinas do idealismo alemán e do romanticismo, así como sobre filosofía da técnica e da cultura, mito e relixión, e tamén arte contemporánea. Algún dos seus libros máis destacados son: *Hegel. La especulación de la indigencia* (Juan Granica, Barcelona, 1990), *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia* (Akal, Madrid, 1997), *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica* (Akal, Madrid, 1998), *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk* (Tecnos, Madrid, 2002), *Los buenos europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea* (Ediciones Nobel, Oviedo, 2003), *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la Modernidad* (Abada, Madrid, 2006), *Residuos de lo sagrado. Tiempo y escatología: Heidegger/Levinas - Hölderlin/Celan* (Abada, Madrid, 2010).

José Antonio Fernández de Rota y Monter foi catedrático de Antropoloxía Social na Universidade da Coruña, decano da Facultade de Humanidades e director do Departamento de Humanidades. Foi académico correspondente da Real Academia Española de Ciencias Morales y Políticas e membro do Instituto Internacional Transcultura, con sede en París.

Realizou traballos de campo antropolóxico na zona rural de Monfero e na urbana de Betanzos. Levou a cabo tamén calas antropolóxicas en Bruxelas –fillos de emigrantes españois– e no Bierzo. Realizou un traballo de investigación sobre a Epistemoloxía da Antropoloxía Norteamericana.

Entre as súas publicacións monográficas destaca *Antropología de un viejo paisaje gallego* (CIS-Siglo XXI, Madrid, 1984), *Gallegos ante un espejo. Imagenación antropológica en la Historia* (Edicións do Castro, A Coruña, 1987), *Protagonistas de la Economía Básica* (Deputación Provincial, A Coruña, 1998), *Betanzos frente a su Historia. Patrimonio y Sociedad* (Fundación Caixa Galicia, Santiago de Compostela, 2000) e *Nacionalismo, cultura y tradición* (Anthropos, 2005). Foi director ou editor, entre outras, das seguintes obras colectivas: *Lengua y Cultura: aproximación desde una semántica antropológica* (Edicións do Castro, A Coruña, 1989), *Lindeiros da galeguidade* (Consello da Cultura Galega, Santiago de Compostela, 1990), *Rito y Misterio* (Universidade da Coruña, 1992), *Espacio y vida en la ciudad gallega* (Universidade da Coruña, 1992), *Etnicidad y Violencia* (Universidade da Coruña, 1994), *Las diferentes caras de España* (Universidade da Coruña, 1996), *Antropología de la transmisión hereditaria* (Universidade da Coruña, 1999), *En el Camino. Cultura y Patrimonio* (Universidade da Coruña, 2002) ou *Ciudad e Historia. La temporalidad de un espacio construido y vivido* (Akal, Madrid, 2008). Faleceu no ano 2010.

Alessandro Ferrara é catedrático de Filosofía Política na Università di Roma Tor Vergata e presidente da Asociación Italiana de Filosofía Política. Tras graduarse en Filosofía en Italia, obtivo o seu doutoramento pola University of California de Berkeley, onde realizou unha serie de traballos recollidos no seu primeiro libro, *Modernity and Authenticity* (1993). Desenvolveu tamén proxec-

tos de investigación posdoutoral en Múnic e Frankfurt, onde traballou con Jürgen Habermas. Desde 1991 é director da conferencia anual sobre Philosophy and Social Science, que desde 1993 se realiza en Praga, auspiciada primeiro polo Instituto de Filosofía da Academia Checa de Ciencia e posteriormente pola Charles University. Forma parte do consello asesor de diversas revistas filosóficas, como *Constellations*, *Philosophy and Social Criticism* e *The European Journal of Philosophy*, así como da colección New Directions in Critical Theory, editada por Columbia University Press. É autor, entre outros traballos, de: *Reflective Authenticity. Rethinking the Project of Modernity* (1998), *Justice and Judgment. The Rise and the Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy* (1999) e *The Force of the Example. Explorations in the Paradigm of Judgment* (2008).

Natividad Gutiérrez Chong é profesora da Facultad de Filosofía y Letras e da Facultad de Ciencias Políticas y Sociales na Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), e investigadora titular en Socioloxía en The London School of Economics and Political Science. As súas principais liñas de investigación están enfocadas en cuestións como a identidade, as etnias, os estudos de xénero, o estado-nación, os nacionalismos, o multiculturalismo ou os movementos no campo. Entre as súas publicacións destacan: *Nationalist Myths and Ethnic Identities: Indigenous Intellectuals and the Mexican State* (1999), *Autonomía étnica en China. Cuadernos de investigación* (2001), *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano* (2001), *Mujeres y nacionalismo: de la independencia a la nación del nuevo milenio* (2004) ou *Conflictos étnicos y etno-nacionalismos en las Américas. Reportes de investigación* (2008).

Ernesto Laclau é profesor de Política na Universidade de Essex (Reino Unido) e catedrático eminente de Humanidades e Estudos Retóricos na Universidade Northwestern dos Estados Unidos. Autor de *Politics and Ideology in Marxist Theory* (Londres, 1977), *New Reflections on the Revolution of our Time* (Londres, 1990), *Emancipation(s)* (Londres, 1996) e *On Populist Reason*

(Londres, 2005); coautor, xunto con Chantal Mouffe, de *Hegemony and Socialist Strategy* (Londres, 1985) e, con Judith Butler e Slavoj Žižek, de *Contingency, Hegemony and Universality. New Dialogues on the Left* (Londres, 2000); é tamén o editor de *The Making of Political Identities* (Londres, 1994).

Michel Maffesoli (Hérault, Francia, 1944) está considerado un dos fundadores da socioloxía do cotián. Coñecido polas súas análises sobre a posmodernidade e o imaxinario, exerce de catedrático, desde 1981, na Universidade da Sorbona. Director da revista internacional de Ciencias Humanas e Sociais *Sociétés*. Entre as súas obras destacan: *Lógica de la dominación* (1977), *La violencia totalitaria: ensayo de antropología política* (1982), *El tiempo de las tribus* (1990), *De la orgía: una aproximación sociológica* (1996), *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo* (1997), *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades postmodernas* (2001), *La tajada del diablo. Compendio de subversión postmoderna* (2002), *El nomadismo: vagabundos iniciáticos* (2004), *La transformación de lo político. La trivialización del mundo postmoderno* (2005) e *En el crisol de las apariencias: para una ética de la estética* (2007).

Chantal Mouffe naceu en Bélxica en 1943. Politóloga formada en Louvain, París e Essex, é profesora de Teoría Política na Universidade de Westminster, Londres. Nos últimos anos impartiu aulas en diferentes universidades de Europa, de Estados Unidos e no Sur de América, e realizou estadias de investigación en Harvard, Cornell, a Universidade de California, o Instituto de Estudos Avanzados de Princeton e o Centro Nacional de Investigación Científica de París. Entre 1989 e 1995 foi directora de Programa no Colexio Internacional de Filosofía de París.

Chantal Mouffe é unha das pensadoras máis influentes no eido da Filosofía Política actual. É compiladora de obras como *Gramsci and Marxist Theory*, *Dimensions of Radical Democracy*, *Deconstruction and Pragmatism* ou *The Challenge of Carl Schmitt*; e tamén coautora, con Ernesto Laclau, de *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (1985). Así

mesmo, publicou *The Return of the Political* (1993), *The Democratic Paradox* (2000) ou *On the Political* (2005), ademais de numerosos artigos sobre pensamento político (Carl Schmitt) e teoría política (Paixóns e política).

Na actualidade está a elaborar unha aproximación non racionalista á teoría política, fundamentada na súa formulación do concepto de «democracia agónica», e participa en diferentes proxectos de investigación sobre a emerxencia do populismo de dereitas en Europa e sobre o lugar de Europa na orde global multipolar.

Blanca Muñoz é licenciada en Filosofía, Ciencias Políticas e Socioloxía. Doutorouse na Universidad Autónoma de Madrid coa tese *Ontología dialéctica en la filosofía de Th. W. Adorno y H. Marcuse* (1983). Actualmente é profesora titular de Teoría Sociolóxica Contemporánea, Socioloxía do Coñecemento, e Socioloxía da Cultura de Masas na Universidad Carlos III de Madrid, logo de exercer de profesora titular de Teoría da Comunicación de Masas na Universidade do País Vasco durante sete anos (1983-1990). Foi Premio de Investigación Científica no ano 1982. Entre as súas publicacións pódense citar: *Cultura y comunicación. Introducción a las teorías contemporáneas* (1989), *Teoría de la pseudocultura. Estudios de sociología de la cultura y la comunicación de masas* (1995), *Whose Master's Voice? The Development of Popular Music in Thirteen Cultures* (1997), *Theodor W. Adorno: teoría crítica y cultura de masas* (2000), *La cultura global. Medios de comunicación e ideología en la sociedad globalizada* (2005) ou *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura* (2005). Ademais, publicou numerosos estudos e artigos sobre a ideoloxía, a cultura e o coñecemento colectivo na sociedade contemporánea.

Anne Phillips é profesora de Teoría do Xénero no Gender Institute da London School of Economics and Political Science. Entre as súas obras destacan: *Multiculturalism without Culture* (Princeton University Press, 2007), *Oxford Handbook of Political Theory* (2006), *Which Equalities matter?* (Polity Press, 1999), *The Politics of Presence* (Clarendon Press, Oxford, 1995), *Democracy and Difference* (Polity Press, Cambridge), *Gender and Culture*

(Polity Press, Cambridge, 2010), *Gender, Agency and Coertion* (Palgrave, Londres, 2011).

Isabel Pires de Lima é catedrática da Facultade de Letras da Universidade do Porto, onde ensina Literaturas de Lingua Portuguesa desde 1974 e onde se doutorou en Literatura Portuguesa, en 1987, coa tese *As Máscaras do Desengano - Para uma leitura sociológica de «Os Maias» de Eça de Queirós* (Lisboa, Editorial Caminho, 1987). Publicou *Retratos de Eça de Queirós* (Porto, Campo das Letras / Fundação Eça de Queiroz, 2000), editou *A emigração como força civilizadora* (Lisboa, Publicações Dom Quixote, 2000), *O Crime do Padre Amaro*, cuxo prefacio escribiu, con ilustracións de Paula Rego (Porto, Campo das Letras, 2001) e *Visualidades - A Paleta de Eça de Queirós* (Porto, Árvore - Cooperativa de Actividades Artísticas / Casino da Póvoa, 2008). Ministra de Cultura do XVII Goberno Constitucional (2005-2008). Deputada da Asemblea da República nas VIII, IX e X lexislaturas (1999-2005/2008-2009).

Donatella della Porta é profesora de Socioloxía e directora de investigación do Departamento de Ciencias Políticas e Sociais no European University Institute, Florencia. Os seus principais intereses investigadores refírense aos movementos sociais, a violencia política, o terrorismo, a corrupción e as forzas e as políticas da orde pública, cuestións verbo das cales realizou estudos en Italia, Francia, Alemaña e España. Dirixiu un proxecto de investigación comparativa sobre o control das manifestacións públicas masivas en Europa e outro sobre as forzas policiais de Italia. Na actualidade participa en varios proxectos comparativos centrados na cidadanía e os movementos sociais. Entre as súas recentes publicacións sobresaen: *Another Europe* (Routledge, 2009), *Democracy in Social Movement* (Palgrave, 2009), *Social Movements in a globalizing world*, con H. Kriesi e D. Rucht (Palgrave, 2009), *Voices of the Valley*, *Voices of the Straits: How Protest Creates Communities*, con G. Piazza (Berghahn Books, 2008) ou *Introduzione alla scienza politica* (Il Mulino, 2008), entre unha extensa relación de títulos e colaboracións en revistas e xornais.

Josep Ramoneda é filósofo e xornalista. Dirixiu o Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona. Foi director do Instituto de Humanidades (1986-1989), colaborador de *La Vanguardia* (1980-1996) e profesor de Filosofía Contemporánea na Universitat Autònoma de Barcelona (1975-1990). Publicou numerosos libros, entre os que destacan: *Del tiempo condensado* (Nuevas Ediciones de Bolsillo, Barcelona, 2003) e *Después de la pasión política* (Taurus, Madrid, 1999).

Alberto Ruiz de Samaniego é doutor en Filosofía pola Universidad Autónoma de Madrid, maxister en Estética e Teoría das Artes polo Instituto de Estética e Teoría das Artes da Universidad Autónoma de Madrid e profesor titular de Estética e Teoría das Artes da Universidade de Vigo. Foi tamén crítico cultural e comisario de exposicións. Obtivo o Premio Espais á Crítica de Arte. Publicou, entre outros, os seguintes libros: *Maurice Blanchot: una estética de lo neutro* (Universidade de Vigo, 1999), *Semillas del tiempo* (Deputación de Pontevedra, 1999), *La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad* (Akal, 2004), *James Casebere* (Mímesis, Porto, 2005), *Belleza de otro mundo. Apuntes sobre algunas poéticas del inmovilismo* (Cendeac, 2005) e, en colaboración con Miguel A. Ramos, *La generación de la democracia. Nuevo pensamiento filosófico en España* (Alianza / Tecnos, 2002). Así mesmo, foi tradutor de Maurice Blanchot (*La bestia de Lascaux / El último en hablar* e *El instante de mi muerte / La locura de la luz*, Tecnos) e de Jean Christophe Bailly (*La llamada muda. Ensayo sobre los iconos de El Fayum*, Akal).

José Manuel Sánchez Ron naceu en Madrid en 1949. É licenciado en Ciencias Físicas pola Universidad Complutense de Madrid desde 1971 e mais doutor (Ph.D.) en Física pola Universidade de Londres desde 1978. Obtivo en 1994 a cátedra de Historia da Ciencia no Departamento de Física Teórica da Universidad Autónoma de Madrid, e antes fora, entre 1983 e 1994, profesor adxunto (numerario), primeiro, e titular despois, de Física Teórica nesa universidade. En marzo de 2003 foi escollido membro da Real Academia Española, na que leu o seu discurso de ingreso o 19 de outubro de 2003. Ocupa a

cadeira «G». Desde decembro de 2006 desempeña o cargo de bibliotecario. En decembro de 2006 foi escollido académico correspondente da Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales. Desde novembro de 2003 é membro da Academia Scientiarum et Artium Europaea. En 2006 foi elixido membro correspondente da Académie Internationale d'Histoire des Sciences de París. En 2001 recibiu o Premio José Ortega y Gasset de Ensaio e Humanidades da Vila de Madrid polo libro *El Siglo de la Ciencia* (Taurus, 2000). En 2004 recibiu o Prisma da Casa das Ciencias da Coruña ao mellor artigo de divulgación científica en 2003 polo seu traballo «¿Para qué la ciencia?», publicado en *El País*. É autor de máis de trescentas publicacións, entre as cales se contan unha trintena de libros, entre eles: *El origen y desarrollo de la relatividad* (1983), *Miguel Catalán. Su obra y su mundo* (1994), *Diccionario de la Ciencia* (1996), *Cinzel, martillo y piedra. Historia de la ciencia en España (siglos XIX y XX)* (1999), *El Siglo de la Ciencia* (2000), *Historia de la Física Cuántica, I: El período fundacional (1860-1926)* (2004), *El poder de la ciencia. Historia social, política y económica de la ciencia (siglos XIX y XX)* (2007) e, con Antonio Mingote, *¡Viva la ciencia!* (2008).

Carlos Thiebaut é catedrático de Filosofía na Universidad Carlos III de Madrid. Foi profesor na Complutense, onde se doutorou en 1977, e na Universidad Autónoma de Madrid. Ademais, é membro do Instituto de Filosofía do Consejo Superior de Investigaciones Científicas e exerceu como profesor invitado en universidades como a de Frankfurt, a Northwestern University dos Estados Unidos ou as de México, Perú e Colombia. Os seus intereses como investigador centráronse principalmente na filosofía moral, na política contemporánea, na relación da filosofía coa literatura e as ciencias sociais e nas tradicións da teoría crítica e da filosofía anglosaxoa, a algúns de cuxos debates contribuíron os seus libros: *Cabe Aristóteles* (1988), *Historia del nombrar* (1992), *Vindicación del ciudadano* (1998) ou *De la tolerancia* (1999). Tamén plasmou o seu interese pola filosofía xeral en obras como *Conceptos fundamentales de filosofía* (1998) ou *Invitación a la filosofía: pensar el mundo, examinar la vida, hacer la ciudad* (2003), e polas experiencias morais do dano e mais do mal no século XX en *El problema del mal en la filosofía política con-*

temporánea (2003). É membro do consello editorial de revistas académicas como *Isegoría*, *Constellations*, *Philosophy and Social Criticism*, *Daimon*, *Azafra* ou *Revista de Libros*, nas que tamén colabora. Traduciu a teóricos da filosofía como Strawson en *Los límites del sentido: ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant* (Madrid, Revista de Occidente, 1975) ou Nelson Goodman en *Maneras de hacer mundos* (Madrid, Visor, 1990).

Anne-Marie Thiesse é directora de investigación do Centre National de la Recherche Scientifique de París desde 1991. Despois de estudar na École Normale Supérieure, graduouse na Universidade de París-III en 1981 e obtivo unha praza no CNRS como investigadora. O seu equipo de investigación colabora coa École des Hautes Études en Sciences Sociales. Os seus temas principais de investigación son a historia e a socioloxía da cultura. É autora do libro *A creación das identidades nacionais*, referente á construción das identidades rexionais e nacionais no continente europeo.

Monica Threlfall (BA, MA, Ph.D.) é profesora investigadora da London Metropolitan University (Reino Unido). Dirixe un dos equipos do proxecto FEMCIT-A Cidadanía Xerada nunha Europa Multicultural, que expón que a representación política debe reorganizarse para que cidadá(n)s e residentes se sintan incluídos. Publicou sobre a reforma electoral no Reino Unido e sobre o papel das organizacións da sociedade civil na transición democrática, o consenso ou o movemento feminista: *Gendering Spanish Democracy* (2005), *Consensus Politics in Spain* (2009).

Amelia Valcárcel é catedrática de Filosofía Moral e Política da UNED, ademais de presidenta da Asociación Española de Filosofía María Zambrano, membro do Consejo de Estado e vicepresidenta do Real Patronato del Museo del Prado. Autora dunha decena de libros, cincuenta capítulos en obras colectivas e máis de cen artigos, foi dúas veces finalista do Premio Nacional de Ensaio, cos libros *Hegel y la Ética* (1987) e *Del miedo a la igualdad* (1993).

Editora de *El concepto de igualdad* (1995), publicou *Sexo y Filosofía* (1991, 1993, 1995 e 1997), *La política de las mujeres* (1997, 1998 e 2004), *Ética contra Estética* (1998, Brasil 2005), *Los desafíos del feminismo ante el siglo XXI* (2000), do que é editora, *Rebeldes* (2000), *Pensadoras del siglo XX* (2001), do que é tamén coordinadora e editora, e outras obras como: *El sentido de la libertad* (2001) e *Ética para un mundo global* (2002-2007). Os seus libros máis recentes son *Hablemos de Dios* (2007), en colaboración con Victoria Camps, e *Feminismo en el mundo global* (2008, 2009). Foi conselleira de Educación e Cultura do Goberno de Asturias, directora ou membro de dez proxectos de investigación nos últimos quince anos e pertence aos consellos da Fundación Carolina, Real Instituto Elcano, así como a consellos editoriais, xurados, comisións e mecenados. Presidiu e dirixiu múltiples cursos e seminarios, nacionais e internacionais, e colaborou nos doutoramentos de universidades españolas e hispanoamericanas, o Centro de Estudios Constitucionales e o Consejo General del Poder Judicial.

Fernando Vallespín Oña é catedrático de Ciencias Políticas e da Administración na Universidad Autónoma de Madrid, onde exerceu case toda a súa carreira académica e onde ocupou cargos como o de vicerreitor de Cultura, ou director do Departamento de Ciencia Política e do Centro de Teoría Política. Foi profesor visitante nas universidades de Harvard, Frankfurt e Heidelberg, Veracruz e Malaisia, ademais dun activo conferenciante en numerosas universidades nacionais e internacionais. Entre os seus principais traballos figuran os libros *Nuevas teorías del Contrato Social* (1985), a edición de *Historia de la teoría política* en seis volumes (1990-1995) e *El futuro de la política* (2000). Publicou tamén preto dun centenar de artigos académicos e capítulos de libros de ciencia e teoría política en revistas españolas e estranxeiras, con especial predilección pola teoría política contemporánea. Forma parte, así mesmo, de diversos consellos editoriais en revistas españolas e estranxeiras. Foi presidente do Centro de Investigaciones Sociológicas, desde maio de 2004 ata maio de 2008.

José Luis Villacañas Berlanga é catedrático de Filosofía Moral e Política da Universidade de Murcia. Traballou como profesor de Investigación no Centro Superior de Investigacións Científicas (CSIC) entre os anos 1995 e 1997 e tamén foi o director xeral do Libro, Arquivos e Bibliotecas da Generalitat Valenciana, desde 1999 ata 2003, ano en que retomou a súa actividade docente. Os seus temas de investigación son a filosofía alemá, desde a Ilustración ata Max Weber, e a historia intelectual hispana. Os seus últimos libros son: *La Filosofía del Idealismo Alemán* (Madrid, 2000), *La Filosofía del siglo XXI* (Madrid, 2001), *Jaume I el Conquistador* (Madrid, 2003), *Los latidos de la ciudad* (Barcelona, 2004), a edición das *Meditaciones cartesianas* (Madrid, 2005) de Ortega y Gasset, e *Poder y Conflicto* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2008).

Darío Villanueva naceu en Vilalba (Lugo) en 1950. É catedrático de Teoría da Literatura e Literatura Comparada da Universidade de Santiago de Compostela. Licenciouse en Filoloxía Románica pola Universidade de Santiago de Compostela en 1972 e doutorouse en Filoloxía Hispánica pola Universidad Autónoma de Madrid en 1976. É secretario da Real Academia Española de la Lengua. É membro da Asociación Internacional de Hispanistas, da Sociedade Española de Literatura Xeral e Comparada, da que na actualidade é presidente, da Asociación Española de Teoría da Literatura (ASETEL), que presidiu entre 1996 e 2001, da Sociedade Española de Semiótica e da Twentieth Century Spanish Association of America. Pertence tamén á International Comparative Literature Association / Association Internationale de Littérature Comparée. Entre os seus libros figuran: *El polen de ideas. Teoría, crítica, historia y literatura comparada* (1991), *Trayectoria de la novela hispanoamericana actual* (1991), escrito co profesor Viña Liste e traducido ao árabe polo Consello Superior de Cultura de Exipto (1998), *Teorías do realismo literario* (1992, segunda edición en 2004), traducido ao inglés pola State University of New York Press en 1997, e *Valle-Inclán, novelista del Modernismo* (2005). Ademais, compilou dous volumes, *Avances en Teoría de la Literatura* (1994 e 1999) e *Curso de Teoría de la Literatura* (1994), así como *La poética de la lectura en Quevedo* (Universidade de Manchester, 1995;

segunda edición, Editorial Siruela, Madrid, 2007) e *Images of the city* (Nova York, 2008).

Slavoj Žižek naceu en Liubliana (Eslovenia) en 1949. É sociólogo, filósofo e filólogo. Estudou Filosofía na Universidade de Liubliana, onde se doutorou en 1981, e Psicanálise na Universidade París VIII, onde obtivo un segundo doutoramento catro anos despois. Foi profesor visitante nas universidades de París VIII, Buffalo, Minnesota, Tulane, Nova Orleáns, Columbia, Princeton, Michigan, Georgetown ou a New School for Social Research de Nova York. Fundador e presidente da Sociedade para a Psicanálise Teórica de Liubliana e profesor da Universidade de Liubliana, da European Graduate School (EGS) e do Kultuwissenschaftliches Institut de Essen. É un dos seguidores máis prestixiosos de Jacques Lacan e bebe tamén das fontes das teorías hegelianas e marxistas. Cunha estrutura de pensamento que toca os eidos da Socioloxía, a Psicoloxía, a Filosofía e a Comunicación, entre as súas publicacións destacan: *The Sublime Object of Ideology* (Londres, 1989), *For They Know Not What They Do* (Londres, 1991), *Looking Awry* (Cambridge, 1991), *Enjoy Your Symptom!* (Nova York, 1992), *Tarrying With the Negative* (Durham, 1993), *Metastases of Enjoyment* (Londres, 1994), *The Indivisible Remainder* (Londres, 1996), *The Plague of Fantasies* (Londres, 1997), *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology* (Londres, 2000), *Welcome to the Desert of the Real* (Londres, 2002), *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin, the 1917 Writings* (Londres, 2002), *Organs Without Bodies* (Londres, 2003), *The Puppet and the Dwarf* (Cambridge, 2003), *Iraq: The Borrowed Kettle* (Londres, 2004), *The Parallax View* (Cambridge, 2006) ou *The Lost Causes* (Londres, 2010).

ISBN 84-92923-34-2

9 788492 923342

As culturas non se configuran nunca como totalidades suturadas, coherentes e inmutables, senón como conxuntos continxentes, fragmentarios e inconsistentes de prácticas e crenzas que evolucionan no tempo. As culturas resultan máis lábiles e mutables do que se adoita pensar, constitúen verdadeiros documentos activos, conglomerados de diferenzas refractarias a calquera forma de resumo, procesos dinámicos e abertos de recreación e resignificación, un continuo facerse e desfacerse. De aí que consideralas como sistemas de significado non implique a postulación delas como mundos cristalizados, pechados, e non contraditorios de sentido, pois as culturas son sempre, dun xeito ou doutro, acontecemento, continxencia, accidentes na historia. Ese esquivo conxunto de actitudes, crenzas e prácticas no que as culturas consisten resultan polémicas, contestadas no seu interior, pois son sempre plurais en interpretacións e susceptibles de diversas lecturas, versións e énfases. Toda cultura fala con diversidade de voces, constitúe un fluído proceso de interpretacións antagónicas, unha polifonía que non unha monodia, escenario plural de conflitos e contestacións constantes, unha urda de diferenzas e similitudes ordenadas só de xeito moi parcial. As culturas, por cabo, non están nunca soas, ata o punto de que a diversidade resulta menos debida ao illamento que as relacións que nos vinculan. Velaí as razóns polas que o nexa entre cultura e comunidade constitúe unha relación complexa: as culturas non son enteiramente congruentes con grupos de poboación e territorios dados e non resulta posible unha descrición indisputada, «obxectiva» da cultura dun grupo humano. O propio concepto de *comunidad cultural* ou grupo cultural devén así problemático, construído, relacional.

Na vontade de debullar criticamente esta pluralidade das significacións da cultura no noso tempo, desde diversas tradicións intelectuais, olladas persoais e disciplinas académicas, desenvolveuse no Consello da Cultura Galega o abano de seminarios *O(s) sentido(s) da(s) cultura(s)*. Este libro recolle a maioría dos textos presentados e discutidos devagar nas diferentes sesións realizadas nos últimos catro anos. Agavelalos nun volume conxunto permitirá non só recuperar a plural riqueza das diferentes achegas, tamén decatármolos dos sutís fíos argumentais que se entrecruzan e retoman en perspectivas moi diversas. Mesmo servirá, por riba, para facilitar ao público materiais que estimamos de interese para a reflexión persoal sobre tan capital dimensión, por constitutiva, das nosas vidas como seres en quimérica procura de sentido, nun mundo que nos sitúa unha e outra vez «fora de lugar».

CONSELLO
DA CULTURA
GALEGA